# I GRECI

## STORIA CULTURA ARTE SOCIETÀ

2

## UNA STORIA GRECA

### II. DEFINIZIONE

GIULIO EINAUDI EDITORE

# I Greci
## Storia Cultura Arte Società

Progetto e direzione: Salvatore Settis
Carmine Ampolo, David Asheri, Paolo Desideri, François Hartog
Diego Lanza, Geoffrey Lloyd, Paul Zanker
con la collaborazione di Maria Luisa Catoni

1
## Noi e i Greci

2
## Una storia greca
I. Formazione (fino al VI secolo a. C.)
II. Definizione (VI-IV secolo a. C.)
III. Trasformazioni (IV secolo a. C. - II secolo d. C.)

3
## I Greci oltre la Grecia

4
## Atlante

# I Greci

## Storia Cultura Arte Società

a cura di Salvatore Settis

2

## Una storia greca

### II. Definizione

Giulio Einaudi editore

*Indice*

## *Indici*

# *Indice delle illustrazioni*

MAURO CORSARO, I Greci d'Asia



MICHEL GRAS, L'Occidente e i suoi conflitti



MARTA SORDI, La Grecia degli *ethne*: genti e regioni settentrionali e centrali

FRITZ GRAF, I culti misterici



LUIGI GALLO, Lo sfruttamento delle risorse

KARL-JOACHIM HÖLKESKAMP, La guerra e la pace



LUCIO BERTELLI, Progettare la *polis*

EMANUELE GRECO, Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico



MARIA LETIZIA LAZZARINI, La scrittura nella città: iscrizioni, archivi e alfabetizzazione

LUIGI ENRICO ROSSI, Lo spettacolo



JACQUES JOUANNA, Il medico tra tempio, città e scuola



BARBARA CASSIN, Le arti della persuasione

PIERRE ELLINGER, Il mito: riscritture e riusi



MARGOT SCHMIDT, Iconografia del mito

LUCA GIULIANI, Il ritratto

MARIA LUISA CATONI, Quale arte per il tempo di Platone?

ZOE PETRE, L'uso politico e retorico del tema del tirannicidio

CHRISTOPH HÖCKER e LAMBERT SCHNEIDER, Pericle e la costruzione dell'Acropoli

ADOLF HEINRICH BORBEIN, La nascita di un'arte «classica»

## *Premessa*

Il titolo di questo volume è *Definizione*. Definizione dei tratti che ai nostri occhi caratterizzano la civiltà greca nella sua piú vera essenza? Se cosí fosse, ciò si ridurrebbe a un piccolo trucco per riproporre, con altra, apparentemente piú scaltra, terminologia, l'usato paradigma dell'apogeo, del culmine, della maturità. Il periodo storico trattato è infatti quello tra l'insorgere del conflitto con l'impero persiano e la fine dell'indipendenza delle città greche, cioè tra la fine del VI e la metà del IV secolo, il periodo che una lunga consuetudine ci ha resi avvezzi a chiamare classico.

Ma sotto l'essenziale esemplarità, che per tradizione siamo soliti riconoscere in questa Grecia, non è difficile sorprendere un intento quanto piú quanto meno esplicito: i Greci di questo periodo appaiono impegnati in un grande sforzo per delineare una propria compiuta immagine, per dichiarare con chiarezza i propri caratteri distintivi, in una parola per affermare con perentoria persuasività la loro stessa identità culturale. Definizione dunque perché anzitutto autodefinizione.

Autodefinizione di fronte al diverso, al barbaro sapiente e potente da cui ci si sente minacciati? La spiegazione è suggestiva e in parte anche probabile, ma forse non del tutto convincente. Da una parte è in atto una forte permeabilità economica, politica, culturale tra le città greche e l'impero persiano; è una permeabilità non proclamata, talvolta si può dire persino occultata, ma sempre operante efficacemente. Dall'altra, nonostante vi concorrano personalità giunte da ogni parte del mondo greco, è soprattutto, o quasi esclusivamente, in Atene che si realizza questo grande disegno definitorio. Atene è per cosí dire il vivace sfondo dell'autoritratto collettivo. Ma da sfondo Atene inavvertitamente si trasforma nel soggetto stesso che si va ritraendo. Il tacito slittamento è cosí accortamente potente che nella tradizione successiva, a cominciare dalla Roma augustea, Grecia e Atene tendono a coincidere, la prima a esaurirsi nella seconda.

Come sottrarsi a questa insidia storiografica? Certo, estendendo il raggio dell'indagine a tutto intero il mondo greco del tempo, ciò che si è fatto soprattutto nella prima sezione del volume. Ma non soltanto questo. Accanto a quella che si potrebbe semplificatoriamente chiamare la confusione degli spazi, lo storico di quest'epoca deve infatti fare i conti con una confusione dei tempi. Per delineare il loro affascinante autoritratto, i Greci dovettero servirsi di piú specchi, quelli che un'intelligente indagine moderna ha definiti 'miraggi': il miraggio egizio, il miraggio spartano e, celato sotto di questo, il miraggio persiano. Ma il piú efficace di questi miraggi-specchi si rivela quello del passato o, se preferiamo mantenerci fedeli alla loro terminologia, dell'antico.

È nell'immagine dell'antico che essi riconoscono il principio forte di legittimazione della propria identità; un antico che naturalmente si sfrangia: che può risalire alle stesse origini del mondo, al diluvio, al racconto dei tre fratelli eponimi delle tre stirpi greche, o solo alle età che riconosciamo come storiche, ma che amano confondersi nella memoria, alle figure dei grandi legislatori: Dracone, Licurgo, Solone. Anche nella memoria biografica dei protagonisti l'antico riappare operante: l'apparizione dell'eroe fondatore Teseo fa parte del racconto dei testimoni della battaglia di Maratona.

È un antico che talvolta non può non apparirci piú che ricostruito, costruito; né ciò deve sorprenderci. I Greci in questo non sembrano aver compiuto nulla di eccezionale: il riconoscimento della propria identità sociale passa quasi sempre per la costruzione, o ricostruzione, di un passato. Ma il periodo fine vi - metà del iv secolo, che in questo volume è stato considerato in modo sostanzialmente sincronico, non è solo il tempo dell'affermazione dei Greci di fedeltà alle proprie origini. Il gioco di specchi tra presente e passato agisce anche al suo interno: alla pretesa contemporaneità con episodi e figure della storia ateniese di v secolo che constatiamo disinvoltamente ostentata soprattutto nell'oratoria del iv, si accompagna il senso di distacco che ricaviamo dagli appunti aristotelici sulla tragedia o dalla rievocazione dell'ambiente culturale aristocratico, uno dei motivi forse di maggior fascino della scrittura platonica.

La suggestione di quest'epoca sembra scaturire dal comporsi di una ricchissima serie di contrasti e di contraddizioni in un quadro unitario orgogliosamente encomiastico, in una sorta di collettivo autoritratto idealizzato del mondo greco. È questo quadro, questo autoritratto che nelle epoche successive è stato accolto e ammirato da ogni forma di classicismo come l'autentica immagine di quel che i Greci erano riusciti ad essere in una splendida esemplare acronia.

In quest'opera si è tentato naturalmente un approccio diverso. La prima sezione del volume, come già si è detto, mostra la pluralità delle condizioni storiche delle diverse regioni greche; nella seconda e nella terza si indagano le specifiche modalità di organizzazione e di funzionamento delle strutture sociali e politiche nonché delle forme della comunicazione, dell'elaborazione culturale, della rappresentazione ideologica. Nella quarta sezione si è voluto suggerire, attraverso qualche esempio particolarmente significativo, quale problematicità si celi sotto alcuni lemmi di un lessico intellettuale che dai Greci si è trasmesso fino ad oggi apparentemente senza alterazioni e che si è soliti adoperare con disinvolta sicurezza. Un lessico che a uno sguardo attento si rivela molto insidioso perché, a dispetto del mutato quadro antropologico, pretende talvolta di imporre dall'identità dei significanti l'identità dei significati. La quinta sezione infine continua quel che era già presente nel primo volume di questa storia: si illuminano avvenimenti e figure che già i contemporanei valsero a trasformare in immagini paradigmatiche.

Definizione dunque, o meglio definizioni: la rottura di una pretesa rappresentazione unitaria non è soltanto effetto del concorrere di molti approcci, di diverse scritture, eredi di differenti matrici culturali; essa è segnata dalla comune consapevolezza della necessità di marcare un forte scarto antropologico da un'età al cui fascino, per la nostra stessa formazione culturale, non possiamo in qualche modo non soggiacere.

Si è accennato alla forte permeabilità che contraddistingue tutto il mondo antico e cui la cultura greca non fa eccezione; ai rapporti tra i Greci e gli altri popoli non sono tuttavia dedicate in questo volume che annotazioni episodiche. Ciò è perché a tali rapporti sarà dedicata una vasta sezione della terza parte dell'opera.

DIEGO LANZA

Piccolo indice di saggi nei quali vengono toccate tematiche comuni:

*agonismo* Schmitt-Pantel, Rossi;
*concezione del corpo* Hölscher, Graf, Beltrametti, Giuliani;
*concezione del tempo* Longo, Hartog;
*dèi, racconti sugli dèi* Hölscher, Frontisi, Graf, Ellinger, Schmidt;
*democrazia/aristocrazia* Hölscher, Gehrke, Giuliani, Natalicchio;
*festa* Hölscher, Frontisi, Graf;
*imperialismo ateniese* Corsaro, Davies, Asheri;

*legislazione* Maffi, Lotze, Gschnitzer, Gehrke, Humphreys, Darbo-Peschanski;
*maschio/femmina* Hölscher, Frontisi, Gschnitzer, Ellinger, Beltrametti;
*oralità/scrittura* Longo, Rösler, Rossi, Cassin, Hartog;
*parodia* Beltrametti, Giuliani;
*pubblico/privato* Hölscher, Maffi, Lotze, Humphreys, Greco, Beltrametti, Giuliani;
*rapporti parentali* Maffi, Humphreys, Beltrametti;
*relazioni tra le «poleis»* Sordi, Davies, Schmitt-Pantel, Gschnitzer.

# *Elenco delle abbreviazioni*

*ABV* J. D. BEAZLEY, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford 1956

*ANRW* *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin - New York 1972 sgg.

*ARV*$^{2}$ J. D. BEAZLEY, *Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford 1963$^{2}$

*CAH* *Cambridge Ancient History*, 12 voll., Cambridge 1923 sgg.

*CID* *Corpus des Inscriptions de Delphes*, Paris 1978-89

*CVA* *Corpus Vasorum Antiquorum*

DK H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich, I, 1951$^{6}$ = 1972$^{16}$; II, 1952$^{6}$ = 1972$^{16}$; III, 1952$^{6}$ = 1973$^{14}$

*EAA* *Enciclopedia dell'arte antica*, 8 voll., Roma 1958 sgg.

*FGrHist* *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-II, Berlin 1923-30; III, Leiden 1958

*FHG* *Fragmenta Historicorum Graecorum*, a cura di C. Müller, 5 voll., Paris 1853-70

*IC* M. GUARDUCCI, *Inscriptiones Creticae*, I-IV, Roma 1935-50

*IG* *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873 sgg.

*LIMC* *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981 sgg.

OCT Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford Classical Texts, Oxford

*OGIS* *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, I-II, Leipzig 1903-905

*Paralipomena* J. D. BEAZLEY, *Paralipomena: Additions to "Attic Black-Figure Vase-Painters" and "Attic Red-Figure Vase-Painters"*, Oxford 1972

*PMG* D. L. PAGE (a cura di), *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962

*POxy.* *Oxyrhynchus Papyri*, London 1898 sgg.

*PRyl.* *Catalogue of the Greek papyri in the John Rylands Library at Manchester*, 1911 sgg.

*RAC* *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 sgg.

*RE* PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893 sgg.

*SEG* — *Supplementum Epigraphicum Graecum*, I-XXV a cura di J. J. Hondius e A. G. Woodhead, Leiden 1923 sgg.; XXVI sgg. a cura di H. W. Pleket e R. S. Stroud, Amsterdam 1976 sgg.

*SGDI* — H. COLLITZ e F. BECHTEL, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, I-IV, Göttingen 1884-1915

*SIG*$^{3}$ — *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig 1915-24$^{3}$

# Definizione

# La storia e lo spazio greco

DAVID ASHERI

## *Identità greche, identità greca*

L'«identità» – nel senso psico-sociologico del termine – è un complesso moderno, sorto col crollo dei valori tradizionali, la sparizione di modi di vita, l'universalità dei contatti e impatti socio-culturali, e dal malessere che questi processi provocano, in particolare all'interno delle società conservatrici. Con «identità» intendiamo la convinzione dell'individuo di appartenere a una determinata entità sociale – una comunità geografica, linguistica, religiosa, culturale, politica: convinzione al contempo individuale e collettiva; naturale e pressoché inconscia nelle società tradizionali, si trasforma in consapevolezza e giustificazione teorica in periodi di crisi, quando il gruppo sociale si trova a contatto con altri gruppi che sembrano minacciarne la sicurezza e la confidenza abituale in se stesso. Nel processo di evoluzione ideologica, l'identità collettiva genera una serie di immaginazioni di sé e dell'«altro», che tendono a cristallizzarsi in stereotipi convenzionali, di formazione popolare o erudita, poi diffusi e strumentalizzati dalla retorica ufficiale. L'autodeterminazione viene cioè imposta essenzialmente dal confronto con l'alterità, in momenti in cui esso diventa significativo dal punto di vista esistenziale del gruppo. Ogni identità sociale è quindi *ex definitione* egocentrica: il «noi» collettivo del villaggio, della tribú, della nazione, si contrappone a tutti gli «altri»; «noi» siamo i buoni, gli «altri» sono i cattivi; «noi» siamo uomini, gli «altri» sono stranieri, barbari, mostri ecc. L'identità collettiva come ideologia costituita è ovviamente una creazione artificiale, composta però di ingredienti preesistenti: le cosiddette «radici», vere o fittizie, che si sono andate accumulando col tempo nella coscienza collettiva del gruppo. In periodi di grandi «sradicamenti», dovuti allo spostamento coatto o volontario di masse umane, colonizzazioni e fondazioni di nuove entità sociali o politiche, la riscoperta delle antiche «radici», o la creazione di nuove, può assumere talvolta forme patologiche e ossessive.

«Gruppo» è ovviamente una semplificazione. L'individuo possiede in realtà identità multiple, conscio di appartenere a piú gruppi di esten-

sione crescente, che si inseriscono l'uno dentro l'altro come scatole cinesi. Nel mondo greco classico, l'individuo sa di appartenere a una famiglia, un clan, un demo, una fratria, una tribú, a una *polis*, a un ἔθνος, talvolta anche a una lega regionale, alla «grecità», e infine – perché no? – al genere umano. Man mano che la «scatola» si fa piú grande, l'identità diventa piú astratta e meno impegnativa. Nella grecità classica, il sentimento di appartenenza alla *polis* sta all'epicentro, e da esso dipendono tutte le altre identità, minori o maggiori[1].

## 1. *Identità poliade.*

Erodoto sapeva che ogni popolo – gli Ateniesi, i Persiani, gli Egizi – si ritiene superiore agli altri ed esalta la propria origine allo scopo di dimostrarne l'antichità e nobiltà di stirpe. La εὐγένεια di un popolo o di una *polis*, afferma Aristotele, significa essere «autoctoni o antichi», titoli di grande onore universalmente riconosciuti. Secondo Diodoro, tutti i popoli si dichiarano autoctoni[2], nati letteralmente o metaforicamente dal suolo sul quale sono sempre vissuti senza mai mutare dimora. I popoli autoctoni si ritengono legati per natura alla loro terra-madre, e quindi uniti da legami di parentela (συγγένεια), piú patriottici degli altri e di nobiltà superiore rispetto alle accozzaglie miste dei «nuovi venuti» (ἐπήλυδες), immigranti o conquistatori violenti di terre altrui. Grazie alla loro straordinaria antichità, gli autoctoni si considerano anche i primi coltivatori della terra, i piú civili, i «primi inventori» di arti e tecniche che gli «altri» hanno piú tardi appreso da loro. Gli Ateniesi e gli Arcadi sono i popoli «autoctoni» piú famosi della Grecia antica, ma si sa di tradizioni analoghe anche altrove. Persino le città doriche del Peloponneso, ben consce della loro origine relativamente recente ed estranea, trovarono il modo di riscoprire legami mitici di continuità con le popolazioni pre-doriche. L'idea del «ritorno» degli Eraclidi serví a questo scopo. Le ossa di Agamennone, Oreste, Tisameno, tutti Achei

[1] Sui vari aspetti dell'identità greca cfr. F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980; S. SAÏD (a cura di), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden 1991; M. SORDI (a cura di), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano 1992; P. CARTLEDGE, *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford 1993; F. HARTOG, *Conoscenza di sé / conoscenza dell'altro*, in *Storia d'Europa*, II, Torino 1994, pp. 891-923; CHR. ULF (a cura di), *Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit*, Berlin 1996; J. M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997. Studi interdisciplinari: C. LÉVI-STRAUSS (a cura di), *L'identité. Seminaire interdisciplinaire*, Paris 1977.

[2] ERODOTO, 1.60.3, 1.134.2-3, 2.121ζ.2; ARISTOTELE, *Retorica*, 1360b28; DIODORO SICULO, 1.9.3. Cfr. E. J. BICKERMAN, *Origines gentium*, in «Classical Philology», XLVII (1952), pp. 65-81.

pre-dorici, vennero nel VI secolo sepolte a Sparta, e il re Cleomene addirittura si autodefiní «Acheo, non Doro», pur avendo un fratello di nome Dorieo. Per giustificare la propria politica egemonistica in tutto il Peloponneso, Sparta scopriva insomma «radici» doriche e pre-doriche. Argo vantava di essere la terra natia di Foroneo, il «primo uomo», primo fondatore di città e inventore del fuoco, disputando con Atene l'origine della coltivazione agricola[3]. Nel mondo coloniale d'oltremare, la creazione dell'identità poliade era una necessità urgente sin dall'inizio. Ben consapevoli del loro recente arrivo in terre abitate da popolazioni indigene, i coloni avevano bisogno immediato di nuove «radici», atte a giustificare il loro insediamento in terra straniera. Ogni colonia si autodefinisce, da un lato, mediante l'adozione di una «metropoli», vera o fittizia, alla quale ricollegare la propria origine secondo il criterio della «consanguineità» (κατὰ τὸ συγγενές); d'altro lato, si autodefinisce nei confronti del mondo indigeno, creando o utilizzando leggende di eroi o di dèi i quali, secoli prima dell'arrivo dei coloni, avevano destinato la terra controversa ai loro futuri discendenti[4].

Emerge dalle fonti il problema della continuità o discontinuità della *polis* nell'autocoscienza della sua cittadinanza (o della sua élite intellettuale): se cioè la cittadinanza si identificasse con l'intero passato storico della *polis*, a partire dalla sua fondazione mitica o storica sino al presente attuale, oppure cominciasse a riconoscersi in essa solo a partire da un determinato evento mitico o storico posteriore – per esempio, una rifondazione o una rivoluzione costituzionale. La nozione dell'«immortalità» della *polis*, nel senso che essa resta sempre la stessa anche se cambia la cittadinanza, è chiara nel *Corpus Theognideum*: «O Cirno, la città è la stessa, ma la gente è un'altra»; e fu ripresa piú volte, sia nella retorica sia nelle trattazioni sofisticheggianti sul tema del mutamento e dell'identità nella personalità individuale o collettiva[5] Platone comico, intorno al 400 a. C., sentenziava che chi si assenta tre mesi da una città

[3] ERODOTO, 5.72.3; cfr. PLATONE, *Leggi*, 682d-e. Argo: ACUSILAO, *FGrHist*, 2 F 23a; PAUSANIA, 1.14.2, 2.15.5, 2.19.5. Cfr. D. MUSTI, *Continuità e discontinuità tra Achei e Dori nelle tradizioni storiche*, in ID. (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Bari 1986², pp. 37-71; J. B. SALMON, *Sparta, Argo e il Peloponneso*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 847-67.

[4] Cfr. I. MALKIN, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994; F. RAVIOLA, *L'autocoscienza di Neapolis: il culto di Partenope*, in *Napoli Origini*, Roma 1995, pp. 173-81.

[5] TEOGNIDE, 53-58 (cfr. B. BRAVO, *Una società legata alla terra*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 550-51); ISOCRATE, 8.120. Sul «discorso della crescita» cfr. EPICARMO, fr. 170b Kaibel = DK 23[13] B 2; ARISTOTELE, *Politica*, 1276a34-b15; PLUTARCO, *Vita di Teseo*, 23.1. Memoria e continuità: PLUTARCO, *Opere morali*, 473d. Cfr. C. AMPOLO, *Il sistema della «polis». Elementi costitutivi e origini della città greca*, in *I Greci*, II/1 cit., p. 342, con una bella citazione di Italo Calvino che ricorda quello che dice PLUTARCO, *Opere morali*, 558f-559a.

che cambia continuamente le sue leggi, torna in una *polis* differente[6] Il presupposto teorico di questa osservazione è quello che piú tardi esprimerà Aristotele: che la *polis* cambia ogniqualvolta cambia la sua πολιτεία, che è l'essenza della *polis*[7] Sparta rappresenta tradizionalmente la secolare immutabilità costituzionale; ma Atene, con i suoi undici «mutamenti costituzionali» (μεταβολαὶ πολιτειῶν), o Tebe, con i suoi sette cambiamenti di popolazione, sono due buoni esempi di discontinuità[8] Ci si domanda fino a qual punto le rivoluzioni o ripopolazioni significassero nell'autocoscienza cittadina una cesura totale nella storia della *polis*: dopo tutto, sia Atene che Tebe riconoscevano se stesse a partire dalle loro origini mitiche. Il problema ha anche aspetti concreti: se, per esempio, un nuovo regime debba assumersi le responsabilità e gli impegni politici o altri contratti dal vecchio regime verso terzi. Nel 427 a. C. i Tebani declinavano qualsiasi responsabilità della politica medizzante oligarchica della città piú di mezzo secolo innanzi[9]; ma poco meno di un secolo dopo Alessandro Magno convinse la lega ellenica a radere Tebe al suolo inquantoché si trattava della «stessa» città che un secolo e mezzo prima aveva parteggiato per il barbaro. La stessa argomentazione ripeterà Plutarco in *Sulla tarda vendetta divina*: è giusto che i discendenti paghino per le colpe dei loro antenati, anche a livello collettivo, inquantoché i primi si identificano coi secondi o vengono identificati con essi dagli altri[10]. Vi sono tuttavia città che in seguito a conquiste e ripopolazioni cambiano nome – segno primario di riconoscimento e di identità: Zancle diventa Messana, Potidea diventa Cassandrea, Posidonia diventa Paestum. Si ha l'impressione che in questi rari casi la rottura sia effettivamente totale. Ma per lo piú l'etnico di città conquistate e ripopolate resiste e sopravvive anche quando la cittadinanza vegeta in esilio, sorretta nella sua identità dalle proprie speranze di rientro e dall'appoggio di stati favorevoli. I Sibariti, gli Egineti, i Plateesi, i Sami, gli Olinti, i Tebani, sono esempi noti a chiunque. Pausania osservava che

> è pur vero che non fu breve il tempo che i Plateesi passarono in esilio dalla loro patria, o quello che i Deli vissero ad Adramittio dopo esser stati cacciati dalla loro patria dagli Ateniesi; e anche i Mini, espulsi dai Tebani da Orcomeno dopo la battaglia di Leuttra, furono riportati in Beozia da Filippo figlio di Aminta, e assieme a

[6] PLATONE COMICO, fr. 239 Kassel-Austin; la città è Atene (cfr. ARISTOFANE, *Ecclesiazuse*, 218-220, 577-80, 586-87).

[7] ARISTOTELE, *Politica*, 1276b1.

[8] ID., *Costituzione degli Ateniesi*, 41.2; DIODORO SICULO, 19.53.3-8.

[9] TUCIDIDE, 3.62.3; cfr. PAUSANIA, 9.6.1-2.

[10] PLUTARCO, *Opere morali*, 558f-559c.

loro i Plateesi; e gli stessi Tebani, dopo che Alessandro ne devastò la città, non molti anni piú tardi Cassandro figlio di Antipatro rifondò Tebe. Sembra che l'esilio piú lungo sia stato quello dei Plateesi, benché anch'esso non oltrepassò le due generazioni. Ma i Messeni esularono dal Peloponneso per quasi trecento anni, durante i quali essi non tralasciarono nulla dei costumi patrii né disimpararono la loro parlata dorica, che essi anzi hanno conservato piú correttamente di altri nel Peloponneso sino ai nostri giorni[11].

Per quanto riguarda i Messeni, le parole di Pausania esprimono una pura idealizzazione romantica, ispirata agli scritti di poeti e storici che, dopo la restaurazione di Messene per opera di Epaminonda nel 369 a. C., si dedicarono alla creazione di una identità pseudostorica e sintetica ad uso e consumo della nuova città. Nella realtà delle cose, pochissimi saranno stati i discendenti degli esuli in dispersione pronti ad autodefinirsi «Messeni» e a presentarsi all'appello di Epaminonda per «ritornare» nella patria restituta. Ma nel 366 a. C. Isocrate considerava i dispersi come i «veri Messeni», in contrapposizione agli indigeni locali in Messenia, ex iloti laconizzati da secoli di predominio spartano[12].

L'identità collettiva ha bisogno di esteriorizzarsi. «Per lo piú i Greci usano ciascuno la propria lingua, il proprio modo di vita e le proprie vesti; ma gli Ateniesi usano una miscela di tutti i Greci e barbari»: cosí il Vecchio Oligarca[13]. In realtà, gli Ateniesi non meno degli Spartani, Corinzi, Tebani ecc., erano riconoscibili a vista dalle loro vesti, acconciatura, elmi, emblemi, dai loro cibi tipici, dal loro dialetto e dai loro caratteristici modi di fare; a livello pubblico, dalle loro divinità e culti poliadi, calendari, feste, costumanze, leggi e ordinamenti politici e sociali. Le varietà sono tali che ancor oggi vi è chi esita a parlare al singolare di «diritto greco», «religione greca», persino di «storia greca»[14]

## 2. *L'invenzione di Atene.*

L'«invenzione di Atene» è certamente il caso meglio documentato di identità poliade nella Grecia classica, grazie particolarmente alla re-

[11] PAUSANIA, 4.27.9-11.

[12] ISOCRATE, 6.28; cfr. D. ASHERI, *L'esilio e il rimpatrio dei Messeni*, in *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983, pp. 27-42. Per l'ipotesi che i neo-Messeni tendessero a distanziarsi dai Dori cfr. il saggio di J. K. Davies in questo volume e la nota 25.

[13] [SENOFONTE], *Costituzione degli Ateniesi*, 2.8.

[14] Sulle vesti greche come linguaggio e retorica cfr. A. G. GEDDES, *Rags and riches: the costume of Athenian men in the fifth century*, in «Classical Quarterly», XXXVII (1987), pp. 307-31. Diritto greco o diritti greci: M. BRETONE e M. TALAMANCA, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Bari 1981, pp. 5-17; M. I. FINLEY, *The problem of the unity of Greek law*, in ID., *The Use and Abuse of History*, London 1975, pp. 134-52 [trad. it. Torino 1981]. Religione: cfr. R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996, pp. 1 sgg.

torica epidittica celebrativa, alla grande storiografia contemporanea, e al contributo singolare dell'attidografia, la quale, superando le distinzioni convenzionali tra età mitica e storica, tra le fasi di sviluppo costituzionale e tra storia politica e antichità quotidiane, creò un passato storico ininterrotto dalle origini leggendarie della città sino al presente attuale. Un passato mitico o mitizzato, che si incarna visualmente nei memoriali e culti che investono continuamente il cittadino ateniese per plasmarne o riaffermarne l'identità poliade. Non si tratta di una versione storica autorizzata e uniforme: piuttosto di un complesso di miti e tradizioni, con varianti talvolta notevoli e contraddittorie, tendente tuttavia nel suo insieme al fine comune di indottrinamento ideologico[15]

Il motivo dell'antichità straordinaria degli Ateniesi illustra perfettamente sia la diversità delle versioni sia l'unità dello scopo. Gli Ateniesi, e «solo» loro, sono autoctoni, nati letteralmente dal suolo grazie ad Atena e allo sperma di Efesto, oppure metaforicamente essendosi formati come entità culturale in Attica dal sostrato pelasgico primordiale. Tutti gli altri Greci sono immigranti, misti, invasori, conquistatori di terre altrui: semenza di Danao, di Pelope, di Cadmo; i Peloponnesiaci sono barbari. Ideologia arrogante, ridicolizzata nella sua forma piú grossolana anche ad Atene stessa e osteggiata all'estero. Nel IV secolo, un filone ostile definiva Atene una colonia della egizia Sais: come a dire che gli Ateniesi, lungi dall'essere autoctoni, erano degli immigranti orientali alla pari degli Argivi e dei Tebani. Ma Atene si ostinava a venerare la tomba del suo primo re Cecrope, detto διφυής, «di doppia natura», non perché egizio-attico o bilingue, ma perché uomo-serpente nato dalla terra, oltreché re civilizzatore, inventore del matrimonio monogamo, della scrittura e dell'inumazione dei morti[16].

Gli «altri» possono vantare liste di omicidi in famiglia quali quelli dei Pelopidi e dei Labdacidi – orrori mai accaduti in Attica: Atene è per contro una città civile, la piú antica del mondo, e vanta una lista di imprese gloriose. Già nota a Erodoto, la lista si era formata probabilmente durante il trentennio 480-450 a. C. ad uso dei primi autori di ora-

[15] Cfr. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1993[2] Sui complessi d'identità ateniesi cfr. anche F. I. ZEITLIN, *Mysteries of identity and design of the Self in Euripides' 'Ion'*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», CCXV (1989), pp. 144-97.

[16] Cfr. ID., *L'autochthonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique*, in «Annales (ESC)», XXXIV (1979), pp. 3-26; ID., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981; E. MONTANARI, *Il mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981; V. J. ROSIVATCH, *Autochthony and the Athenians*, in «Classical Quarterly», XXXVII (1987), pp. 294-306; F. HARTOG, *Mémoire d'Ulisse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996, pp. 65 sgg., 74.

zioni funebri; poi si canonizzò nella retorica. Figurano in questa lista due guerre mitiche contro invasori stranieri: i Traci di Eumolpo e le Amazzoni asiatiche, sconfitti i primi da Eretteo e le seconde da Teseo; e due episodi esemplari di ospitalità e assistenza verso supplici stranieri: gli Epigoni argivi, venuti ad Atene con le loro madri per recuperare i corpi dei loro padri caduti a Tebe, e gli Eraclidi perseguitati da Euristeo in tutta l'Ellade. Il cittadino ateniese si imbatteva in queste storie mediante monumenti, culti, rappresentazioni artistiche: tombe e culti delle Amazzoni e di Euristeo, le metope del Partenone, i dipinti nella Stoà Poikile, ecc.[17] Tre di queste imprese (le Amazzoni, gli Epigoni, gli Eraclidi) sono episodi della vita di Teseo, l'eroe sinecizzatore di Atene le cui ossa vennero trasferite ad Atene verso il 475 a. C. per opera di Cimone e seppellite in un apposito τέμενος. Teseo fu da allora elevato al grado di eroe nazionale ateniese, paladino della democrazia, della liberalità verso i deboli e delle virtú militari. Le pitture all'interno del Theseion e le feste Θησεῖα ricordavano al cittadino ateniese le grandi imprese dell'eroe nazionale, con il cui esempio era invitato a identificarsi. Occupano un posto d'onore anche le figure di Solone e dei tirannicidi. Solone (non Clistene!) fu elevato dal partito democratico del tardo V secolo al grado di fondatore della democrazia, vista come «costituzione dei padri». I tirannicidi - checché ne dicessero gli storici - erano entrati nel bagaglio ideologico subito dopo la cacciata dei Pisistratidi. I ritratti di Solone, gli ἄξονες o κύρβεις con le sue leggi nel pritaneo, la coppia statuaria dei tirannicidi nell'Agorà, il sacrificio annuo in loro memoria e gli onori elargiti dalla città ai loro discendenti, sono punti di riferimento significativi nel processo di «nazionalizzazione», durante il corso del V secolo, di grandi personalità ateniesi mitiche e storiche[18].

La caduta della tirannide rappresenta nella retorica, nei culti, nell'arte e nella coscienza popolare un momento decisivo nella storia della for-

[17] ERODOTO, 9.27; cfr., oltre a LORAUX, *L'invention* cit., R. STUPPERICH, *Staatsbegräbnis und Privatgrabmal im klassischen Athen*, Diss. Münster 1977, pp. 33-53, 224-38; J. E. ZIOLKOWSKI, *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*, Salem 1981; M. NOUHAUD, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris 1982; P. SIEWERT, *Grossmachtbewusstseins nach historischen und mythologischen Zeugnissen*, in *Studien Siegfried Lauffer dargebracht*, III, Rom 1986, pp. 853-73; E. VANDIVER, *Heroes in Herodotus. The Interaction of Myth and History*, Frankfurt am Main 1991, pp. 64-67; J. WICKERSHAM, *Hegemony and Greek Historians*, Lanham 1994, pp. 11-15; Y. L. TOO, *The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power, Pedagogy*, Cambridge 1995.

[18] Teseo: C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne 1990; H. J. WALKER, *Theseus and Athens*, Oxford 1995; PARKER, *Athenian Religion* cit., pp. 168-70. Solone: C. MOSSÉ, *Due miti politici: Licurgo e Solone*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 1330-35; ἄξονες e κύρβεις: K. RAAFLAUB, *Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica*, *ibid.*, pp. 1042-44. Assenza di Clistene: AMPOLO, *Il sistema* cit., pp. 313-14; N. LORAUX, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 1108-9. Tirannicidi: cfr. il saggio di Z. Petre in questo volume.

mazione dell'identità ateniese, paragonabile nel suo significato patriottico e ideologico solo a due grandi eventi storici del v secolo: la battaglia di Maratona e il rientro degli esuli democratici da File nel 403 a. C. La formazione dello stereotipo dell'Ateniese - cittadino energico, fiducioso, intelligente, innovatore, loquace, buon patriota e nel contempo individualista - venne riallacciata alla nascita della democrazia. Osserva Erodoto, in un passo famoso, che «l'eguaglianza (ἰσηγορίη) è un bene prezioso, se gli Ateniesi, quand'erano sotto i tiranni, non erano in guerra per nulla migliori dei loro vicini e, liberatisi invece dai tiranni, divennero di gran lunga i primi Una volta liberati, ciascuno si dava cura di compiere qualcosa per se stesso»[19]

Nasce quel carattere «nazionale», impersonato da un Temistocle, un Pericle, un Alcibiade, esaltato dalla retorica attica, temuto e detestato dai nemici di Atene e della democrazia. Ma il perno dell'identità patriottica ateniese in età classica è il ruolo della città nelle guerre persiane. Maratona e Salamina, la classe oplitica e il demo marinaro, l'evacuazione della città durante l'invasione di Serse - massimo sacrificio per un popolo «autoctono» - diventano nella retorica commemorativa glorie esclusive di Atene e la ragion d'essere principale del regime democratico e dell'impero. Il cittadino ateniese gira in una città-museo, letteralmente piena di memoriali delle guerre persiane: templi, altari, anatemi, tombe e cenotafi, stele iscritte con epigrammi celebrativi e i nomi dei caduti, statue e pitture; e partecipa periodicamente a una quantità di culti, agoni, cerimonie rievocative. Il cosiddetto «Vecchio Partenone», distrutto dai Persiani e lasciato in rovina per un'intera generazione, le spoglie persiane e la statua colossale di Atena Promachos sull'Acropoli, le tombe e statue di Milziade e di Temistocle, il memoriale collettivo dei caduti al Ceramico, i poliandri e i trofei a Maratona e a Salamina, le orazioni funebri annue, le feste di Artemide Agrotera per Maratona, le regate negli stretti di Salamina: sono soltanto alcuni esempi meglio noti, scelti da una lista di piú di cinquanta memoriali ateniesi delle guerre persiane di cui si ha notizia[20]. Creati per lo piú in età cimoniana e periclea, molti di questi memoriali continuarono a funzio-

[19] ERODOTO, 5.78 (trad. di G. Nenci); per un esame attento di questo passo cfr. LORAUX, *Clistene* cit., pp. 1101-4. Stereotipo dell'Ateniese: cfr. TUCIDIDE, 1.70, 2.37-46, 3.38.4-7, 8.96.5; ISOCRATE, 12.241.

[20] Raccolte (incomplete) dei memoriali delle guerre persiane: W. C. WEST III, *Greek Public Monuments of the Persian Wars*, Diss. University of North Carolina at Chapel Hill, 1966 (microfilm); W. GAUER, *Weihgeschenke aus den Perserkriegen*, Tübingen 1968. Le guerre persiane nella retorica attica: cfr. il saggio di M. Nouhoud in questo volume. Nuovi dèi e nuovi culti: PARKER, *Athenian Religion* cit., cap. 9.

nare anche nel IV secolo e in età ellenistico-romana. La rinascita patriottica antimacedone nel IV secolo generò la riedizione in serie di documenti storici, veri o fittizi, delle guerre persiane: i decreti di Milziade e di Temistocle, il giuramento di Platea; poi, la leva annua degli efebi comincia a visitare i poliandri e i trofei di Maratona e Salamina, con sacrifici e corone in memoria dei «caduti per la libertà»[21]. In breve, la lista delle imprese gloriose mitiche e storiche fornisce, assieme all'autoctonia, i dati essenziali della «carta d'identità» ateniese, la giustificazione dell'impero e i punti capitali di riferimento per qualsiasi confronto con gli «altri».

Sorvoliamo su un elemento non meno importante, di altro genere ma in stretto rapporto con quanto si è detto sopra, soggetto del saggio di Glenn Most: l'idea di Atene «Scuola dell'Ellade» (παίδευσις τῆς Ἑλλάδος)[22]. Atene, diremmo oggi, «capitale della cultura», ma permanente, non a turno con altre città: vanto arrogante corrente nel tardo V secolo, ma già preannunciato da Erodoto[23]. Per superiorità intellettuale e culturale, riassumerà Isocrate, Atene sta agli altri Elleni come gli altri Elleni stanno ai barbari[24]. Atene è un modello copiato da tutti: persino la costituzione spartana sarebbe una copia dell'antica costituzione ateniese[25]. Atene è divenuta il rovescio di Sparta: città aperta, che gli stranieri sono invitati a visitare per imitarne il regime e il modo di vivere. «Scuola dell'Ellade»: città in festività perpetua, piena di spettacoli e di agoni culturali, patria della filosofia; i suoi discepoli diventano maestri nelle altre città. Atene esporta la propria cultura e la diffonde in tutta la Grecia, al punto che – proclama Isocrate in un passo famoso – possono oramai considerarsi «Elleni» solo coloro che hanno appreso la loro cultura alla scuola di Atene[26]. Non basta esser nato Greco: bisogna

[21] Cfr. C. HABICHT, *Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege*, in «Hermes», XXXVIII (1961), pp. 1-35; sul giuramento di Platea cfr. BRAVO, *Una società* cit., p. 545 e nota 44. Gli efebi a Maratona: *IG*, II², 1006, ll. 26-7, 69 (123/122 a. C.); J. WHITLEY, *The monuments that stood before Marathon: tomb cult and hero cult in archaic Attica*, in «American Journal of Archaeology», XCVIII (1994), pp. 227-30. Regate: W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War III*, Berkeley 1979, pp. 175-78.

[22] Cfr. il saggio di G. Most in questo volume.

[23] ERODOTO, 1.60.3; cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, 2.17.1; E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Tirannidi e ricerca dell'«eunomia»*, in *I Greci*, II/1 cit., p. 672.

[24] ISOCRATE, 15.293.

[25] *Ibid.*, 12.153 sgg.

[26] *Ibid.*, 4.50; cfr. A. MASARACCHIA, *Greci e barbari nel «Panegirico» di Isocrate*, in L. DE FINIS (a cura di), *Civiltà classica e mondo dei barbari: due modelli a confronto*, Trento 1991, pp. 96 sgg. Per altre interpretazioni di questo passo cfr. H. BENGTSON, *Hellenen und Barbaren. Gedanken zur Problem des griechischen Nationalbewusstseins* (1954), in ID., *Kleine Schriften zur alten Geschichte*, München 1974, p. 163; F. CASSOLA, *Chi erano i Greci?*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 22-23.

divenirlo studiando ad Atene. Inconsapevolmente, Isocrate apre in questo passo la strada per una nuova idea della grecità: l'idea che non è l'origine etnica, ma il ginnasio, la palestra, l'efebia, che fanno il Greco.

### 3. *Ioni e Dori.*

La piú antica identità etnico-regionale greca si formò in Ionia, tipica zona di frontiera culturale. Creazione artificiale, priva di «radici» autentiche, l'identità ionica si sviluppò allo scopo di fornire alla Dodecapoli un senso di coesione. Il carattere estremamente misto degli Ioni fu messo malevolmente in rilievo da Erodoto, cario-dorico da Alicarnasso ma di lingua e formazione intellettuale tipicamente ioniche:

> Sarebbe molto stolto dire che questi Ioni siano piú Ioni degli altri o che abbiano origini piú nobili, loro di cui sono parte non piccola gli Abanti dell'Eubea, i quali non hanno nulla in comune con gli Ioni, neppure il nome; a loro poi si sono mescolati Mini di Orcomeno, Cadmei, Driopi, Focesi distaccatisi dagli altri, Molossi, Arcadi, Pelasgi e Dori di Epidauro; e vi sono mescolati molti altri popoli. Quelli di loro, venuti dal pritaneo di Atene e che ritenevano di essere i piú nobili degli Ioni, non condussero donne nella colonia, ma ebbero donne di Caria, delle quali uccisero i genitori[27].

Vista dall'Ellade, la Ionia pareva una regione popolata da gente mista: «Città dalle belle torri, piene di Elleni misti insieme a barbari»[28]. I Greci d'Asia furono i primi a doversi autodefinire rispetto alle evolute civiltà anelleniche orientali – la frigia, la lidia, la caria, la licia – tutte inglobate dopo il 540 a. C. nell'impero sovranazionale persiano; ed è probabile che il termine βάρβαρος sia effettivamente nato in Ionia. Serrato culturalmente fra Oriente e Occidente, il mondo ionico dovette affrontare seri problemi di continuità e discontinuità rispetto alla Grecia metropolitana e alle popolazioni microasiatiche, e sviluppò una cultura sua propria, distinta sia dalle civiltà orientali sia dalla cultura ellenica metropolitana: una cultura greca mista di elementi linguistici epicorici, di cibi locali, di vesti orientaleggianti, di culti sincretistici, di modi musicali, e di contributi originali e duraturi nel campo delle arti e delle scienze. È facile comprendere, su questo sfondo, la necessità vitale che ebbero gli Ioni di un'associazione federale, di un Panionio, di feste Panioniche, di un «re degli Ioni»; di una tradizione ufficiale sulle loro origini storiche, di una metropoli adottiva comune, persino di un arcieci-

[27] ERODOTO, 1.146.1-2.
[28] EURIPIDE, *Baccanti*, 18-19.

sta comune – pur senza obliterare i miti locali di origine delle singole città[29] Politicamente, com'è ben noto, la Ionia fu il pomo della discordia tra Grecia e Oriente durante tutta l'età tardoarcaica e classica. I ripetuti progetti di evacuazione in massa e di colonizzazione panionica in Occidente, la rivolta ionica e le sue conseguenze immediate, la minaccia costante di deportazione nell'interno dell'impero persiano, attestano la tipica sensazione collettiva di precarietà, sfruttata politicamente dalle potenze greche coinvolte.

Per Atene, il problema della propria autodeterminazione nei rispetti dei suoi presunti coloni-consanguinei asiatici divenne un complesso d'identità. Da un lato, era necessario ribadire l'origine attica degli Ioni per giustificarne l'alleanza, la collaborazione, le flotte e i tributi; dall'altro, lo stereotipo negativo largamente diffuso degli Ioni imbelli, ex schiavi dei re orientali, servili, misti ed effeminati, imponeva un reciso distanziamento. Secondo Erodoto, la riforma clistenica delle tribú attiche sarebbe dovuta al disprezzo per gli Ioni[30], e forse anche l'abbandono delle sfarzose vesti ioniche da parte degli Ateniesi e il passaggio a un abbigliamento sobrio, ispirato alla foggia dorica, stanno in rapporto col desiderio di distaccarsi anche esteriormente dagli Ioni e dal modo di vita ch'essi rappresentavano. Né si può escludere che i pregiudizi climatici del *De aëre* ippocratico sul conto degli Asiatici fiacchi e servili debbano qualcosa a questo processo di autodistanziamento[31]; e l'insistenza erodotea sulla mistione etnica degli Ioni sembra riecheggiare i termini sprezzanti per i popoli immigrati e misti da parte degli autoctoni. Fatto sta, afferma Erodoto, che la stirpe ionica era tenuta in infimo conto:

> Tranne Atene, infatti, nessun'altra città [ionica] era degna di considerazione. Pertanto, gli altri [Ioni] e gli Ateniesi rifuggivano il nome, non volendo essere chia-

[29] Cfr. per esempio MIMNERMO, fr. 9 West, dove il poeta si fa portavoce dell'identità storica dei Colofoni («arrivammo»). Sull'identità degli Ioni cfr. M. CORSARO, *Gli Ioni tra Greci e Persiani: il problema dell'identità ionica nel dibattito culturale e politico del v secolo*, in «Achaemenid History», VI (1991), pp. 41-55, e il suo saggio in questo volume; G. M. ROGERS, *The Sacred Identity of Ephesus. Foundation Myths of a Roman City*, London - New York 1991, pp. 136-51; G. RAGONE, *La Ionia, l'Asia Minore, Cipro*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 903-43.

[30] ERODOTO, 5.69.1; cfr. 5.66.2. Cfr. W. R. CONNOR, *The Ionian era of the Athenian civic identity*, in «Papers of the American Philosophical Society», CXXXVII (1993), pp. 194-206; HALL, *Ethnic Identity* cit., pp. 56-65.

[31] Sull'abbandono delle vesti ioniche cfr. TUCIDIDE, 1.6.3; EUSTAZIO, *ad Iliadem*, 13.685; e la bibliografia citata a nota 14. Al contempo, le donne ateniesi sarebbero invece passate dalla moda ionica alla dorica: cfr. ERODOTO, 5.87.3-88.3; DURIDE DI SAMO, *FGrHist*, 76 F 24. Sul *De aëre* cfr. W. BACKHAUS, *Der Hellenen-Barbaren Gegensatz und die hippokratische Schrift Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, in «Historia», XXV (1976), pp. 170-85; J. A. LÓPEZ FÉREZ, *Los escritos hipocráticos y el nacimiento de la identidad europea*, in H. A. KHAN (a cura di), *The Birth of European Identity; the Europe-Asia Contrast in Greek Thought*, Nottingham 1994, pp. 90-130; HARTOG, *Mémoire* cit., pp. 101-103, 202-3.

mati Ioni, e mi sembra ancora che la maggior parte di loro si vergognino del nome. Queste dodici città invece se ne gloriavano: fondarono per se stesse un santuario cui dettero il nome di Panionio, e decisero che nessuno degli altri Ioni vi partecipasse[32]

L'appartenenza alla stirpe ionica, beninteso, non fu mai rinnegata da Atene: era troppo utile per la propaganda, sia in Asia che in Occidente. Il cinismo di questa propaganda in Sicilia, per esempio, fu pienamente avvertito da Tucidide, quando fa dire a Ermocrate siracusano che gli Ateniesi si prendono cura dei Leontini in quanto calcidesi e loro consanguinei, mentre in Grecia stessa soggiogano i Calcidesi d'Eubea[33]. Ma a parte la propaganda, lo ionismo rimase ad Atene un elemento secondario di identità poliade, sia rispetto alla dottrina dell'autoctonia sia a quella del diritto alla egemonia panellenica.

L'identità ionica sopravvisse piú come stereotipo etico-culturale che come coscienza etnica genuina. Lo stesso accadde nel caso dei Dori. «Zeus dette questa città agli Eraclidi, assieme ai quali, avendo lasciato la ventosa Erineo, *arrivammo* nella vasta isola di Pelope». «Grazie al nostro re Teopompo, l'amato degli dèi, *conquistammo* la vasta Messene», per la quale «i padri dei *nostri* padri» lottarono per venti anni: cosí Tirteo, nell'*Eunomia*[34]. Chi siamo questi «noi»? Siamo i Dori dell'invasione, gli Spartani della prima guerra messenica: con i Dori e gli Spartani del passato si identificano il poeta e il suo pubblico, mezzo millennio dopo la leggendaria invasione e un paio di generazioni dopo la conquista della Messenia. Il «noi» di Tirteo, oltre a esprimere la collettività solidale della *polis* e della sua falange oplitica, serve nei passi citati a enunciare l'identità collettiva con i padri fondatori della stirpe dorica peloponnesiaca in generale e della grandezza spartana in particolare[35] Come si sa, l'archeologia non è ancora riuscita a documentare l'avvento della cultura dorica nel Peloponneso. Non si attribuisce piú ai Dori l'introduzione del ferro o della incinerazione, neppure la distruzione della

[32] ERODOTO, 1.143.2-3 (trad. di V. Antelami). Gli 'Ιάονες dell'*Iliade* 13.685 sono gli Ateniesi; cfr. BACCHILIDE, 17.2-3 e 18.1-2. Solone definiva Atene «la piú antica terra di Ionia» (fr. 4a West). La tradizione sull'antichissima stele di confine tra «'Ιάονες» (= Attica-Megaride) e Peloponneso all'Istmo non è attestata prima del IV secolo (ANDROZIONE, *FGrHist*, 324 F 61a-b, col commento di PH. HARDING, *Androtion and the Atthis*, Oxford 1994, pp. 189-91; cfr. G. DAVERIO ROCCHI, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma 1988, pp. 14-15).

[33] TUCIDIDE, 6.76.2.

[34] TIRTEO, frr. 2, ll. 13-15, e 5 West; cfr. STRABONE, 8.4.10. Sui Dori cfr. in MUSTI (a cura di), *Le origini* cit., soprattutto i contributi di S. Hiller, C. Mossé e H. Van Effenterre. Cfr. anche A. M. SNODGRASS, *I caratteri dell'età oscura nell'area egea*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 195-99. Dori ed Eraclidi: cfr. anche HALL, *Ethnic Identity* cit., pp. 67-100.

[35] Cfr. l'«arrivammo» di Mimnermo, citato a nota 29.

civiltà micenea. Resta il dialetto: la linguistica però non ha ancora idee chiare sul come, perché e quando il dorico si impose nell'Argolide, in Laconia e in Messenia. Per quanto riguarda la tradizione sulle rinomate istituzioni doriche, fonte massima di fierezza etnica, la tripartizione tribale, già nota a Tirteo, è documentata molto avaramente dall'epigrafia di età storica; e nella stessa età storica, le città ritenute universalmente doriche presentano ordinamenti politici ed economici estremamente diversi: basta pensare all'oligarchia terriera spartana e alla «democrazia di pescatori» della sua colonia Taranto, o all'aristocrazia mercantile corinzia e alla sua propaggine siciliota Siracusa, i cui abitanti erano noti come affini nel carattere agli Ateniesi piuttosto che ai loro consanguinei metropolitani. D'altra parte, l'identità dorica resta un dato di fatto incontestabile, sia come atto soggettivo di autocoscienza, sia come stereotipo convenzionale da parte degli altri. In età storica i Dori si distinguevano, oltreché nel loro aspetto esteriore in pace e in guerra e nel loro menú singolare, in certi elementi architettonici, nel dialetto, nel modo musicale dorico, nella festa comune delle Carnee, nel culto di Eracle, nell'ideologia etico-politica che anche gli altri Greci attribuivano ai Dori, spesso idealizzandola. Il modo di vita «dorico» pareva agli altri Greci austero, disciplinato, prode, patriottico. Il tebano Pindaro ammira tutto ciò che è dorico e sottolinea il dorismo di tutto: Sparta colonia dorica, Egina colonia dorica amministrata da un popolo dorico e bagnata dal mare dorico, la lira dorica, la cadenza dorica; e inneggia al dorismo di Etna in Sicilia, dove la libertà istituita dagli dèi vige in conformità alla «regola di Illo» – sul modello dei Lacedemoni, i quali, «da Dori», vogliono sempre persistere negli «ordinamenti di Egimio»[36]. Ben presto, tuttavia, il concetto di dorismo passò a connotare un sistema controverso di valori morali, indipendentemente dall'apparteneza etnica. Nel v secolo, Stesimbroto di Taso, ionico e filoateniese, tratteggiava la fisionomia morale piú «peloponnesiaca» che attica dell'Ateniese filospartano Cimone: un uomo privo di una compiuta educazione liberale, di scioltezza e loquacità attica, ma d'altra parte di grande nobiltà e schiettezza[37] I Dori peloponnesiaci continuavano a giustificare il loro diritto alla terra rifacendosi al mito dell'invasione: ideologia moralmente controversa in età classica. Isocrate, che contribuí col suo *Archidamo* (366 a. C.) al rinnovamento dell'identità spartana dopo la disfatta di Leuttra, precisa da un lato che l'Argolide fu ereditata dai Dori «per pa-

[36] PINDARO, *Olimpiche*, 1.17, 3.5; *Pitiche*, 1.62-5, 8.20; *Nemee*, 3.5, 5.37; *Istmiche*, 2.15-16, 7.12, 8.64; *Peani*, 6.123 Snell; frr. 67 e 191 Snell-Maehler.

[37] STESIMBROTO, *FGrHist*, 107 F 4 (PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 4.5).

rentela» grazie a Perseo, mentre grazie a Eracle Sparta ebbe la Laconia «in dono» e la Messenia per «diritto della lancia». D'altra parte, nel *Panatenaico* (339 a. C.) l'occupazione dorica del Peloponneso diventa un atto di violenza nei riguardi dei legittimi possessori[38] Isocrate ci presenta cioè, in termini giuridico-retorici attici, l'autogiustificazione dorica nell'*Archidamo* e lo stereotipo negativo nel *Panatenaico*. Nella VII epistola platonica, «vivere da Dori» diventa uno slogan etico-politico. L'autore consiglia ai Dionei siracusani di non invitare alla ricolonizzazione della Sicilia gente incapace di vivere la «vita dorica dei padri» e avvezza alla «vita siciliana»; ma poiché egli sapeva di certi Ateniesi pronti a vivere da Dori, evidentemente non è piú l'origine etnica che definisce il dorismo[39] «Qui non ci sono Ioni, né Ellespontii né isolani – genti che a forza di cambiare di volta in volta padroni, ora il Persiano ora qualcun altro, sono sempre schiave – ma Dori liberi che vennero dall'indipendente Peloponneso ad abitare in Sicilia». Cosí Tucidide per bocca di Ermocrate. Ripete lo stesso Gilippo spartano: coloro che sono «Peloponnesiaci e Dori» sono in grado di «vincere e scacciare dalla loro terra degli Ioni, degli isolani e delle masse raccogliticce»[40]. I Dori, nel modo di vedere tucidideo, si ritengono liberi e omogenei, mentre tutti gli altri sono servili e misti: è pressappoco quello che dicevano anche gli Ateniesi di se stessi rispetto agli altri. In certi casi questa retorica etnica si tradusse in prassi. Quando nel 426 a. C. gli Spartani fondarono la colonia peloponnesiaca di Eraclea Trachinia, invitarono ad associarsi anche altri Greci, tranne gli Ioni, gli Achei e qualche altra gente. Il vero motivo era certamente politico-strategico, ma nello stesso anno gli Ateniesi rinnovarono a Delo le antiche feste Panioniche[41]. L'antagonismo etnico fra Dori e Ioni fu sistematicamente sfruttato dalla propaganda ateniese in Sicilia durante la guerra peloponnesiaca; ma nel 424 a. C. Ermocrate proponeva al congresso di Gela la sua famosa dottrina della «Sicilia ai Siciliani», che è forse lo slogan antico piú prossimo all'idea dello stato territoriale quale superamento delle distinzioni etniche[42], e quando nel 413 a. C. si venne allo schieramento definitivo in Sicilia, la «convenienza e necessità» – sono parole di Tucidide – pesarono assai piú dei motivi del «diritto» e del-

[38] Cfr. C. MOSSÉ, *Dori o Spartiati? L'immagine dei Dori negli scrittori greci di epoca classica*, in MUSTI (a cura di), *Le origini* cit., pp. 313-20.

[39] PLATONE, *Epistole*, 7.336c-d.

[40] TUCIDIDE, 6.77.1 e 7.5.4 (trad. di A. Corcella). La sensibilità di Tucidide per il problema etnico è evidente: cfr. per esempio 1.124.1, 5.9.1, 8.25.5.

[41] *Ibid.*, 3.92.5, 3.104.1-6.

[42] *Ibid.*, 6.61.2.

la «consanguineità»[43] Il problema se l'antagonismo fra Dori e Ioni sia frutto di coscienza etnica genuina o mera propaganda è stato variamente trattato negli studi moderni[44]. A prima vista, le «decalcidizzazioni» sistematiche dei Dinomenidi e di Dionisio il Grande in Sicilia si presentano come vere e proprie «ripuliture etniche»; ma se si tiene conto del fatto che i tiranni deportavano in massa le popolazioni calcidesi per insediarle nella dorica Siracusa con pieni diritti di cittadinanza, diventa doveroso ridimensionare il problema. In Sicilia come nell'Italia romana contemporanea la pratica delle annessioni territoriali e dell'estensione della cittadinanza alle popolazioni annesse è un fenomeno che col passar del tempo finisce per erodere il principio dell'etnicità a favore dell'idea dello stato plurietnico. In ogni caso, che senso avesse l'idea di «vivere da Dori» nelle città siciliote del v e iv secolo, città descritte da Tucidide per bocca di Alcibiade come piene di «masse di uomini di provenienza mista e soggette a facili mutamenti e accrescimenti nella composizione della cittadinanza»[45], è ben difficile immaginare, se non come un puro ideale etico-politico. Forse proprio la mancanza, o la crisi, di una coscienza etnica genuina in questo periodo può far comprendere il bisogno e l'utilità degli strombazzamenti demagogici di propaganda.

## 4. *Greci e barbari.*

«Chi erano i Greci?» si domandava John Myres quasi settant'anni fa; e se lo ridomandava l'anno scorso Filippo Cassola nel secondo volume de *I Greci*[46]. Il problema è insomma ancora aperto; ma quello che ci trattiene in queste pagine è un problema totalmente diverso: quello di come, quando e a che scopo i Greci furono «inventati».

L'«invenzione dei Greci», o dell'idea di «grecità»: τὸ Ἑλληνικόν. Un vago sentimento di appartenenza a una comune *Kulturnation* ellenica esisteva indubbiamente sin da alta età arcaica. Tucidide supponeva, com'è noto, che Omero non conoscesse il termine di βάρβαροι perché ai suoi tempi non esisteva ancora il «termine opposto» (ἀντίπαλον

[43] *Ibid.*, 7.57-58; cfr. la sentenza del contemporaneo DEMOCRITO, DK 68[55] B 107.

[44] E. WILL, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecque*, Paris 1956; J. ALTY, *Dorians and Ionians*, in «Journal of Hellenic Studies», CII (1982), pp. 1-14.

[45] TUCIDIDE, 6.17.2.

[46] Cfr. J. L. MYRES, *Who were the Greeks?*, Berkeley 1930; CASSOLA, *Chi erano i Greci?* cit., pp. 5-23.

ὄνομα) di Ἕλληνες[47] – classico esempio di «polarità» nel pensiero scientifico greco. Ma questa volta il grande storico sbagliava. Il termine composto βαρβαρόφωνος presuppone l'esistenza e l'uso della voce semplice βάρβαρος; e i termini Ἑλλάς per la Grecia e Πανέλληνες per «tutti gli Elleni» sono noti a Omero[48]. Ma non c'è solo la terminologia: anche la genealogia dei patriarchi, Doro, Xuto ed Eolo figli di Elleno, è già nota a Esiodo[49]. A parte questo, ad alta età arcaica risalgono l'anfizionia panellenica di Delfi, i giochi olimpici coi loro Ellanodici, e forse anche il divieto di consultare l'oracolo di Olimpia in relazione a guerre di Greci contro Greci[50].

La storiografia del v secolo partiva generalmente dal presupposto che i piú antichi abitanti dell'Ellade fossero invasori barbari. La nozione dell'antichissima Grecia come un «insediamento di barbari» – Asiatici, Fenici, Egizi, Traci e altri – risale con ogni probabilità a Ecateo di Mileto[51]. Erodoto preferí la teoria pelasgica, anch'essa già nota e utilizzata da Ecateo, supponendo che questa popolazione autoctona costituisse il sostrato essenziale della popolazione pre-ellenica in Grecia, e che a un certo momento da esso si fossero separati i futuri Ateniesi, i quali, passando all'uso della lingua greca, divennero Greci[52]. E secondo Tucidide, basterebbe considerare il modo di vita dei barbari del presente per farsi un'idea di quello degli Elleni del passato[53] Agli intellettuali del v secolo, insomma, la «grecità» si presentava come uno stadio di sviluppo linguistico-culturale verificatosi nel loro paese molti secoli innanzi, e immaginato pressappoco sull'esempio delle ellenizzazioni contemporanee nella cerchia periferica mista e nel mondo coloniale. In altri termini, nel modo di vedere degli storici greci, gli Elleni non erano una razza di invasori «arrivata» fatta e compiuta dal di fuori – come voleva il «modello ariano» sette-ottocentesco, riesumato e condannato un decennio fa da

[47] Cfr. *ibid.*, pp. 6-7.

[48] *Iliade*, 2.867 e 2.530. In Omero, Ἕλληνες è sinonimo di Mirmidoni (*ibid.*, 2.684; cfr. APOLLODORO, *FGrHist*, 244 F 200), mentre Πανέλληνες è un etnico complessivo (come Ἀχαιοί ecc.); cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, 528; ARCHILOCO, fr. 88 Tarditi. «Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος»: *Odissea*, 1.344, 4.726, 15.80. Per la «sacra Ellade» cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, 653.

[49] ID., fr. 9 Merkelbach-West.

[50] Cfr. H. BENGTSON, *Xenophon, Hellenika III 2, 21f. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Nationalbewusstsein* (1954), in ID., *Kleine Schriften* cit., pp. 174-77; H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus. Dodona. Olympia. Ammon*, Oxford 1967, pp. 186-87. Anfizionie e identità ellenica: P. LÉVÊQUE, *Anfizionie, comunità, concorsi e santuari panellenici*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 1123 sgg.

[51] ECATEO, *FGrHist*, 1 F 119, citato da STRABONE, 7.7.1. Cfr. ISOCRATE, 10.68, 12.80; e l'aneddoto nella *Vita di Isocrate*, 146-64 Westermann.

[52] ERODOTO, 1.57-58.

[53] TUCIDIDE, 1.6.5-6; cfr. PLATONE, *Repubblica*, 452c; ID., *Cratilo*, 397d; ARISTOTELE, *Politica*, 1268b40, 1295a12.

Martin Bernal[54] – ma una civiltà che «si formò» in Grecia stessa, autodefinendosi (ἀποσχισθέν, «separandosi», è il termine erodoteo) rispetto al resto della popolazione. La dottrina che Greci si nasce, ma anche lo si diventa, è il presupposto logico necessario di questa teoria.

Ma la «nazionalizzazione», o «politicizzazione», della coscienza ellenica è, come si sa, un effetto del conflitto greco-persiano[55] Ce lo preannuncia un noto testo del *Corpus Theognideum*, nel quale l'autore, un Megarese, di fronte alla minaccia dell'esercito persiano, si preoccupa della στάσιν Ἑλλήνων λαοφθόρον, «la discordia tra Elleni distruttrice del popolo», usando il termine στάσις anziché πόλεμος, come se si trattasse di una lotta di fazioni all'interno di uno stato ellenico unitario[56]. Simonide glorificava gli Ateniesi per aver difeso «gli Elleni» a Maratona e ad Artemisio, e tutti i caduti per la libertà dell'«Ellade» – di «tutta l'Ellade», della «vasta Ellade», della «sacra Ellade»; ed elogiò persino le etere che avevano supplicato la loro dea a Corinto, «acropoli degli Elleni», per la salvezza degli Elleni[57]. Simonide usò anche un nuovo titolo: Ἑλλάνων ἀρχαγός, «duce degli Elleni», titolo certamente commissionato dal reggente Pausania, il quale, con poco successo, voleva cosí essere ricordato sulla base del tripode dedicato dagli alleati a Delfi dopo la vittoria di Platea[58]. La «piccola patria» particolare degli Ateniesi, Spartani, Corinzi, Megaresi, non sparisce affatto in questi epigrammi panellenici, ma vi predominano l'Ellade e gli Elleni, e i loro comuni nemici: i Medi, i Persiani, l'Asia. A Simonide risale anche il piú antico parallelismo didattico fra le guerre persiane e la guerra di Troia, nazionalizzata anche questa e trasformata in prototipo di conflitto tra Ellade e Asia[59]

[54] M. BERNAL, *Black Athena. The Afroasianic Roots of Classical Civilization*, I. *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, London 1987 [trad. it. Parma 1991].

[55] Cfr. W. NIPPEL, *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci*, I, Torino 1966, pp. 175-80; alla bibliografia ivi citata si aggiunga: H. DILLER, *Die Hellenen-Barbaren Antithese im Zeitalter der Perserkriege*, in *Grecs et barbares* («Entretiens Hardt», VIII), Genève 1961, pp. 37-68; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le guerre mediche e il sorgere della solidarietà ellenica* (1966), in ID., *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, pp. 20-34; BENGTSON, *Hellenen* cit.; E. LÉVY, *Naissance du concept de barbare*, in «Ktèma», IX (1984), pp. 5-14; SAÏD (a cura di), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ* cit.; CARTLEDGE, *The Greeks* cit., cap. 3; CASSOLA, *Chi erano i Greci?* cit., pp. 21-23; HARTOG, *Mémoire* cit., cap. III; M. MOGGI, *Lo straniero (xenos e barbaros) nella letteratura greca di epoca arcaico-classica*, in «Ricerche storico-bibliche», VIII (1996), pp. 103-16.

[56] TEOGNIDE, 781; per στάσις e πόλεμος cfr. ERODOTO, 8.3.1; PLATONE, *Repubblica*, 470b-d; AMPOLO, *Il sistema* cit., pp. 309 sgg. con la bibliografia nelle note.

[57] Cfr. *Epigrammata Graeca*, a cura di D. Page, Oxford 1975, Simonides VIII, X-XII, XIV, XIX, XXA, XXI-XXIV (cfr. anche ID., *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981). Per la nozione di «acropoli degli Elleni» (Simonides XIV) cfr. PINDARO, fr. 76 Snell-Maehler (Atene Ἑλλάδος ἔρεισμα).

[58] *Epigrammata* cit., Simonides XVII.

[59] Cfr. SIMONIDE, frr. 10-18 West; C. PAVESE, *Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea*, in «Zeitschrift für Epigraphik und Papyrologie», CVII (1995), pp. 1-26. Per studi e bibliografia sul «nuovo Simonide» cfr. «Arethusa», XXIX/2 (1996).

Nei *Persiani* di Eschilo (472 a. C.) l'idea panellenica, e assieme ad essa l'antitesi Ellade/Asia (o Elleni/barbari), è già enfatizzata retoricamente. Nel sogno della regina-madre, la donna greca si ribella, l'asiatica si sottomette: nasce la formula dell'Ellade che sta a libertà come l'Asia sta a schiavitú[60]. Salamina è una vittoria ellenica: in lotta «tutto per tutto» sono i «figli degli Elleni» e la loro patria comune è l'Ellade; ma è la flotta di Atene che primeggia a Salamina come la «lancia dorica» primeggerà a Platea[61]. I *Persiani* spirano un misto di panellenismo, di egemonismo patriottico ateniese e di «orientalismo» *ante litteram*, nel senso usato da Edward Said, ossia di quella visione europea dell'Oriente indolente, effeminato, corrotto e despotico, in antitesi alla virile Ellade quale rappresentante dell'Europa, dell'Occidente e degli imperialismi europei di ogni tempo[62]. Nasce insomma con Eschilo anche la politicizzazione del barbaro[63] L'esigenza di un etnico complessivo per denominare l'alleanza antipersiana si impose nel 481-479 a. C., ma la scelta di «Elleni» per una coalizione di appena una trentina di *poleis* fu una scelta palesemente ideologica, programmatica e propagandistica: gli Elleni degni di questo nome siamo solo «noi», membri della coalizione, ad esclusione di tutti coloro che, volenti o nolenti, hanno scelto il barbaro. Furono insomma i Greci della coalizione a «etnicizzare» un conflitto che, in origine - e dal punto di vista persiano - non aveva anteriormente avuto un significato etnico, come non lo avevano avuto gli altri conflitti annessionistici persiani con la Lidia, la Babilonia o l'Egitto. Fu tuttavia il confronto con una grande civiltà orientale radicalmente diversa a indurre i Greci ad autodefinirsi culturalmente, con maggiore impegno di quanto era stato fatto in età anteriore. L'idea della libertà greca a confronto con l'impero universale persiano - debitamente rilevata negli studi moderni dell'età della guerra fredda[64] - entrò presto nel repertorio retorico attico; ma fu Platone a esprimere retrospettivamente il timore che la conquista persiana dell'Ellade avrebbe livellato culturalmente tutte le comunità greche, in un'amorfa mistione plurietnica di Greci e Greci e di Greci e barbari, come avveniva di fatto nelle satra-

[60] ESCHILO, *Persiani*, 181-99, col recente commento di E. HALL, *Aeschylus. Persians*, Warminster 1996, pp. 123-25.

[61] ESCHILO, *Persiani*, 402-5, 817. Cfr. S. HORNBLOWER, *The Greek World 479-323 B.C.*, London - New York 1983, pp. 9-14.

[62] Cfr. la bibliografia *s.v* «Orientalism» nell'*Oxford Classical Dictionary* (1996³).

[63] Cfr. la bibliografia a nota 55.

[64] Cfr. A. MOMIGLIANO, *Persian Empire and Greek freedom*, in A. RYAN (a cura di), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin* = A. MOMIGLIANO, *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, pp. 61-75.

pie dell'impero sovranazionale persiano, obliterando cioè sia l'identità delle singole *poleis* sia quella della grecità stessa[65]

> Molti e grandi sono gli ostacoli che non ci permetterebbero di far questo [*scil.* di passare al campo di Serse], neanche se lo volessimo. Il primo e maggiore sono le statue e i templi degli dèi incendiati e abbattuti [dai Persiani] ... Poi c'è la grecità (τὸ Ἑλληνικόν), l'essere dello stesso sangue e della stessa lingua, i comuni templi degli dèi, i sacrifici, le usanze affini, cose che sarebbe intollerabile che gli Ateniesi tradissero[66].

Con queste parole, secondo Erodoto, gli Ateniesi del 480/479 a. C. si sarebbero impegnati a rimanere fedeli alla causa antipersiana. Tuttavia, questa definizione famosa (e citata *ad nauseam*) dell'identità ellenica sembra piuttosto un frutto di elaborazione intellettuale maturatosi ad Atene in età cimoniana e poi ribadita, in senso paraetnologico, nei circoli sofisticheggianti di età periclea, ad uso della propaganda egemonistica ateniese. Si noti che in questo passo tre dei quattro ingredienti della «grecità» – la lingua, la religione, le usanze – sono culturali, ossia beni acquisiti e acquisibili attraverso la παίδευσις, l'assimilazione, la conversione: il quarto ingrediente, la consanguineità, ne resta per conseguenza piuttosto menomato.

L'idea panellenica nacque di fronte alla minaccia persiana, fu brevemente adottata dal re spartano Agesilao durante la sua campagna asiatica, risorse ad Atene di fronte alla minaccia macedone prima di essere adottata dai re macedoni stessi, ed ebbe un ultimo rigurgito alla vigilia della guerra lamiaca. Lo scopo era sempre il medesimo: giustificare il diritto di una potenza all'egemonia su tutta l'Ellade in guerre contro nazioni definite «barbare». Fiorí insomma in periodi di crisi e di clima favorevole alla ricezione del suo messaggio. La polarità Elleni/barbari non va quindi considerata esclusivamente come uno «specchio» metodologico, attraverso il quale, osservando il rovescio, il Greco scopre la propria identità: non si può ignorarne la strumentalizzazione politica[67]. Pressoché tutti i generi letterari di età classica trasmettono messaggi panellenici. Pindaro inaugura la moda comparatrice tra le vittorie contro i Persiani in Grecia e la contemporanea vittoria contro i Cartaginesi in Sicilia, facendo eco della propaganda dinomenide e della credenza popolare nel sincronismo di Salamina e Imera[68]. La tragedia «inventa» il

[65] PLATONE, *Leggi*, 692e-693a.

[66] ERODOTO, 8.144.2; cfr. GORGIA, DK 82[76] B 11a, in contesto analogo.

[67] Cfr., in questo senso, M. MOGGI, *Greci e barbari: uomini e no*, in DE FINIS (a cura di), *Civiltà* cit., pp. 40-41. Sull'idea panellenica cfr. S. PERLMAN, *Panhellenism, the polis and imperialism*, in «Historia», XXV (1976), pp. 1-30.

[68] PINDARO, *Pitiche*, 1.75-79 (del 470 a. C.); cfr. ERODOTO, 7.166.

barbaro, Aristofane sogna la rinascita dei bei giorni dell'alleanza di Atene e Sparta contro il barbaro, e la retorica, da Gorgia a Isocrate, tiene in vita l'idea panellenica anche in periodi di latenza, cristallizza la topica e banalizza l'idea[69] La storiografia, a cominciare da Erodoto, propone un'interpretazione delle guerre persiane in chiave panellenica; a Eforo risale la teoria di un'alleanza premeditata tra Serse e Cartagine contro la grecità[70]. E tra i filosofi, Platone contribuisce all'idea dell'«amicizia» naturale tra Greci e Greci, concordando con Isocrate sull'«inimicizia» naturale fra Greci e barbari[71].

A livello politico, l'ideologia panellenica fu un fallimento, sia in età periclea sia in età demostenica. Il fallimento, beninteso, fu dell'ideologia, non della «storia greca» – come sostenevano alcuni insigni storici moderni, imbevuti di dottrine nazionalistiche otto-novecentesche[72]. La «storia greca» certamente mai riuscí a superare il particolarismo della *polis*, perché il progetto di uno stato ellenico unitario non fu mai all'ordine del giorno. Fallí l'ideologia panellenica, sia perché incapace di celare i veri moventi imperialistici che la manipolavano sia perché andava in realtà contro corrente: lo slogan piú fortunato in età classica era quello dell'«autonomia e libertà» delle singole *poleis*. A livello intellettuale, la polarità Elleni/barbari si decostruí: anzi, noi la conosciamo già in stadio di decostruzione[73]. Stabilire le frontiere geografiche dell'Ellade non era un compito agevole. Ellenocentrismo implica *ex definitione* una visione dell'Ellade al centro della terra, circondata da una periferia barbarica. Ma fra centro e periferia passa una fascia intermedia che separa e collega i due mondi, un'area abitata da popolazioni miste, bilingui, ambigue, di definizione culturale incerta, discussa e mutevole: l'Epiro, l'Acarnania, l'Etolia, la Macedonia, la Tracia, Creta, Cipro e il mondo coloniale in Oriente e Occidente, aree frammiste di coloni greci, di indigeni barbari e di popolazioni miste. La dinastia regnante in Macedo-

[69] Cfr. E. HALL, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989; T. LONG, *Barbarians in Greek Comedy*, Carbondale 1986.

[70] EFORO, *FGrHist*, 70 F 186. Cfr. K. MEISTER, *Das persisch-karthagische Bündnis von 481 v. Chr (Bengtson, Staatsverträge II, no. 129)*, in «Historia», XIX (1970), pp. 607-12.

[71] PLATONE, *Repubblica*, 470b-d; ISOCRATE, 4.184, 12.163. Cfr. NIPPEL, *La costruzione* cit., p. 178 e note.

[72] Tra i maggiori, Droysen, Beloch, E. Meyer; in reazione a questa tendenza cfr. H. E. STIER, *Sinn und Grundlagen der griechische Geschichte*, Stuttgart 1945. Cfr. F. W. WALBANK, *The problem of Greek nationality*, in «Phoenix», V (1951), pp. 41-60; BENGTSON, *Hellenen* cit., pp. 165 sgg.; H. SCHAEFER, *Das Problem der griechischen Nationalität* (1955), in *Probleme der alten Geschichte*, Göttingen 1963, pp. 296-306; M. I. FINLEY, *The ancient Greeks and their nation*, in ID., *The Use* cit., pp. 120-33.

[73] Cfr. S. SAÏD, *Grecs et barbares dans les tragédies d'Euripide: la fin des différences?*, in «Ktèma», IX (1984), pp. 27-53; HALL, *Inventing the Barbarian* cit., cap. 5.

nia, a partire da Alessandro I, venne riconosciuta come «ellenica» dagli Ellanodici di Olimpia, formalmente in base alla sua genealogia argiva fittizia, in realtà per considerazioni politiche[74]. Ma il problema riemerse nel IV secolo e venne risolto diversamente dai partiti filo- e antimacedoni della Atene di Eschine e di Demostene. L'esistenza di popolazioni ibride di «semielleni», «semibarbari» ecc. era un dato di fatto noto a chiunque in età classica. Si sapeva di Greci sperduti in Scizia e all'interno dell'impero persiano, divenuti bilingui e imbarbariti, e, d'altra parte, di residui di popolazioni anelleniche sopravvissute in Grecia stessa. A cominciare dai mercenari greci che nel 591 a. C. si riconoscevano come «alloglotti» in un famoso graffito di Abu Simbel, facendo proprio il punto di vista culturale egiziano, e sino all'esule Ovidio, che amaramente si riconosce «barbaro» in Dacia perché incompreso da tutti; dai personaggi persiani di Eschilo che parlano di «barbari» in riferimento a se stessi, e sino a Plauto, traduttore «in barbaro» di commedie greche, i due termini della polarità tradizionale cambiano ruolo[75]. Si fa strada una distinzione fondamentale tra barbari «civili» e barbari «selvaggi». Lo «specchio» etnologico produceva talvolta strane sorprese. Gli Egizi e i Mossineci rappresentavano ambedue il rovescio culturale dei Greci: lo dichiarano esplicitamente Erodoto per i primi e Senofonte per i secondi; ma mentre i primi furono riconosciuti tra i popoli piú civili del mondo, i secondi vennero catalogati tra «i piú barbari» e «i piú lontani» dal modo di vita ellenico[76]. Nasce insomma il bisogno di introdurre un *tertium genus* fra Greci e barbari. «Nessuna donna troiana, greca o barbara» è un modo di dire euripideo per includere tutta l'umanità femminile[77] Roma, città troiana o elleno-troiana secondo gli stori-

[74] Sulle frontiere dell'Ellade e le aree periferiche cfr. P. CABANES, *Frontière et rencontre de civilisations dans la Grèce du Nord-Ouest*, in «Ktèma», IV (1979), pp. 183-97; HALL, *Inventing the Barbarian* cit., pp. 165-72, 178 sgg.; MASARACCHIA, *Greci* cit., pp. 83 sgg; P. DESIDERI, *Eforo e Strabone sui «popoli misti»*, in SORDI (a cura di), *Autocoscienza* cit., pp. 19-31; H.-J. GEHRKE, *La Grecia settentrionale*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 975-94; G. MADDOLI, *L'Occidente, ibid.*, pp. 995-1035; G. R. TSETSKHLADZE, *La colonizzazione greca nell'area del Ponto Eusino, ibid.*, pp. 945-73. Alessandro I a Olimpia: ERODOTO, 5.22.2. Sui concetti di «frontiera» e «confine» nella Grecia antica cfr. DAVERIO ROCCHI, *Frontiera* cit.

[75] Abu Simbel: R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1984², n. 7; cfr. HARTOG, *Mémoire* cit., p. 57; OVIDIO, *Tristia*, 5.10.37; ESCHILO, *Persiani*, 187 (con la nota di H. D. BROADHEAD, *The Persae of Aeschylus*, Cambridge 1960); cfr. ERODOTO, 9.48.4; EURIPIDE, *Ecuba*, 1199-201; ID., *Reso*, 404-5, 833-34; ID., *Troiane*, 764; PLAUTO, *Asinaria*, prol. 10; ID., *Trinummus*, prol. 19; cfr. J. CHR. DUMONT, *Plaute, barbare et heureux de l'être*, in «Ktèma», IX (1984), pp. 69-77.

[76] Egizi: ERODOTO, 2.35-36; Mossineci: SENOFONTE, *Anabasi*, 5.4.34. Cfr. W. NIPPEL, *Griechen, Barbaren und «Wilde»: alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt am Main 1990, pp. 11-29; HARTOG, *Mémoire* cit., pp. 110 sg.

[77] EURIPIDE, *Troiane*, 477-78.

ci greci del V e IV secolo, fu da alcuni considerata barbara e da altri greca. «I Traci vengono chiamati Troiani! Tutti ormai sono la stessa cosa!» esclama un personaggio della *Hydria* di Menandro, piangendo la perdita delle chiare distinzioni di una volta[78].

Si fa strada la distinzione morale tra popoli civili e incivili, a danno del criterio tradizionale dell'etnicità. Il criterio non è piú la natura ma le leggi, diverse ovunque ma valide in assoluto all'interno di ogni cultura. Una vena di relativismo culturale è presente nella letteratura etnografica e nella sofistica di età classica: apertura mentale, che potenzialmente preannunzia l'avvento dell'ellenismo.

[78] MENANDRO, fr. 469 Koch = 404 Körte-Thierfelder.

MAURO CORSARO

# *I Greci d'Asia*

## 1. *Dalla conquista di Ciro alla rivolta ionica.*

L'entrata dell'esercito del re persiano Ciro a Sardi – avvenuta inaspettatamente intorno al 547 a. C. – e la conseguente caduta della monarchia lidia di Creso segnarono per molti versi una svolta epocale negli equilibri geo-politici di tutta l'Asia anteriore. L'arrivo fino alle coste dell'Egeo orientale di una nuova 'grande potenza' metteva infatti in discussione quella complessa rete di relazioni internazionali che era stata costruita nei decenni precedenti[1]. Com'è noto, era stato il lidio Gige il primo che, perseguendo una politica espansionistica anche nei confronti delle città greche della costa, aveva cercato di riempire il vuoto lasciato dal crollo dell'impero frigio in seguito all'invasione cimmeria. Dopo di lui anche altri monarchi mermnadi avevano condotto spedizioni contro le *poleis* greche, pervenendo in taluni casi all'occupazione militare di esse, in altri alla conclusione di trattati di alleanza. È tuttavia probabile che solo con Creso i re di Lidia siano riusciti a esercitare una sorta di stabile 'protettorato' sulle città greche d'Asia: un protettorato che si concretizzava principalmente nel versamento di un tributo al sovrano[2].

Gli Ioni, a differenza dei Greci del continente, avevano dunque conosciuto sin dal VII secolo delle forme di sottomissione a un potere monarchico che tendeva, in un certo senso, a condizionare la loro vita interna. Tuttavia, su un punto è necessario far chiarezza: il potere esercitato dalla monarchia lidia non può essere in alcun modo avvicinato a quello di tipo assoluto proprio della tradizione assiro-babilonese. Nel caso della Lidia, abbiamo a che fare con una monarchia di carattere, per cosí dire, 'feudale' che lascia ampi spazi di autonomia all'organizzazione interna delle città. Ed è proprio perché il potere del suo sovrano non

[1] Sulla caduta di Sardi e sul sistema di alleanze creato da Creso prima della sua sconfitta cfr. ERODOTO, 1.71-91, con le osservazioni di A. R. BURN, *Persia and the Greeks*, London 1984[2], pp. 39-43.

[2] Cfr. C. TALAMO, *Nota sui rapporti fra la Lidia e le città greche d'Asia da Gige a Creso*, in «Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica», XXX (1983), pp. 9-37.

aveva quei caratteri di 'assolutezza' tipici della tradizione assiro-babilonese che l'evoluzione costituzionale delle città ioniche avvenne indipendentemente dal condizionamento esercitato su di esse dalla Lidia. Si potrebbe anzi dire che, piú che essere assorbite all'interno della cultura orientale della 'sovranità assoluta', furono le città ioniche a portare il mondo lidio all'interno della cultura 'aristocratica' della *polis*. Esisteva infatti una koinè culturale greco-lidia - cementata, ad esempio, dalla comune devozione all'Apollo di Delfi o all'Artemide di Efeso - che rendeva, fra l'altro, possibili matrimoni fra esponenti dell'aristocrazia cittadina e membri della famiglia reale mermnade[3]

Dati questi precedenti, non desta meraviglia che il nuovo conquistatore venuto da oriente, oltre a suscitare diffidenza, incutesse anche paura ai Greci d'Asia: stavolta essi avevano a che fare con un avversario i cui comportamenti non erano in alcun modo prevedibili. Ciò spiega anche quel misto di cautela e di diffidenza con cui si mossero nei suoi confronti: dopo aver rifiutato le proposte avanzate dal re persiano pri-

[3] Sul carattere 'feudale' dello stato lidio e sulla koinè culturale che si era creata in Asia Minore fra Greci e non-Greci cfr. S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, Milano 1989², pp. 22-23, 185 sgg.

Figura 1.
Il rogo di Creso. Anfora ateniese a figure rosse di Misone, da Vulci (c. 500 a. C.).

ma della battaglia di Sardi, successivamente gli Ioni furono costretti a inviargli degli ambasciatori per chiedere di diventare suoi sudditi alle stesse condizioni di cui avevano goduto sotto Creso, ricevendo però dal re un netto rifiuto[4]. A questo punto le città – ad eccezione di Mileto, che aveva stretto con Ciro un patto simile a quello concluso in precedenza con Creso – si trovarono nella necessità di iniziare lavori di fortificazione e di chiedere aiuto a Sparta, che era allora la maggior potenza del continente greco. Qualcuno preferí, addirittura, abbandonare l'Asia alla ricerca di luoghi piú sicuri: gli abitanti di Focea si imbarcarono alla volta della Corsica, quelli di Teo partirono per la Tracia[5] Ciro, da lí a poco, fu costretto ad abbandonare l'Asia Minore, lasciando ancora incompiuta l'opera di conquista. Dopo la sua partenza si verificò una rivolta capitanata da un nobile lidio, Pactyes, che aveva ricevuto da Ciro l'incarico di occuparsi della riscossione dei tributi nel territorio conquistato. La rivolta ebbe un carattere essenzialmente lidio e creò qualche problema alle città greche. Esse erano incerte se dar sostegno al ribelle o se, invece, crearsi benemerenze presso Ciro aiutandolo a domare la rivolta. I sacerdoti del santuario dei Branchidi si schierarono dalla parte dei Persiani; altrettanto fece Chio, che alla fine consegnò Pactyes al generale Mazare in cambio del possesso della città di Atarneo[6]. Ma anche se alcune città cominciavano a entrare nell'orbita persiana, fu necessaria una nuova campagna militare perché le *poleis* greche d'Asia fossero definitivamente sottomesse. E, dopo di esse, la sottomissione toccò pure con la forza a quei popoli che, insieme ai Greci, partecipavano a quella koinè culturale di cui si è parlato in precedenza, vale a dire a Cari e Lici[7]

Sull'organizzazione amministrativa data da Ciro al regno di Lidia, alla conclusione delle campagne militari, sappiamo ben poco. Non si può certo considerare un satrapo quel Tabalo che fu nominato comandante della guarnigione persiana stanziata a Sardi, prima che la maggior parte dell'Asia Minore fosse ancora sotto il dominio persiano. Il primo satrapo di Sardi fu dunque quell'Orete che, nominato ὕπαρχος da Ciro e pur essendosi fatto promotore di una ribellione al potere centrale, era

[4] ERODOTO, 1.141.1.

[5] *Ibid.*, 1.164-5, 1.168.

[6] Sulla rivolta 'lidia' di Pactyes e sui rapporti tra rivoltosi e città greche cfr. T. S. BROWN, *Aristodicides of Cyme and the Branchidae*, in «American Journal of Philology», XCIX (1978), pp. 64-78, anche se, diversamente da Brown, ritengo che a Pactyes fosse stato affidato il compito di 'amministrare' e non di 'trasportare' l'oro di Creso.

[7] Cfr. L. BOFFO, *La conquista persiana delle città greche d'Asia Minore*, in «Memorie della Classe di Scienze morali e storiche dell'Accademia dei Lincei», serie 8, XXVI (1983), pp. 32 sgg.

ancora al suo posto all'epoca di Dario[8]. Accanto a quella di Sardi esisteva, probabilmente già a quest'epoca, un'altra satrapia (quella della Frigia ellespontica), che aveva il suo centro nella città di Dascilio e alla cui testa fu posto Mitrobate[9] Per quel che riguarda le città ioniche, non pare che Ciro si sia intromesso con particolare durezza nella loro vita interna, cosí come esse avevano temuto. Sappiamo soltanto che impose un tiranno a Cuma, favorí l'affermazione di un altro tiranno a Colofone e fece dono di Cizico a un tal Pitarco, che successivamente ne divenne signore assoluto[10].

Quanto poi al suo successore Cambise (che non ha lasciato di sé una buona immagine nella tradizione greca), è ben noto che le sue attività furono principalmente rivolte alla conquista dell'Egitto. Quando nel 526 iniziò la sua spedizione contro il regno di Amasi, egli aveva con sé anche truppe ioniche ed eoliche. E si trattava probabilmente di contingenti militari che le città greche erano obbligate a fornire al Gran Re quale parte del loro tributo[11]. Nella parte finale del suo regno (intorno al 523), comincia a manifestarsi per la prima volta quella che poi diventerà quasi una caratteristica 'strutturale' del dominio persiano in Asia Minore, vale a dire, da un lato, il contrasto fra i due centri satrapici di Sardi e Dascilio per la preminenza nella regione, e, dall'altro, una tendenza 'autonomistica' dei satrapi nei confronti del potere centrale. A quest'epoca inizia, infatti, la rivolta di Orete: una rivolta che è, per molti aspetti, emblematica del modo in cui si articolano i rapporti tra Gran Re e poteri periferici nell'impero. A quel che dice Erodoto, alle origini dell'atteggiamento eccessivamente 'autonomistico' del satrapo di Sardi ci sarebbe stato infatti un alterco con l'ὕπαρχος di Dascilio, Mitrobate, il quale lo aveva accusato di non aver fatto nulla per aggiungere ai territori del re anche l'isola di Samo, che allora era governata da un tiranno, Policrate, il quale – agli occhi dei Persiani – aveva eccessive velleità talassocratiche. Orete quindi, dopo aver teso una trappola al tiranno samio, e approfittando anche dei torbidi che scoppiarono dopo la morte di Cambise, tentò di rendersi progressivamente indipendente dal governo centrale per ricostruire, in un qualche modo, i vecchi confini del

[8] ERODOTO, 3.120.

[9] Sul fatto che Mitrobate debba esser considerato un satrapo cfr. P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996, pp. 75-76. Diversa è l'opinione di T. PETIT, *Satrapes et satrapies dans l'empire achéménide de Cyrus le Grand à Xerxès Ier*, Paris 1990, pp. 181-86.

[10] Cfr. M. M. AUSTIN, *Greek tyrants and the Persians, 546-479 B.C.*, in «Classical Quarterly», XL (1990), pp. 295-97.

[11] Sui contingenti ionici ed eolici che seguirono Cambise cfr. ERODOTO, 2.1.1, 3.1.1. Sul τέλος στρατηίης quale parte del tributo delle città greche cfr. ERODOTO, 3.67.3, con le osservazioni di O. MURRAY, *'O ἀρχαῖος δασμός*, in «Historia», XV (1966), p. 153.

regno di Lidia. Ma la sua ribellione (che all'apparenza si presenta come il risultato di un contrasto all'interno della classe dirigente persiana) non pare aver in alcun modo interessato le città greche della fascia costiera. E, in effetti, tutto si risolse grazie a uno stratagemma di Dario reso possibile dalla fedeltà nei suoi confronti di quei δορυφόροι persiani che formavano la guardia del corpo del satrapo[12].

Se, comunque, nei primi anni di governo persiano non si hanno tracce di movimenti di ribellione che coinvolgano la popolazione ionica, la situazione cominciò a cambiare con l'ascesa al trono di Dario: un'ascesa che, segnando in un certo senso la fine della prima fase espansionistica dell'impero, diede inizio a una sua nuova fase di consolidamento. Dario appare, infatti, come il re 'riformatore' per eccellenza: a lui si devono, innanzi tutto, la cosiddetta 'riforma fiscale' e, in stretta connessione con essa, anche una riforma della moneta e dell'amministrazione satrapica. Fu Dario a istituire – agli inizi del suo regno – venti νομοί, a capo di ognuno dei quali pose un satrapo cui dovevano essere versati i

[12] ERODOTO, 3.120-28. Sulla rivolta di Orete cfr. J. M. BALCER, *Herodotus & Bisitun. Problems in Ancient Historiography*, Stuttgart 1987, pp. 146 sgg.

Figura 2.
Corteo dei tributi (particolare della delegazione dei Parti o dei Battriani). Dal rilievo dell'*apadāna* di Persepoli (inizi del v secolo a. C.).

tributi dai vari popoli dell'impero. Secondo Erodoto, la novità introdotta dal re consisteva soprattutto nel fatto che, per la prima volta, furono imposti dei tributi fissi, mentre prima – al tempo di Ciro e di Cambise – si versavano semplicemente doni[13] Ciò vuol dire, in altri termini, che Dario perseguí una politica di razionalizzazione tributaria che, mettendo fine al precedente sistema dei doni, presupponeva anche una valutazione razionale della grandezza e della varietà delle risorse dei singoli νομοί dell'impero. Si potrebbe anche pensare che i satrapi persiani (cui era affidato il compito della riscossione del φόρος) usassero come generale unità di misura la parasanga e che per ciascuna parasanga di terreno pretendessero una determinata somma[14]. Ma non è escluso che a questo criterio generale che teneva conto, in primo luogo, dell'estensione di un territorio si aggiungesse anche una valutazione piú specifica delle singole entrate di una determinata località, una valutazione che era affidata probabilmente ai funzionari locali[15]

È dunque probabile che proprio sotto un sovrano a un tempo innovatore e accentratore come Dario gli Ioni abbiano cominciato ad avvertire con maggior forza l'incombere su di loro della presenza persiana. A questo proposito non bisogna dimenticare che, proprio all'epoca di Dario, iniziò un periodo di stretta collaborazione fra potere persiano ed élite greche o grecizzate dell'Asia Minore. Su impulso del re persiano partí infatti la spedizione di Scilace di Carianda per accertare dove sboccassero in mare le acque dell'Indo, mentre, sempre per volontà di Dario, un'altra spedizione navale, guidata dal medico crotoniate Democede, fu inviata a esplorare le regioni costiere della Grecia[16].

Ma l'evento che segnò il momento piú alto di collaborazione fra mondo ionico e potere imperiale fu, senza alcun dubbio, la spedizione condotta da Dario contro gli Sciti nel territorio europeo[17]. Si deve, innanzi tutto, a un architetto samio, Mandrocle, la costruzione di quel pon-

[13] ERODOTO, 3.89-96; cfr. BRIANT, *Histoire* cit., pp. 339-443. Sulla riforma monetaria cfr. I. CARRADICE, *The 'regal' coinage of the Persian Empire*, in ID. (a cura di), *Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empires*, Oxford 1987, pp. 73-93.

[14] Cfr. R. DESCAT, *Mnésimachos, Hérodote et le système tributaire achéménide*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), p. 106.

[15] Cfr. M. CORSARO, *Autonomia cittadina e fiscalità regia: le città greche d'Asia nel sistema tributario achemenide*, in P. BRIANT e C. HERRENSCHMIDT (a cura di), *Le tribut dans l'empire perse*, Paris 1989, p. 65.

[16] Su Scilace: ERODOTO, 4.44; su Democede: ERODOTO, 3.135. Sugli aspetti 'imperialistici' di queste spedizioni cfr. V. MARTIN, *La politique des Achéménides. L'exploration prélude de la conquête*, in «Museum Helveticum», XXII (1965), pp. 38-48.

[17] Sulla data della spedizione, che è da porre tra il 514 e il 511, cfr. A. S. SHABAZI, *Darius in Scythia and Scythians in Persepolis*, in «Archäologische Mitteilungen aus Iran», XV (1982), pp. 233-35.

te di barche sul Bosforo che permise al Gran Re di traghettare il suo esercito in Europa. Inoltre, le truppe ioniche si rivelarono essenziali alla conduzione della guerra: erano infatti Ioni, Eoli ed Ellespontini coloro che stavano alla guida della flotta persiana inviata nel Ponto Eusino, mentre a tiranni ionici fu affidata la guardia del ponte sull'Istro[18]. Nel corso della spedizione, infine, ebbero modo di consolidarsi ulteriormente quelle relazioni personali che già esistevano fra i leader di alcune città ioniche e il sovrano persiano. Come si è detto, è proprio con Dario (che può a ragione considerarsi il vero 'creatore' dell'impero) che il potere persiano tenta di esercitare forme di piú stretto controllo sulle città greche d'Asia Minore. In particolare, i Persiani (i quali avevano all'inizio scarsa comprensione dei meccanismi politico-sociali che regolavano la vita delle comunità greche)[19] cercavano di impostare i rapporti con le *poleis* secondo il principio ad essi piú consueto della creazione di un legame di fedeltà personale fra il re e i capi locali. E anche da ciò deriva quella notevole diffusione di tiranni che troviamo nelle città ioniche all'epoca di Dario, tiranni il cui potere, in ultima istanza, si basava sull'appoggio ad essi concesso dal Gran Re. Da questo punto di vista è estremamente significativo il ragionamento che Erodoto mette in bocca al milesio Istieo in risposta alla proposta avanzata dagli Sciti che gli Ioni – per impedire la ritirata di Dario – distruggessero il ponte sull'Istro: « i tiranni ionici – sostiene Istieo opponendo un rifiuto alla richiesta scita – governano dappertutto grazie a Dario; e se la potenza di Dario fosse annientata, nessuno di essi sarebbe in grado di imporre da solo la propria autorità in ciascuna città, in quanto esse preferirebbero farsi governare democraticamente, piuttosto che essere dominate da un tiranno»[20]. Del resto, anche il modo in cui il fratello di Policrate di Samo, Silosonte, era riuscito a ritornare al potere nella sua isola – grazie appunto al legame personale che casualmente aveva stretto con Dario quando egli non era ancora re – è sufficiente a farci comprendere come i Persiani, nello stabilire rapporti con le città greche, preferissero far ricorso soprattutto a relazioni di carattere personale con membri delle famiglie aristocratiche[21].

[18] Su Mandrocle: ERODOTO, 4.87-88; sui Greci d'Asia nella flotta persiana: *ibid.*, 4.89; sui tiranni ionici all'Istro: *ibid.*, 4.97-98.

[19] Cfr. C. HERRENSCHMIDT, *L'empire perse achéménide*, in M. DUVERGER (a cura di), *Le concept d'empire*, Paris 1980, p. 93.

[20] ERODOTO, 4.137.

[21] *Ibid.*, 3.139-49. Circa il fatto che il rapporto di carattere personale che si instaurava tra Gran Re e aristocratici avesse un precedente nelle relazioni di ξενία tipiche del mondo greco arcaico cfr. G. HERMAN, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987.

Questa tendenza accentratrice, tipica dell'epoca di Dario, se da una parte poteva attirare nell'ambito persiano una parte delle aristocrazie cittadine, dall'altra, favorendo l'affermarsi di tirannidi, creava anche, al loro interno, profondi malumori. L'esistenza di questi malumori nel mondo ionico ci spinge ad affrontare il problema del perché sia scoppiata la rivolta ionica. Come si sa, gli studiosi hanno avanzato sulla questione ipotesi contrastanti: alcuni pensano che le sue origini vadano cercate in motivi economici e commerciali, altri hanno invece posto l'accento sulle cause politiche[22]. Erodoto riteneva che alla sua base ci fosse l'eccessiva ambizione dei tiranni greci che governavano la città di Mileto (l'uno, Istieo, che si trovava a Susa presso il Gran Re, e l'altro, Aristagora, che ne era il luogotenente nella città). Si trattava, ancora una volta, del tentativo di un ὕπαρχος di mettersi in mostra e di crearsi benemerenze estendendo l'impero persiano nell'area delle Cicladi. Ma il fallimento del tentativo di riportare a Nasso gli esuli aristocratici spinse Aristagora a ribellarsi per evitare la punizione di Dario. La sua ribellione trovò un terreno fertile: dopo che nell'estate del 499 fu instaurata a Mileto l'isonomia, anche nelle altre città furono cacciati i tiranni e furono instaurati governi isonomici[23] Aristagora cercò, naturalmente, aiuto nella madrepatria, ma riuscí soltanto a ottenere che Atene inviasse venti navi e che Eretria ne inviasse altre cinque. In un primo momento i ribelli Ioni riportarono qualche successo occupando Sardi e riuscendo a far estendere la rivolta, oltre che ai Greci di Cipro, anche a quei popoli non greci dell'Asia Minore (come i Cari) che ruotavano attorno al mondo ionico, ma è anche significativo che non siano riusciti a coinvolgere i Lici. Tuttavia, alla lunga, la rivolta – senza un valido sostegno da parte dei Greci della madrepatria – era destinata al fallimento: e un valido sostegno o fu sin dal principio negato, come fece Sparta, o fu troppo debole, come fece Atene, che già nel 498 richiamò indietro le sue navi. A partire quindi dal 497 i Persiani ricominciarono a recuperare le posizioni perdute, riconquistando prima Cipro e poi l'area ellespontica, e costringendo infine Aristagora alla fuga in Tracia. Il conflitto durò, tuttavia, ancora qualche anno, per concludersi solo nel 494 con l'assedio e la presa di Mileto dopo che la flotta ionica era stata sconfitta a Lade. La città, che era stata il simbolo dell'insurrezione, fu duramente punita: la sua popolazione fu deportata in una città del Golfo Persico, il santuario di Didima depredato e dato alle fiamme, il suo ter-

[22] Per una messa a punto cfr. P. TOZZI, *La rivolta ionica*, Pisa 1978, pp. 114 sgg.; O. MURRAY, *The Ionian revolt*, in *CAH*², IV (1988), pp. 461-90.

[23] ERODOTO, 5.34-37.

ritorio in parte occupato dai Persiani e in parte dato in possesso ai Cari di Pedasa[24].

Come si diceva in precedenza, non è facile capire i motivi che stanno alle origini di una rivolta che, per certi versi, sembra scoppiare all'improvviso (non si dimentichi infatti che le città ioniche non avevano preso parte a quella nutrita serie di ribellioni che avevano fatto seguito alla morte di Cambise). Fra le varie interpretazioni, la piú persuasiva è, a mio avviso, quella che ne vede la causa principale nel profondo disagio che colpí le città ioniche allorché furono inserite nel sistema satrapico persiano. Senza dubbio, le riforme di Dario avevano limitato l'autonomia delle città ioniche: un'autonomia che fino a Cambise non era stata ancora intaccata in profondità. E ciò può, del resto, spiegare il comportamento tenuto dai Persiani nel periodo successivo alla rivolta. Da una parte, infatti, il satrapo di Sardi costrinse le *poleis* ioniche ad accordarsi affinché rimettessero ai tribunali ogni eventuale contesa che in-

[24] *Ibid.*, 6.19-20.

Figura 3.
Scena dal Vaso dei Persiani. Cratere a volute apulo del Pittore di Dario (c. 330 a. C.).

sorgesse tra di loro e, avendo fatto misurare il loro territorio in parasanghe, reimpose a ciascuna di esse il tributo (un tributo che rimase all'incirca identico al precedente)[25] Dall'altra, il generale persiano Mardonio, giunto in Ionia, depose i tiranni (che, cacciati all'epoca della rivolta, speravano ora di essere reinstallati al potere) e restaurò nelle città dei 'regimi democratici' (δημοκρατίαι). La veridicità di questa notizia è stata talora messa in dubbio, tuttavia ritengo che essa vada sostanzialmente accettata. Quando Erodoto parla, come nel nostro caso, di δημοκρατία, egli vuole indicare genericamente un tipo di governo che si contrappone, per il suo carattere isonomico, a quello tirannico[26]. A ciò si può aggiungere quel che apprendiamo da un passo di Diodoro, e cioè che, nello stesso tempo, il satrapo Artaferne restituí alle città le proprie leggi[27] In altri termini, le due notizie (quella di Erodoto e quella di Diodoro) concordano nel testimoniarci che era finita la stagione delle intromissioni nella vita interna delle *poleis* greche: dopo il conflitto col Gran Re, ai Greci era ora permesso di vivere secondo il principio dell'autonomia. Il centralismo imperiale veniva in un certo senso temperato dal riconoscimento di ampie autonomie locali: e questa resterà, entro certi limiti, una caratteristica dell'impero persiano fino alla sua fine. In tal modo dunque, mescolando cioè forme di autoritarismo imperiale a concessioni di autonomia locale, Dario pensava di risolvere i problemi che aveva posto, con una rivolta durata circa sei anni, l'estrema periferia occidentale del suo impero. È, d'altro canto, ben noto che l'impero persiano, pur avendo praticato in taluni casi una politica fortemente repressiva, era in genere rispettoso delle culture locali e non tentò mai di imporre ai sudditi un proprio modello politico, culturale o religioso. È significativo, per quel che riguarda il mondo ionico, quel che leggiamo nella lettera di Dario a Gadata, dove appunto il re mostra grande rispetto per Apollo e per i suoi sacerdoti e difende i privilegi del tempio di Magnesia sul Meandro dai soprusi dei funzionari statali[28].

[25] *Ibid.*, 6.42-43. Sulla regolamentazione dei rapporti fra le città ioniche cfr. S. CATALDI, *Symbolai e relazioni fra le città greche nel V secolo a. C.*, Pisa 1983, pp. 1-15. Sulla reimposizione del tributo cfr. J. A. S. EVANS, *The settlement of Artaphrenes*, in «Classical Philology», LXXI (1976), pp. 344-48.

[26] Cfr. R. SEALEY, *The origins of demokratia*, in «California Studies in Classical Antiquity», VI (1973), pp. 274-77.

[27] DIODORO SICULO, 10.23.4. Sulla legittimazione delle leggi cittadine quali leggi imperiali cfr. P. FREI, *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Perserreich*, in P. FREI e P. KOCH (a cura di), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Göttingen 1984, pp. 16-18.

[28] R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1984[2],

## 2. *Dalla spedizione di Dati alla caduta dell'ἀρχή ateniese.*

Dopo il periodo di contrasto, gli Ioni ritornarono dunque a far parte della compagine imperiale e furono coinvolti anche in azioni militari condotte dai Persiani contro il mondo greco. Navi ioniche facevano parte della flotta che nel 490 il medo Dati fece salpare alla volta di Eretria e di Atene per punirle dell'aiuto prestato a Mileto in precedenza. Non c'è tuttavia alcuna menzione di una partecipazione di truppe ioniche alla battaglia di Maratona, che in qualche modo concluse questa 'spedizione punitiva'. Massiccia risulta la presenza di navi di Greci d'Asia nella flotta persiana che nel 480 prese il largo alla volta della Grecia. A dire il vero, non mancano nemmeno, nel racconto erodoteo, gli accenni a una certa diffidenza persiana nei confronti di uomini che dovevano combattere contro i loro 'consanguinei' Ma, nella battaglia dell'Artemisio, solo un greco, Antidoro di Lemno, ebbe il coraggio di abbandonare la flotta persiana e, nella battaglia di Salamina, solo una trireme passò dalla parte dei Greci, mentre invece i comandanti sami si distinsero a tal punto nei combattimenti da meritare elogi e ricompense da parte del re[29]. Solo dopo le sconfitte a Salamina e a Platea divenne piú marcato il distacco degli Ioni dai Persiani: a Micale, dopo che il comandante greco Leotichide aveva rivolto agli Ioni un appello all'insubordinazione, Sami e Milesi furono tenuti in disparte in quanto considerati inaffidabili. Dopo Micale, i confederati greci, riunitisi a Samo, affrontarono la questione del destino della Ionia, dal momento che si rendevano conto di come la presenza di popolazione di origine greca in terra d'Asia costituisse un motivo di attrito permanente con l'impero persiano. I Peloponnesiaci proposero addirittura di abbandonare la Ionia ai barbari trasferendone la popolazione sul continente greco al posto di quei popoli che avevano collaborato coi Persiani. Si trattava di un'ulteriore manifestazione di quell'atteggiamento isolazionistico spartano che era già apparso in precedenti occasioni (ad esempio, durante la rivolta ionica). Ben diversa era invece la posizione ateniese: essi si opposero infatti risolutamente ad ogni tentativo di abbandonare gli Ioni a se stessi e accolsero i Sami, i Chii, i Lesbi e gli altri isolani nell'alleanza greca[30]

[29] ERODOTO, 8.11, 8.82, 8.85.

[30] *Ibid.*, 9.106; DIODORO SICULO, 11.37. Cfr. M. CORSARO, *Gli Ioni tra Greci e Persiani: il problema dell'identità ionica nel dibattito culturale e politico del v secolo*, in H. SANCISI-WEERDENBURG e A. KUHRT (a cura di), *Achaemenid History*, VI. *Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire*, Leiden 1991, pp. 46-47; C. RACCUIA, *Sul consiglio di Samo (479 a. C.): considerazioni storiche e storiografiche*, in «Messana», n.s., I (1990), pp. 71-106.

È a partire da questo momento che comincia a prender forma quella lega delio-attica che avrà un'importanza fondamentale nella storia del mondo ionico del v secolo a. C. La riluttanza lacedemone a impegnarsi in stabili azioni militari al di fuori del Peloponneso spinse infatti gli Ioni a cercare l'appoggio ateniese, che non tardò a venire. Dopo Micale, la guerra con la Persia non era ancora finita, ed era anzi necessario difendere i Greci d'Asia da possibili nuovi attacchi persiani. In tal modo, quella συμμαχία costituita per fronteggiare le truppe di Serse si trasformò in parte in qualcosa di differente. Lo scopo dell'alleanza rimase sempre quello di condurre la guerra contro la Persia, ma la nuova lega (che aveva ora il suo centro nell'isola di Delo) si organizzava su basi rinnovate soprattutto dal punto di vista finanziario e, sia per la spinta degli alleati che per propria iniziativa, trovava in Atene la sua guida. Non è facile stabilire quali e quante città ioniche siano entrate a far parte della lega sin dagli inizi della sua costituzione. È probabile tuttavia che, oltre a Samo, Chio e Lesbo e agli altri isolani (menzionati esplicitamente da Erodoto), anche un certo numero di città greche d'Asia vi abbia fatto parte sin dalla sua fondazione. Quel che è certo è che, nel ventennio successivo, il loro numero si accrebbe enormemente[31]. Attorno al 476 Cimone occupò Bisanzio (città di grande importanza strategica) e successivamente Eione e Sciro anche con l'aiuto di navi ioniche; qualche anno piú tardi condusse un'altra spedizione navale contro le città costiere della Caria e della Licia per liberarle dalla presenza persiana. E, con la sconfitta inflitta ai Persiani presso l'Eurimedonte, l'uomo politico ateniese creò i presupposti perché le comunità licie e carie entrassero in massa nella lega[32].

I caratteri della nuova organizzazione antipersiana furono definiti dall'ateniese Aristide già nel 478/477. Dal punto di vista finanziario, i contribuenti erano di due tipi differenti: quelli che fornivano navi e quelli che versavano un tributo in denaro. Alla prima categoria appartenevano le isole piú importanti (Samo, Chio, Lesbo), alla seconda le altre comunità. Secondo Aristotele, l'imposizione del tributo fu fatta piuttosto velocemente: essa si concluse, infatti, solo due anni dopo la battaglia di Salamina, nel 478[33] Ciò sembra contrastare con quel che leggiamo in Plutarco, e cioè che gli alleati, desiderando che le loro città fossero tassate in maniera proporzionale alle risorse di cui disponevano, chiesero agli Ateniesi di affidare ad Aristide il compito di ispezionare i

[31] P. J. RHODES, *The Delian League to 449 B.C.*, in *CAH²*, V (1992), pp. 34-36.

[32] DIODORO SICULO, 11.60; PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 12-13.

[33] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 23.5.

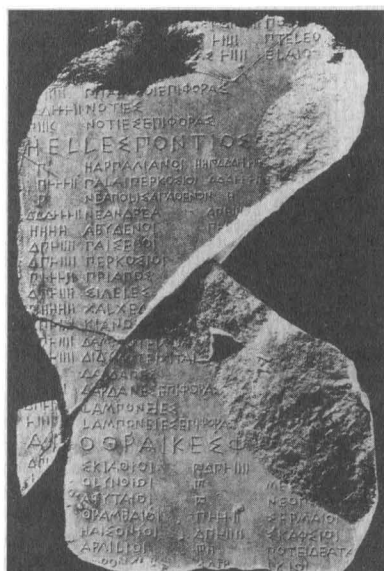
vari paesi, di rendersi conto delle loro entrate e di stabilire le rispettive quote del tributo in base alla potenza economica di ciascuno[34]. Dal momento che operazioni di tal genere avrebbero richiesto una quantità di tempo ben superiore ai due anni di cui parla Aristotele, non è da escludere che Aristide, per portare a termine il suo incarico, abbia utilizzato i risultati della misurazione del territorio ionico compiuta da Artaferne alla fine della rivolta (risultati che, probabilmente, erano conservati sia negli archivi satrapici sia in quelli delle *poleis* interessate)[35]

Dal punto di vista piú strettamente politico-istituzionale, non risulta in alcun modo che la situazione delle città ioniche, nel passaggio dall'impero persiano alla lega delio-attica, sia radicalmente cambiata. Quel che appare certo è che – nonostante la precoce presenza a Chio, già nel VI secolo, di una δημοσίη βουλή o di un δήμαρχος[36] – la loro vita

[34] PLUTARCO, *Vita di Aristide*, 24.

[35] H. T. WALLINGA, *Persian tribute and Delian tribute*, in BRIANT e HERRENSCHMIDT (a cura di), *Le tribut* cit., pp. 173-81.

[36] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., n. 8, datata in genere dagli studiosi tra il 575 e

Figura 4.
Frammento della lista delle sessagesime dei tributi per l'anno 440/439, Atene.

istituzionale era fortemente impregnata da motivi di tradizionalismo aristocratico. A Mileto, nel periodo che va all'incirca dal 580 al 520, si verificò una στάσις in cui si scontrarono i proprietari terrieri con i lavoratori manuali (di origine non greca) che vivevano nel territorio cittadino. A questo conflitto mise fine un arbitrato dei Pari, il quale assegnò il governo della città all'aristocrazia fondiaria: un'aristocrazia che trovava ora nuovo sostegno nel potere persiano[37] Un identico discorso può farsi a proposito di Efeso, città in cui la vita politica era in mano a famiglie aristocratiche che coltivavano la propria εὐγένεια e riuscivano a conservare notevoli privilegi di carattere politico e cultuale[38]. Questa tendenza aristocratica delle città ioniche può, inoltre, essere stata favorita, come si è detto, dall'interesse del Gran Re ad avere a che fare non tanto con assemblee cittadine quanto con capi politici che stringessero con lui legami di dipendenza personale e si assumessero nei suoi confronti precise responsabilità. Non è escluso che qualcosa, nel quadro qui appena delineato, sia cambiato con l'instaurazione delle δημοκρατίαι volute dai Persiani alla fine della rivolta ionica, ma tutto lascia pensare che alle *poleis* sia stata concessa semplicemente maggiore autonomia nella gestione dei propri affari interni.

A questo punto si pone il problema di capire che cosa abbia significato per le città greche d'Asia l'adesione alla lega delio-attica (una lega che a poco a poco fu sempre piú dominata dalla 'democratica' Atene). Significò forse un cambiamento radicale o, comunque, di rilievo nella loro vita interna? A quel che pare, a questa domanda si deve dare una risposta negativa: gli Ateniesi non richiesero o pretesero immediatamente dagli alleati un 'allineamento ideologico' sulle loro posizioni. Non v'è dubbio, infatti, che importanti città ioniche abbiano continuato ad essere rette da governi aristocratici anche all'epoca del dominio ateniese. L'esempio piú eclatante è forse quello di Mileto, la città 'martire' della rivolta ionica, dove ancora alla metà del v secolo era in vigore la vecchia magistratura dei pritani e dove il governo rimase aristocratico anche dopo il primo intervento ateniese, testimoniato dalle ξυγγραφαί

il 550 a. C. Cfr. C. AMPOLO, *La BOULH DHMOSIH: un consiglio «popolare»?*, in «La Parola del Passato», XXXVIII (1983), pp. 401-16.

[37] Sull'arbitrato pario: ERODOTO, 5.29. Sulla lotta fra proprietari fondiari e lavoratori manuali (i Γέργιθες): ATENEO, 12.523f-524b = ERACLIDE PONTICO, fr. 50 Wehrli. Cfr. N. ROBERTSON, *Government and society at Miletus, 525-442 B.C.*, in «Phoenix», XLI (1987), pp. 374-75.

[38] Sul carattere aristocratico della vita politica ionica ha insistito MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente* cit., pp. 220 sgg. Sugli aspetti 'feudali' di Teo cfr. D. W. S. HUNT, *Feudal survivals in Ionia*, in «Journal of Hellenic Studies», LXVII (1947), pp. 68-76. Si veda, da ultimo, anche F. RUZÉ, *Le style ionien dans la vie politique archaïque*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), pp. 157-67.

concluse probabilmente verso il 450/449[39] Quel che per molti versi colpisce è che, pur avendo gli Ateniesi inviato a Mileto, dopo la prima rivolta, cinque arconti, una guarnigione di soldati e degli ἐπίσκοποι per tenere sotto controllo la città, abbiano per il resto lasciato immutata la costituzione aristocratica della città, che fu invece trasformata in senso democratico solo dopo una seconda sollevazione avvenuta alla fine degli anni 450[40]. Un ulteriore esempio della tolleranza ateniese nei confronti dei regimi aristocratici esistenti nelle città della lega è costituito dal caso di Samo. Nell'isola infatti, che occupava una posizione di grande rilievo all'interno dell'alleanza, gli aristocratici dominarono indisturbati per quasi quarant'anni, senza che gli Ateniesi abbiano mai avuto nulla da ridire. Non è da escludere, inoltre, che anche dopo la rivolta del 440/439 sia rimasta in piedi a Samo una sorta di governo oligarchico strettamente controllato da Atene[41]. Anche l'isola di Chio (in cui pur si erano manifestati precoci segni di 'democrazia') aveva nel v secolo un governo sí democratico, ma di una democrazia temperata e, in ogni caso, tale da richiamare alla mente a Tucidide, piú d'ogni altra, la costituzione spartana[42].

Gli Ateniesi, dunque, non perseguirono (come pure talora si è pensato) una politica di omogeneizzazione forzata degli alleati alla loro costituzione democratica, soprattutto finché essi si mantenevano fedeli all'alleanza. Se mai, si era creata una contraddizione di fondo fra il motivo per cui la lega era stata in origine costituita (vale a dire la lotta contro i Persiani) e i suoi successivi sviluppi: man mano che, col rafforzarsi e il crescere della lega, il pericolo persiano si allontanava, le città d'Asia, sentendosi piú tranquille, volevano conquistarsi maggiori spazi di autonomia rispetto ad Atene. Quest'ultima invece, proprio rafforzando ed estendendo la lega e soprattutto controllandola sempre piú dal punto di vista finanziario, la trasformava a poco a poco in un proprio dominio (ἀρχή)[43] Le rivolte al dominio ateniese non tardarono quindi a

[39] *IG*, I³, n. 21. Per la sua datazione al 450/449 cfr. R. MEIGGS, *The Athenian Empire*, Oxford 1973, pp. 562-65.

[40] Per la ricostruzione della costituzione interna della città ionica in relazione ai rapporti esistenti con Atene cfr., da ultimo, J. DELORME, *Athènes et Milet au milieu du v^e siècle av. J.-C.*, in «Journal des Savants», 1995, pp. 209-81 (con ampia discussione della bibliografia precedente).

[41] Cfr. É. WILL, *Notes sur les régimes politiques de Samos au v^e siècle*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXI (1969), pp. 305-19.

[42] TUCIDIDE, 8.24.4. Cfr. J. L. O'NEILL, *The constitution of Chios in the fifth century BC*, in «Talanta», X-XI (1978-79), pp. 66-73.

[43] Sulla trasformazione della συμμαχία in ἀρχή (secondo la terminologia tucididea) cfr. G. NENCI, *Formazione e carattere dell'impero ateniese*, in R. BIANCHI BANDINELLI (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, II/3. *La Grecia nell'età di Pericle*, Milano 1979, pp. 73-75; M. I. FINLEY, *The Athenian*

scoppiare (soprattutto nei momenti in cui Atene si trovava in qualche difficoltà). Le prime sollevazioni fra le città ioniche si verificarono a Eritre, a Mileto e successivamente a Colofone: in tutti questi casi gli Ateniesi intervennero duramente inviando nelle città guarnigioni e funzionari (e a Eritre fu anche imposta una βουλή di tipo ateniese)[44] Qualche anno piú tardi fu repressa altrettanto duramente una rivolta a Samo, ma in questo caso si venne a creare una frattura fra l'isola, che rientrò qualche tempo dopo nella lega, e un gruppo di fuoriusciti aristocratici che, avendo occupato nel continente la città di Anaia, stabilirono prima contatti col satrapo di Sardi e in seguito, al tempo della guerra del Peloponneso, anche con truppe peloponnesiache[45]

Il caso dei fuoriusciti sami ci fa riflettere sul carattere di 'frontiera' che ha, anche dal punto di vista politico, la Ionia nel v secolo a. C.: la regione, infatti, segnando la linea di confine tra due poteri imperiali, a causa delle divergenti pressioni cui viene sottoposta presenta al suo interno una situazione di instabilità[46]. Basti pensare a come, dal momento che nelle στάσεις cittadine le parti in lotta cercavano supporto nei due poteri imperiali in competizione, qualsiasi piccolo punto di tensione rischiasse continuamente di trasformarsi in un conflitto piú ampio (com'era in fondo avvenuto con la rivolta ionica). L'accordo concluso tra la Persia e Atene nel 449 (quello che viene comunemente definito la 'pace di Callia') tendeva pertanto a evitare che la Ionia fosse sottoposta a questo perenne stato di tensione: esso, impedendo all'esercito persiano di avvicinarsi alla costa occidentale dell'Asia Minore a una distanza inferiore a tre giorni di marcia e vietando inoltre alla flotta persiana di entrare nell'Egeo, riconosceva che l'area ionica apparteneva di fatto alla 'sfera di influenza' ateniese[47] La Persia si rassegnava a perdere per il momento il controllo di un territorio che geograficamente faceva parte dell'Asia; Atene, rinunciando ad ogni ulteriore tentativo di espansione

*Empire: a balance-sheet*, in P. D. A. GARNSEY e C. R. WHITTAKER (a cura di), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978 (= *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981, pp. 46-48).

[44] Si veda *IG*, I³, n. 15 (Eritre), n. 21 (Mileto), n. 37 (Colofone). Sui magistrati ateniesi inviati nelle città sottomesse cfr. J. M. BALCER, *Imperial magistrates in the Athenian Empire*, in «Historia», XXV (1976), pp. 257-87.

[45] Sulla rivolta a Samo nel 441/440 cfr. T. J. QUINN, *Athens and Samos, Lesbos and Chios (478-404 B.C.)*, Manchester 1981, pp. 10 sgg. Circa i rapporti che gli aristocratici in esilio sul continente instaurarono prima con Pissutne e successivamente coi Peloponnesiaci cfr. U. FANTASIA, *Samo e Anaia*, in *Serta historica antiqua*, Roma 1986, pp. 132 sgg.

[46] Cfr. J. M. BALCER, *Fifth century B.C. Ionia: a frontier redefined*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), pp. 31-42.

[47] DIODORO SICULO, 12.4.4. Cfr. H. BENGTSON, *Die Staatsverträge des Altertums*, II, München-Berlin 1962, n. 152.

a est, pensava ormai a consolidare la sua egemonia sulle comunità poste all'interno della sua alleanza.

Ciò spiega anche perché, proprio dopo la conclusione della pace di Callia, Atene abbia compiuto gli interventi piú duri di repressione contro gli alleati ribelli. In un certo senso, come Tucidide metteva in bocca agli ambasciatori mitilenesi a Delfi nel 428, all'attenuazione dell'ostilità coi Persiani faceva riscontro l'accentuazione della schiavitú degli alleati[48] Questo nuovo spirito imperialistico ateniese si manifesta, oltre che negli interventi militari contro i ribelli, anche nella riorganizzazione della lega che avviene in questi anni. A partire dal 443/442, il territorio facente parte dell'ἀρχή ateniese viene suddiviso, per rendere piú facile la riscossione del tributo, in cinque distretti fiscali, che nel 438 saranno portati a quattro. Quando, da lí a qualche anno, scoppierà la guerra del Peloponneso, ci sarà un ulteriore irrigidimento ateniese: un irrigidimento che si manifesta anche nella particolare durezza mostrata da Atene nella repressione della rivolta a Lesbo nel 428. Qui infatti gli Ateniesi, oltre a mettere a morte i principali responsabili della rivolta, demolirono le mura di Mitilene e ne sequestrarono le navi, suddivisero il territorio dell'isola in tremila lotti e li assegnarono ad altrettanti cittadini ateniesi estratti a sorte[49] Inoltre, negli anni immediatamente suc-

[48] TUCIDIDE, 3.10.4.
[49] *Ibid.*, 3.50.

Figura 5.
Civetta, ramo d'olivo e mezzaluna (tetradramma d'argento, g 17,14; Atene, 460-450 a. C.).

cessivi fu rivista l'imposizione tributaria fatta da Aristide e fu generalmente innalzato il φόρος di ciascuna comunità fino a raccogliere in tutto piú di 1460 talenti (rispetto ai 460 raccolti al momento della fondazione della lega)[50] A un'identica affermazione di potere imperiale, accompagnata anche dalla volontà di favorire le attività commerciali della città, risponde il decreto che imponeva l'uso di monete, pesi e misure ateniesi a tutte le *poleis* dell'alleanza[51]. E un decreto di tal genere (la cui esecuzione veniva, tra l'altro, affidata a quegli ἄρχοντες ateniesi che erano stati man mano imposti alle città) non poteva far altro che ulteriormente rafforzare i profondi malumori esistenti fra gli alleati. Come si vede, dunque, il progressivo trasformarsi della lega delio-attica in un'ἀρχή ateniese creava nelle città greche d'Asia crescenti sentimenti di insofferenza verso il potere ateniese, un'insofferenza che in taluni casi assumeva i caratteri di un'aperta rivolta.

Se, come si è detto, con la pace di Callia Ateniesi e Persiani avevano in un qualche modo definito le rispettive 'sfere di influenza', è pur vero che in Asia Minore alla guerra aperta si era ormai sostituita una sorta di 'guerra fredda', in base alla quale le ribellioni ad Atene trovavano spesso sostegno finanziario nelle casse satrapiche. Ma, fintanto che ciascuno dei due contendenti conservava una potenza militare tale da incutere all'altro timore, nessuno di essi aveva interesse a trasformare la 'guerra fredda' in aperto contrasto[52] Ancora nel 425/424, anche se già agli inizi della guerra contro Atene i Peloponnesiaci avevano fatto richiesta di aiuti finanziari alla Persia, i termini della 'pace del re' furono difatti rinnovati da diplomatici ateniesi e persiani con il cosiddetto 'trattato di Epilico'[53]. La situazione ebbe, tuttavia, un radicale mutamento nel 413, quando, dopo il fallimento della spedizione ateniese in Sicilia, i sudditi asiatici dell'impero cominciarono a ribellarsi in massa ad Atene nella speranza che il dominio della *polis* attica fosse ormai vicino alla fine. Fu in quell'occasione che il satrapo di Sardi, Tissaferne, richiese, insieme ai cittadini di Lesbo, Chio ed Eritre, l'intervento di truppe spartane in Asia Minore, con la promessa che avrebbe provveduto al loro sostentamento. Contemporaneamente, Tissaferne richiese però alle città greche d'Asia il versamento del 'vecchio tributo', che egli

[50] Cfr. MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., pp. 324-39.

[51] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., n. 45. Per la sua datazione agli anni 420 cfr., da ultimo, C. HOWGEGO, *Ancient History from Coins*, London - New York 1995, pp. 44-46.

[52] Cfr. S. E. EDDY, *The cold war between Athens and Persia, ca. 448-412 B.C.*, in «Classical Philology», LXVIII (1973), pp. 241-58.

[53] ANDOCIDE, 3.29; cfr. MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., pp. 134-35.

non aveva finora potuto riscuotere a causa degli Ateniesi[54]. Nasceva in tal modo quella 'guerra ionica' che nel giro di otto anni circa avrebbe portato alla completa dissoluzione del dominio ateniese in Asia Minore[55] Nel corso di questa guerra si strinse un'alleanza tra città greche in rivolta, satrapi persiani e truppe peloponnesiache: un'alleanza tenuta insieme da momentanee convergenze di interesse ma destinata a non durare a lungo, dato che ciascuno dei tre contraenti aveva obiettivi differenti e, per certi aspetti, contrastanti. Da una parte, le città greche d'Asia cercavano di sottrarsi all'ormai insopportabile pressione ateniese rivolgendosi alla tradizionale nemica, Sparta, la quale tuttavia, per la ben nota scarsità di risorse finanziarie, non era in grado di condurre spedizioni oltremare senza il soccorso dell'oro persiano[56]. Da ciò derivava la necessità di rimettere in gioco la 'grande potenza' persiana, che negli ultimi cinquant'anni, grazie ad Atene, era stata tenuta ai margini delle vicende politiche greche. Ma la rimessa in gioco della Persia riproponeva, ancora una volta, la questione che si era aperta al tempo della rivolta ionica: vale a dire che, se si riconosceva al Gran Re la 'proprietà' del territorio asiatico, allora si doveva riconoscere che anche le città greche d'Asia gli appartenevano. Del resto, alla sovranità sull'Asia il Gran Re non aveva mai rinunciato (aveva, semmai, momentaneamente rinunciato a riscuotere i tributi delle *poleis* greche). La sorte dei Greci d'Asia ritornava dunque in primo piano nel contenzioso greco-persiano ed era questo il principale problema cui i tre trattati spartano-persiani cercavano di dare una soluzione[57] Ma se non c'è alcun dubbio che l'accordo siglato tra Lacedemoni e satrapi segnava il ritorno delle città greche d'Asia entro l'impero persiano, tuttavia, questa semplice verità veniva in qualche modo velata dalle ambiguità del linguaggio diplomatico: nel terzo trattato non si faceva menzione alcuna delle *poleis* greche e si affermava semplicemente che «tutto il territorio del re, che è in Asia, sia del re; e circa il proprio territorio disponga il re come gli aggrada»[58]. Ma che gli accordi contenessero anche un alto tasso di ambiguità e che ciascuno dei contraenti li intendesse a modo proprio è dimostrato almeno da un episodio che si verificò nel periodo immediatamente successivo

[54] TUCIDIDE, 8.5.5.

[55] Cfr. M. AMIT, *The disintegration of the Athenian Empire in Asia Minor (412-405 B.C.E.)*, in «Scripta Classica Israelica», II (1975), pp. 38-72.

[56] Cfr. D. M. LEWIS, *Persian gold in Greek international relations*, in «Revue des Etudes Anciennes», XCI (1989), pp. 227-34.

[57] Sui tre trattati cfr. BENGTSON, *Die Staatsverträge* cit., n. 242; E. LÉVY, *Les trois traités entre Sparte et le roi*, in «Bulletin de Correspondence Hellénique», CVII (1983), pp. 221-41.

[58] TUCIDIDE, 8.58.2.

alla conclusione del trattato. Quando i Milesi, per dimostrare la loro indipendenza dal re persiano, occuparono la fortificazione costruita da Tissaferne nella loro città e ne scacciarono i soldati che la presidiavano, il loro comportamento trovò il consenso degli alleati dei Lacedemoni ma non ricevette l'approvazione del comandante spartano Lica. Questi riteneva, infatti, che i Milesi e tutti gli altri che vivevano nella 'terra del re' dovessero essere sottoposti a Tissaferne e quindi non dovessero dispiacerlo almeno finché la guerra non si fosse conclusa favorevolmente[59]. E ciò vuol dire che Lica concordava col Gran Re nel ritenere che le *poleis* greche facevano parte della 'terra del re': ma dall'episodio risulta anche evidente che né gli alleati dei Lacedemoni né tanto meno i Greci d'Asia condividevano la sua opinione.

Sparta aveva quindi risolto, almeno ufficialmente e in attesa del crollo dell'impero ateniese, in un senso favorevole agli interessi del re i problemi connessi all'interpretazione delle clausole dei trattati. Le città greche, a loro volta, pur trovandosi strette fra il declinante potere ateniese e la nuova realtà politico-militare che si profilava sempre piú come un ritorno alle condizioni di suddite dell'impero persiano, cercavano di difendere a tutti i costi, all'ombra dell'esercito peloponnesiaco, la loro autonomia. La situazione di ambiguità in cui esse si trovavano era anche

[59] *Ibid.*, 8.84.4-5; cfr. D. M. LEWIS, *Sparta and Persia*, Leiden 1977, p. 105.

Figura 6.
Arciere con lancia; nel campo, lettere greche (doppio darico d'oro, g 16,67; Babilonia, c. 530 a. C.).

favorita dal fatto che nessuno degli eserciti che operavano in Asia riusciva di fatto a esercitare un effettivo controllo del territorio. Gli stessi satrapi persiani, fino alla caduta di Atene nel 404, oscillavano tra l'accordo con Sparta e quello con Atene: non si dimentichi che ancora nel 408 gli Ateniesi stipularono a Calcedone con Farnabazo un trattato che permetteva loro di riscuotere i tributi dalle città[60]. La situazione cominciò in qualche modo a cambiare nel momento in cui il navarco spartano Lisandro strinse rapporti di collaborazione e anche di amicizia personale con Ciro, inviato come satrapo e κάρανος a Sardi nel 408/407. Il giovane figlio di Dario II aveva ottenuto dal padre un potere enorme: oltre ad essere stato nominato comandante militare di tutta l'Anatolia occidentale, egli era anche satrapo di Lidia, Grande Frigia e Cappadocia. Ma, col suo arrivo in Asia Minore, il giovane principe aveva spodestato il vecchio satrapo di Sardi Tissaferne, creando una situazione di latente conflitto che sarebbe venuta alla luce solo piú tardi[61]. Lisandro, con i finanziamenti persiani ottenuti grazie all'amicizia con Ciro, riuscí a rafforzare la sua flotta e a riportare una serie di vittorie in seguito alle quali pose le premesse per l'instaurazione di governi aristocratici nelle città greche d'Asia. Questi governi aristocratici (le cosiddette decarchie) furono tuttavia effettivamente istituiti solo dopo che, con la battaglia di Egospotami nel 405, l'impero ateniese giunse effettivamente alla fine[62]. Ma la situazione politica era in movimento anche sul versante persiano: nel momento in cui Dario II morí, il suo successore Artaserse II, a quanto pare su denuncia di Tissaferne, fece arrestare Ciro (che era stato richiamato a Babilonia per le gravi condizioni del padre) con l'accusa di complotto. Piú tardi, grazie all'intercessione della madre Parisatide, egli fu rimandato nella sua ἀρχή in Asia Minore, anche se non è del tutto chiara la sua nuova posizione istituzionale. Ma il suo accusatore, Tissaferne, aveva ora in mano una parte della grande satrapia sulla quale Ciro aveva in precedenza governato, e soprattutto egli disponeva dei tributi delle città ioniche, tributi che Ciro, allorché era stato richiamato a Babilonia, aveva affidato a Lisandro[63] Questa nuova condizione delle città non era gradita né a Ciro né alle città ioniche stesse, che, ad eccezione di Mileto, si ribellarono a Tissaferne per passare dalla parte del principe persiano[64]. In tal modo si apriva fra i due satra-

[60] SENOFONTE, *Elleniche*, 1.3.8-9.

[61] *Ibid.*, 1.4.3; ID., *Anabasi*, 1.9.7; cfr. S. RUZICKA, *Cyrus and Tissaphernes, 407-401 B.C.*, in «Classical Journal», LXXX (1984), pp. 204-11.

[62] DIODORO SICULO, 13.17.4; PLUTARCO, *Vita di Lisandro*, 5.3.

[63] LEWIS, *Sparta* cit., pp. 119 sgg.

[64] SENOFONTE, *Anabasi*, 1.1.8.

pi un conflitto di notevole gravità, anche se Artaserse II finse per un certo periodo di ignorarlo, forse perché era afflitto da preoccupazioni maggiori (che gli venivano probabilmente dall'Egitto sceso di nuovo in rivolta) o forse perché riteneva che i due contendenti, logorandosi a vicenda, non sarebbero mai diventati troppo potenti. Nel frattempo, Ciro preparava la sua rivolta al potere centrale, che, nonostante il massiccio sostegno di truppe mercenarie greche arruolate grazie all'interessamento spartano, si concluse con la sua morte avvenuta durante la battaglia di Cunassa nel 401.

### 3. *Dall'intervento spartano in Asia alla 'grande rivolta dei satrapi'*

La morte di Ciro fu un grave colpo per le città: Tissaferne, al suo ritorno in Asia Minore, intimò ad esse la resa (400 a. C.) e le *poleis* si rivolsero a Sparta chiedendo di essere protette[65] Con la richiesta di protezione inviata a Sparta si apriva dunque nella storia delle città ioniche una nuova fase, che si sarebbe conclusa solo sedici anni dopo con la stipulazione di quella che venne chiamata la 'pace del re'. Questi sedici anni furono estremamente ricchi di avvenimenti: essi videro, in primo luogo, l'intervento di truppe spartane in terra d'Asia col compito di proteggere l'autonomia delle città ioniche. Ma, dato che sul campo di battaglia la situazione non riusciva a trovare una via di sbocco, si pensò in un primo momento anche a una pace di compromesso: il comandante spartano Dercillida avanzò la richiesta che il re concedesse alle città greche l'autonomia, i satrapi persiani che l'esercito spartano abbandonasse l'Asia e che gli armosti spartani abbandonassero le città[66]. Il Gran Re tuttavia, per alleggerire la pressione spartana (la cui politica estera era in quel momento nelle mani della fazione 'imperialistica' capeggiata da Agesilao), fece in modo che ai Lacedemoni fossero create delle difficoltà nel continente greco. Approfittando del fatto che in quel momento era diffuso un po' dappertutto un certo timore del nuovo 'egemonismo' spartano, furono quindi cercati contatti con quelle fazioni apertamente antispartane presenti tanto ad Atene quanto nelle altre città greche. Scoppiò in tal modo, grazie all'oro persiano , la cosiddetta 'guerra corinzia', che costrinse Agesilao ad abbandonare l'Asia Minore e a ritornare nella madrepatria. Il ritorno di Agesilao nel continente segnò l'inizio di una serie di rovesci spartani in Asia, rovesci che si concluse-

[65] ID., *Elleniche*, 3.1.3.
[66] *Ibid.*, 3.2.20.

ro con la durissima sconfitta inferta dalla flotta persiana, guidata da Farnabazo e dall'ateniese Conone, a quella spartana a Cnido nel 394. Dopo questa vittoria, Farnabazo e Conone ottennero la defezione da Sparta di tre isole dell'Egeo e la cacciata delle guarnigioni spartane installate a Chio, a Mitilene, a Efeso e a Eritre[67] Col crollo del potere navale spartano si verificò anche un repentino cambiamento nelle simpatie politiche delle principali città greche: alcune di esse inviarono doni ospitali a Farnabazo che prometteva di rispettare la loro autonomia; Samo ed Efeso innalzarono statue a Conone al posto di quelle di Lisandro; Eritre nominò l'ammiraglio ateniese prosseno ed evergete. Ma fino alla 'pace del re' la situazione rimase sempre sostanzialmente fluida: dopo qualche tempo alcune città ritornarono di nuovo sotto la protezione spartana, per ripassare poi dalla parte di Atene al tempo della spedizione in Asia di Trasibulo[68] Come dimostrano inoltre alcuni documenti epigrafici, non era nemmeno raro il caso in cui, com'era avvenuto già nel v secolo, le fazioni in lotta occupassero parti differenti del territorio cittadino. A Eritre, per esempio, gli oligarchici avevano in mano l'acropoli, mentre il resto della città era controllato dagli strateghi ateniesi che appoggiavano i democratici. La stessa cosa avveniva a Clazomene, dove il δῆμος, ancora alla vigilia della 'pace del re', stringeva accordi con gli Ateniesi, mentre la fazione aristocratica si era installata sul continente nella fortezza di Chito[69]

Quel che comunque, anche a una sommaria analisi, appare certo è che le *poleis* greche d'Asia, barcamenandosi tra Ateniesi e Spartani e appoggiandosi ora agli uni e ora agli altri, cercavano a tutti i costi di mantenere la loro autonomia non solo rispetto alle due 'piccole potenze' greche, ma anche rispetto alla 'grande potenza' persiana. Ma questo era, evidentemente, ben al di sopra delle loro possibilità: l'autonomia delle città greche d'Asia era una questione di equilibri geo-politici e dipendeva soprattutto dalla capacità di condizionamento che le potenze greche erano in grado di esercitare sulla Persia. Gli aspri contrasti che dividevano le potenze greche rendevano tuttavia ad esse impossibile trattare con la Persia in maniera unitaria, e ciò non faceva altro che favorire la diplomazia persiana, che partiva sempre dal presupposto che l'Asia apparteneva al Gran Re. Cosí, dunque, dopo aver utilizzato prima gli Ateniesi contro gli Spartani e poi di nuovo gli Spartani contro gli Ate-

[67] DIODORO SICULO, 14.84.3-4.

[68] Cfr. M. CORSARO, *Sulla politica estera persiana agli inizi del IV secolo: la Persia e Atene*, in S. ALESSANDRÍ (a cura di), *Ἱστορίη. Studi offerti dagli allievi a G Nenci*, Lecce 1994, pp. 121 sgg.

[69] Per Eritre: *SEG*, XXVI, n. 1282; per Clazomene: H. ENGELMANN e R. MERKELBACH (a cura di), *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, Bonn 1973, n. 502.

niesi (come aveva, del resto, consigliato Alcibiade a Tissaferne in un famoso passo di Tucidide)[70], i Persiani riuscirono a imporre – grazie soprattutto alla collaborazione spartana – una loro pace che metteva fine ad ogni ingerenza delle potenze europee negli affari asiatici. Come si sa, le trattative furono condotte da un vecchio diplomatico spartano, Antalcida, e dal satrapo persiano Tiribazo (che aveva proprio per questo motivo sostituito il troppo filoateniese Struta): alla fine il Gran Re aveva capito che era molto piú facile trattare con una potenza 'conservatrice' come Sparta piuttosto che con una piú 'dinamica' come Atene[71]. Nel rescritto reale, che nel 387/386 Tiribazo lesse a Susa agli inviati greci e che era stato appunto concordato con Antalcida, si stabiliva che il re riteneva come sua legittima proprietà le città d'Asia, oltre che, tra le isole, Clazomene e Cipro. Quanto al principio dell'autonomia, nel rescritto si stabiliva che esso dovesse regolare esclusivamente i rapporti tra le *poleis* del continente greco[72].

Con questa pace, che fu già dagli antichi definita 'pace del re' perché segnava appunto la definitiva vittoria della visione reale della 'questione asiatica', veniva per il momento chiuso il problema dell'autonomia delle città greche d'Asia. Il Gran Re aveva ora la possibilità di occuparsi di altri focolai di rivolta presenti nella parte occidentale dell'impero. In particolare, da qualche anno aveva assunto un certo rilievo l'azione intrapresa da Evagora di Cipro, un dinasta greco che – approfittando dell'appoggio che gli avevano dato sia il re d'Egitto Acori sia, segretamente, il satrapo di Caria Ecatomno – aveva cercato di estendere i propri domini. Data la nuova situazione che si era venuta a creare con la pace del 387/386, l'offensiva contro Evagora ebbe successo e il dinasta di Salamina fu costretto all'obbedienza e al versamento del tributo alla Persia. Ma quel che per certi aspetti era difficile prevedere era che, proprio dopo la 'pace del re', l'Asia Minore occidentale entrasse in una condizione di progressiva instabilità politica. L'aver, in un certo senso, chiuso i conti col mondo greco continentale non aveva risolto al Gran Re il problema del suo rapporto con i satrapi dell'estrema parte occidentale del suo impero (che, secondo una vecchia tradizione, erano spesso in competizione e rivalità tra di loro)[73] Un caso abbastanza particolare era, ad esempio, costituito dalla Licia. Qui, com'è noto, sin dalla conquista persiana, avvenuta nel VI secolo ad opera del medo Arpa-

[70] TUCIDIDE, 8.46.

[71] R. URBAN, *Der Königsfrieden von 387-86 v. Chr.*, Stuttgart 1991, pp. 101 sgg.

[72] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.1.31; DIODORO SICULO, 14.110.3.

[73] Sugli aspetti 'competitivi' dell'organizzazione satrapica cfr. M. WEISKOPF, *Achaemenid System of Governing in Anatolia*, Diss. Berkeley 1982, in particolare pp. 1-81.

go, si era installata a Xanto una dinastia, probabilmente di origine locale, che aveva stretto legami di parentela col conquistatore. Fu proprio questa dinastia ad assicurare nella regione una certa fedeltà al potere persiano, incaricandosi di raccogliere anche il tributo per il Gran Re[74]. Eccetto che per un certo periodo del v secolo (quando essa fu costretta da Cimone ad aderire alla lega delio-attica), la Licia restò sempre nell'orbita persiana, anche se dal punto di vista culturale fu aperta nello stesso tempo all'influsso ateniese[75]. Può darsi, inoltre, che la fedeltà all'impero non fosse altro che il risultato delle tendenze egemoniche che i dinasti di Xanto riuscivano a esercitare in una regione che, di per sé, era suddivisa in una miriade di 'principati locali' Ma il fatto stesso che, già agli inizi del IV secolo, il dinasta Arbinas figlio di Gergis venga esaltato per aver sottomesso Xanto, Pinara e Telmesso sta a indicare che ormai, fra i dinasti, si era aperta una dura lotta per il predominio nella regione. Ciò può essere stato favorito dall'indebolimento del potere persiano, verificatosi all'epoca della spedizione spartana in Asia e dei profondi contrasti, anche fra satrapi, che ne seguirono. Piú tardi, sappiamo che Pericle di Limira, un dinasta della Licia centrale il quale portava anche il titolo di βασιλεύς, riuscí a realizzare nuovamente una sorta di unificazione dell'intera regione, scontrandosi con un certo Artumpara, che era probabilmente un ufficiale dell'impero persiano[76]. È probabile che l'operazione di Pericle sia stata resa possibile dalla sua adesione a quella grande rivolta satrapica cui, secondo Diodoro, anche i Lici presero parte.

A quel che si vede, dunque, la fine delle intromissioni greche in Asia Minore non coincise in alcun modo con la diminuzione del livello di instabilità politica nella regione; al contrario, per molti aspetti, l'assenza di un pericolo esterno accentuò forse i conflitti all'interno della compagine imperiale stessa, vale a dire tra satrapi e dinasti. Come si legge in Diodoro (che tende a concentrare nel giro di solo due anni una serie di rivolte che si sono invece sviluppate lungo un arco di tempo piú ampio), nel 362 partecipavano alla ribellione, oltre che tutti i popoli della fascia costiera che andava dall'Asia Minore alla Fenicia, anche i satrapi di Li-

[74] Cfr. A. P. CHILDS, *Lycian relations with Persians and Greeks in fifth and fourth centuries reexamined*, in «Anatolian Studies», XXXI (1981), pp. 55 sgg.

[75] Sui rapporti tra la Licia e l'organizzazione satrapica persiana cfr. B. JACOBS, *Die Stellung Lykiens innerhalb der achämenidischen-persischen Reichsverwaltung*, in J. BORCHHARDT e G. DOBESCH (a cura di), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions*, Wien 1993, pp. 63-69.

[76] Sulla carriera di Pericle cfr. T. R. BRYCE, *The other Perikles*, in «Historia», XXIX (1980), pp. 377-81. Sul titolo di βασιλεύς che egli portava cfr. M. WÖRRLE, *Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens IV*, in «Chiron», XXI (1991), pp. 203-17.

dia, Frigia Ellespontica, Caria e Misia, e cioè i principali satrapi dell'Asia Minore[77]. Ma le prime rivolte iniziarono ben prima della data indicata dallo storico: il primo a sollevarsi fu infatti Datame, satrapo di Cappadocia, già alla fine degli anni 380. A Datame si uní successivamente Ariobarzane, che era a capo della Frigia Ellespontica, e contro di lui furono inviati sia Autofradate, satrapo di Lidia, sia il satrapo di Caria, Mausolo, che a quell'epoca erano ancora fedeli al sovrano. Ai primi due si sarebbe aggiunto infine Oronte, un tempo satrapo d'Armenia, il quale, avendo litigato con Tiribazo durante la spedizione contro Evagora, era stato per cosí dire degradato e trasferito in Asia Minore, dove ora ricopriva semplicemente la carica di ὕπαρχος e non di satrapo di Misia (una regione che presentava tradizionalmente motivi di turbolenza a causa dell'indocilità della popolazione locale). C'è da dire tuttavia che, anche se non sono da escludere contatti tra i vari fronti della rivolta, che comprendeva in quel momento anche l'Egitto, soprattutto attraverso la fornitura di denaro e truppe mercenarie, non pare che fra questi fronti sia mai avvenuta una vera e propria saldatura, una saldatura che avrebbe potuto mettere il governo centrale in serie difficoltà. Per un verso, infatti, le città greche ( in particolare, Sparta e Atene) non si schierarono mai apertamente coi ribelli, in quanto erano vincolate dalle clausole della 'pace del re' (esse permisero, se mai, che in taluni casi personaggi come Agesilao o Timoteo si impegnassero a livello personale)[78]. Per l'altro, in queste rivolte contro il potere centrale non furono rari i casi di retromarce o pentimenti da parte dei principali protagonisti: un caso, da questo punto di vista, esemplare è costituito appunto dalle vicende in cui fu coinvolto Mausolo di Caria. Com'è noto, egli viene incluso da Diodoro fra i congiurati del 362, mentre sappiamo che qualche anno prima era ancora fedele al Gran Re e partecipava alla lotta contro Ariobarzane. Ma alla fine del decennio di torbidi il satrapo di Caria è di nuovo in buoni rapporti col governo centrale persiano, tanto da poter estendere il suo dominio anche alla Licia col consenso del Gran Re[79] È pertanto molto probabile che Mausolo si sia comportato come Oronte, il quale, avendo ricevuto dai ribelli denaro per arruolare mercenari, nel-

[77] DIODORO SICULO, 15.90.1-93.6.

[78] La piú recente trattazione complessiva della rivolta è quella di M. WEISKOPF, *The so-called "Great Satrap's Revolt", 366-360 B.C.*, Stuttgart 1989. Ma sulla tendenza di Weiskopf a minimizzarne la portata e il significato cfr. R. A. MOYSEY, *Diodoros, the Satraps and the Decline of the Persian Empire*, in «American Historical Bulletin», V (1991), pp. 113-20; S. HORNBLOWER, *Persia*, in *CAH²*, VI (1994), pp. 84 sgg.

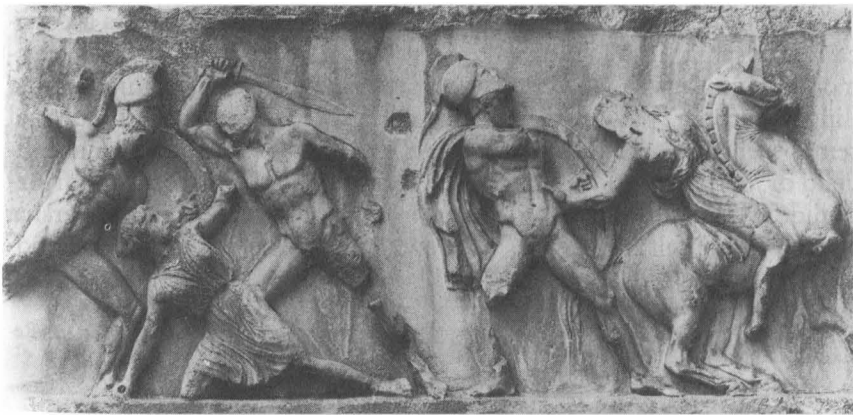
[79] Cfr. S. RUZICKA, *Politics of a Persian Dynasty The Hecatomnids in the Fourth Century B.C.*, Norman-London 1994, pp. 76-84.

la speranza di ricevere dal re grandi doni, consegnò ad Artaserse II sia il denaro sia coloro che glielo avevano portato[80]

Ad ogni modo, quando verso il 360 la 'grande rivolta dei satrapi' si avviò alla conclusione, il re persiano si trovò tanto forte quanto non lo era mai stato in precedenza. E uno dei primi provvedimenti presi dal nuovo sovrano Artaserse III, che nel 359 era subentrato al padre, fu quello di intimare ai satrapi delle regioni costiere di licenziare le truppe mercenarie arruolate al tempo della rivolta[81] L'atto di Artaserse III ci fa riflettere su uno dei piú interessanti aspetti della storia politica (ma anche economico-sociale) dell'Asia Minore in età persiana, vale a dire sulla forte presenza di truppe mercenarie, in prevalenza di origine greca. Il fenomeno era iniziato già nella seconda metà del v secolo, quando mercenari greci erano stati reclutati dai satrapi per combattere contro i ribelli Pissutne e Amorge. Altri mercenari greci misero piede in Asia Minore nella seconda fase della guerra del Peloponneso e al tempo della rivolta di Ciro il Giovane. Da questo momento in poi non c'è parte o fazione (sia fedele sia avversa al Gran Re) che non abbia fatto ricorso al reclutamento di truppe mercenarie, e questo ha enormemente contribuito a fare di questa regione (che qualcuno ha giustamente defi-

[80] DIODORO SICULO, 15.91.1.
[81] Scolio a DEMOSTENE, 4.19.

---

Figura 7.
Battaglia dei Greci contro le Amazzoni. Rilievo, opera di Timoteo, appartenente al fregio meridionale del Mausoleo di Alicarnasso (metà del IV secolo a. C.).

nito come il 'Far West' dell'impero) un'area 'strutturalmente' instabile[82]. Ma l'allontanamento delle truppe mercenarie non poteva in alcun modo risolvere quello che era il problema di fondo del governo persiano in Asia Minore, e cioè la sua incapacità di costruire una stabile egemonia sulla società microasiatica. Si ricordi, innanzi tutto, che i Persiani erano solo una piccola minoranza della popolazione che viveva nella regione: essi costituivano, in genere, una sorta di aristocrazia fondiaria contornata e assistita da soldati che erano solo in parte di origine persiana. Basti, in proposito, ricordare la figura di quell'Asidate che Senofonte incontrò nelle vicinanze di Pergamo: egli viveva, circondato da grandi ricchezze, con la moglie e i figli in una fortezza, dalla quale controllava la pianura e i contadini che vi coltivavano la terra[83] Da questa aristocrazia (che nei suoi strati superiori era spesso legata da rapporti di parentela con la famiglia reale) provenivano anche i piú alti funzionari delle satrapie, che solo in casi molto rari non erano di stirpe persiana.

Piú difficile è quantificare la presenza di Persiani appartenenti agli strati piú bassi della società. Non v'è dubbio che, soprattutto nelle capitali satrapiche o nelle loro vicinanze, si fossero installati soldati persiani di rango inferiore, ma, come si è detto in precedenza, le guarnigioni achemenidi non erano composte solo da soldati persiani. È probabile inoltre che famiglie persiane (magari, costituite in gran parte da ex soldati) siano state insediate in località strategiche al fine di fornire il loro supporto in caso di necessità; tuttavia, la presenza persiana (anche se ha lasciato tracce non trascurabili nell'onomastica, nella toponimia e nei culti dell'Asia Minore) non pare essere stata tale da modificare in profondità l'identità socio-culturale delle regioni in cui le comunità persiane erano inserite. Certamente questi Persiani diffusero in Asia Minore culti e riti iranici: a Hierakome e a Ipepa in Lidia, ancora all'epoca di Pausania, in onore di Artemide Persica venivano celebrate cerimonie da un 'mago' che cingeva la tiara e invocava la divinità in una 'lingua barbara'[84]. Nella vicina città ionica di Efeso, dove Lisandro, al tempo della sua spedizione in Asia, aveva potuto constatare un alto livello di 'barbarizzazione' tra la popolazione locale[85], il sacerdote di Artemide Efesia portava il nome persiano di Megabizo, Artemide Persica godeva di un culto presso la popolazione di origine iranica dei Maibo-

[82] Cfr. O. PICARD, *Les Grecs devant la menace perse*, Paris 1980, pp. 217-35.

[83] SENOFONTE, *Anabasi*, 7.8.9-23; cfr. N. SEKUNDA, *Achaemenid colonization in Lydia*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), pp. 9 sgg.

[84] PAUSANIA, 5.27.5.

[85] PLUTARCO, *Vita di Lisandro*, 3.2.

zanoi[86] Oltre che in Lidia e in Ionia, forme di diffusione della 'cultura' persiana si possono cogliere anche in altre parti dell'Asia Minore. È ben noto che alcune stele funerarie provenienti da un'altra capitale satrapica, Dascilio, attestano già nel v secolo a. C. la presenza di una 'cultura mista' greco-persiana che non esclude nemmeno influssi anatolici (fig. 8). In queste stele infatti la rappresentazione di scene della vita quotidiana dell'aristocrazia persiana (sacrifici alla divinità, cortei funebri, cacce al cinghiale, banchetti), accompagnate in taluni casi da scritte in aramaico, era affidata ad artisti, forse anche di origine locale, fortemente influenzati dall'arte greca[87] In tutti questi casi (e in particolare nel caso

[86] Le fonti sulla diffusione e sulla persistenza in Asia Minore di antroponimi, toponimi e culti iranici sono, da ultimo, raccolte da J. e L. ROBERT, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, Paris 1983, pp. 115 sgg.

[87] Cfr. P. BERNARD, *Les bas-reliefs gréco-perses de Dascylion à la lumière de nouvelles découvertes*, in «Revue Archéologique», 1969, pp. 17-28.

Figura 8.
Stele funeraria greco-persiana. Da Dascilio (secondo quarto del v secolo a. C., o piú tardi).

delle stele di Dascilio) abbiamo in ogni modo a che fare con manifestazioni 'culturali' tipiche di quella élite persiana (nozione nella quale bisogna, ovviamente, comprendere anche il 'seguito' della vera e propria nobiltà persiana) che si era trasferita nei principali centri satrapici dell'Asia Minore dopo la sua conquista. Se mai, si potrebbe pensare che questo tipo di 'cultura' abbia influenzato anche quello strato superiore della società locale che aveva piú direttamente a che fare col mondo delle corti satrapiche.

In qualche modo piú complessa è la situazione che ci si presenta in un'altra regione dell'Asia Minore, la Licia, dove, per motivi legati alla sua particolare forma di organizzazione politica e sociale, gli influssi provenienti sia da oriente sia da occidente diedero luogo a forme originali di 'cultura mista' che hanno molto attirato l'attenzione degli studiosi. In pitture tombali trovate a Elmali, nella Licia del nord, e databili alla seconda metà del VI secolo a. C., sono rappresentate scene mitologiche di chiara derivazione greca (vi si raffigurano infatti la Gorgone, Medusa, Crisaore, Pegaso) oltre ad altre di carattere cerimoniale (partenza di un guerriero, processione di cavalieri, supplica a un potente ecc.) o di caccia: anche in questo caso lo stile delle rappresentazioni è di tipo misto (greco, anatolico e piú propriamente orientale insieme). Altre pitture tombali, sempre della stessa zona ma databili all'incirca a cinquant'anni dopo, rappresentano scene di banchetto o di guerra in uno stile tale da far supporre che siano state commissionate da un'aristocrazia locale in via di progressiva 'persianizzazione'[88]. Questi documenti ci fanno conoscere dunque una società, quella licia, la quale, pur non essendo stata mai chiusa all'influsso culturale greco, sentiva molto forte il fascino, almeno nelle sue classi dirigenti, del modello aristocratico persiano (ma non si dimentichi che 'lo stile di vita' dell'aristocrazia greca non era poi cosí distante da quello dell'aristocrazia persiana). Se diamo, ad esempio, uno sguardo al cosiddetto monumento delle Nereidi, databile alla fine del V secolo a. C. (fig. 9), ci rendiamo conto che, mentre dal punto di vista architettonico e decorativo presenta caratteristiche marcatamente greche, sotto l'aspetto della rappresentazione iconografica esso appare invece impregnato di un'ideologia monarchica di sicura derivazione persiana. Il dinasta viene infatti rappresentato nei frontoni ora mentre accoglie i plenipotenziari di una città sconfitta (secondo il modello dell'udienza del re persiano), ora mentre partecipa alla caccia in costume persiano, ora mentre banchetta con i suoi cortigiani. Quel-

[88] Cfr. M. J. MELLINK, *Local, Phrygian and Greek Traits in Northern Lycia*, in «Revue Archéologique», 1976, pp. 21-34.

li della guerra, della caccia e del banchetto sono dunque temi usati tradizionalmente da un'iconografia che tende a rappresentare il dinasta licio come un re orientale: e ciò anche se il 'linguaggio' artistico prevalente nel monumento è quello dell'arte greca. Un'identica mescolanza di motivi sia greci che persiani si trova, del resto, anche in alcuni documenti letterari che i dinasti lici ci hanno lasciato[89] In particolare, il recente ritrovamento nel Lethoon di Xanto di un epigramma composto da un poeta greco, Simmaco di Pellana, in onore di Arbinas (che è poi il dinasta licio cui in genere si attribuisce la costruzione del monumento delle Nereidi) ha riaperto la questione del carattere della 'cultura' licia[90] Piú precisamente, si è osservato che nell'epigramma ci sono elementi culturali di origine orientale: ad esempio il fatto che Arbinas si vanti di dominare, dopo aver distrutto tre città, su moltissimi Lici incutendo paura o il fatto che egli eccella nel tiro con l'arco, nella virtú e

[89] Cfr. P. DEMARGNE, *L'iconographie dynastique au monument des Néréides de Xanthos*, in *Recueil Plassart*, Paris 1976, pp. 81-95.

[90] Per il testo dell'epigramma cfr. J. BOUSQUET, *Arbinas, fils de Gergis, dynaste de Xanthos*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1975, pp. 143 sgg. Fondamentale per la comprensione della cultura licia di quest'epoca è il volume di D. ASHERI, *Fra Ellenismo e Iranismo. Studi sulla società e cultura di Xanthos nella età achemenide*, Bologna 1983, in particolare pp. 85 sgg. su Arbinas.

Figura 9.
Rilievo appartenente al monumento delle Nereidi a Xanto, in Licia (fine del V secolo a. C.).

nella corsa a cavallo (il che sembra ricalcare quel che diceva Erodoto a proposito della παιδεία dei giovani persiani)[91]. Ma, accanto a questi elementi che indicano un indubbio influsso persiano sulla cultura del dinasta licio, non sono da trascurare altri elementi che ci danno un quadro d'insieme meno orientalizzante della società licia del IV secolo a. C. Non si dimentichi il fatto che Arbinas si rivolge al santuario di Delfi per ottenere l'assenso alla consacrazione della sua statua a Latona, mentre d'identiche strette relazioni col mondo mitico-religioso greco sono testimonianza tanto il culto dei Dodici Dèi attestato dall'epigramma di un altro dinasta quanto la devozione ad Atena e a Eracle che mostrano (soprattutto attraverso le coniazioni monetarie) numerosi dinasti lici[92]. Del resto, nemmeno l'esaltazione del τύραννος che incute paura presente nell'epigramma è cosí estranea al mondo culturale greco del IV secolo, come si potrebbe a prima vista pensare[93] Ci troviamo dunque di fronte a un mondo periferico che, anche per la sua struttura politica fatta di piccoli dinasti, risente di un certo influsso dell'ideologia monarchica persiana, ma che alla fin dei conti non riesce a sottrarsi a una sorta di 'egemonia' culturale greca.

Ciò diventa ancor piú visibile ed evidente se osserviamo quel che nel IV secolo avviene nella vicina Caria. Com'è noto, i Cari già nel VI secolo si potevano considerare 'ellenizzati': si ricordi, ad esempio, la figura dell'esploratore e scrittore Scilace di Carianda o la stessa partecipazione dei Cari alla rivolta ionica. Per tutto il V secolo essi si divisero a metà fra mondo greco e mondo persiano, fino a che il crollo della lega delio-attica non li portò definitivamente dalla parte dei Persiani. Nel IV secolo, una dinastia d'origine locale (gli Ecatomnidi di Milasa) riuscí a far innalzare la regione al rango di satrapia e a estendere il suo dominio fino alla Licia. Non v'è dubbio che per tutto il IV secolo i dinasti cari (fatta forse eccezione per un piccolo sbandamento di Mausolo all'epoca della 'rivolta dei satrapi') siano rimasti fedeli al potere achemenide. Ciò non vuol dire, tuttavia, che i Cari in questo periodo si siano maggiormente 'persianizzati'; al contrario, dal processo di trasformazione che investí la società caria a quest'epoca fu proprio la 'cultura' greca a risultare per molti aspetti vincente. Infatti, oltre che il settore piú stret-

[91] ERODOTO, I.136; cfr. L. ROBERT, *Une nouvelle inscription grecque de Sardes: règlement de l'autorité perse relatif à un culte de Zeus*, in «Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres», 1975, pp. 328-29.

[92] Cfr. P. DEMARGNE, *Athéna, les dynastes lyciens et les héros grecs*, in *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à E. Laroche*, Paris 1979, pp. 97-101.

[93] Cfr. le osservazioni di I. SAVALLI, *L'idéologie dynastique des poèmes grecs de Xanthos*, in «L'Antiquité Classique», LVII (1988), pp. 104 sgg.

tamente artistico (si ricordi che tutta la tradizione antica attribuisce ad artisti greci la costruzione del famoso Mausoleo di Alicarnasso), il processo di 'ellenizzazione' investí abbastanza in profondità la stessa società caria. È questa l'epoca in cui i padri danno ai figli nomi greci, in cui le comunità carie, oltre a 'ellenizzare' i loro nomi, adottano istituzioni greche e in cui infine il greco sostituisce progressivamente il cario come lingua scritta. Non desta quindi meraviglia che κοινά e συγγένειαι (e cioè le comunità indigene di carattere semitribale) si diano assemblee sovrane, concedano diritti di cittadinanza e di proprietà e adottino un'organizzazione fiscale di tipo greco[94].

Le considerazioni fin qui svolte ci riportano a uno dei punti nodali della nostra ricerca, un punto che può forse spiegarci il perché della 'debolezza' del potere persiano: vale a dire che, nonostante il suo predominio politico, l'iranismo non riuscí mai a penetrare, se non in maniera limitata e superficiale, nella cultura delle regioni e soprattutto delle città dell'Asia Minore occidentale. Esso non fu capace di fare del mazdeismo una religione di largo seguito popolare (fatta eccezione per certe aree come quella cappadocica o pontica) né tanto meno di imporre ai popoli sottomessi una propria cultura egemone. A vincere in Asia Minore (anche nel momento in cui prevalevano modelli politici monarchici d'indubbia origine orientale) fu dunque la cultura greca della *polis*: una cultura che conservò una grande vitalità anche nelle epoche successive. Il mondo ionico, pur essendo vissuto per anni in una situazione di soggezione politica e pur avendo attraversato momenti di particolare difficoltà (come, ad esempio, al tempo della rivolta nel 499-494), conservò sempre le sue peculiarità e non perdette mai le sue capacità di espansione 'culturale' (come dimostra appunto il caso cario)[95]. Il grande impero 'supernazionale' aveva certamente conservato le culture locali, ma forse anche per questo non era stato in grado di allargare le sue basi sociali e la sua classe dirigente. E ciò spiega anche perché esso, che per la sua scarsa omogeneità era percorso da continue tensioni, fu poi cosí incapace di opporre una seria resistenza alle truppe di Alessandro Magno.

[94] Su questi punti cfr. S. HORNBLOWER, *Mausolus*, Oxford 1982, pp. 71-73, e soprattutto il capitolo dedicato alla 'ellenizzazione' (pp. 332-51).

[95] Cfr. S. MAZZARINO, *L'Asia anteriore da Alessandro Magno (334 a. C.) alla vittoria araba dello Yarmuk (636 d. C.)*, in G. TUCCI (a cura di), *Le civiltà dell'Oriente*, Firenze 1957, pp. 171-72.

MICHEL GRAS

# *L'Occidente e i suoi conflitti*

> Gli avvenimenti sono come la schiuma della storia: bolle, grosse o minute, che scoppiano in superficie, e disgregandosi creano gorghi che si propagano piú o meno lontani.
>
> Georges Duby

Leggere la storia di un secolo attraverso un avvenimento militare è un'impresa che gli storici hanno spesso tentato. Medievisti e modernisti si basano sulle cronache e le immagini di Bouvines o di Lepanto, di Austerlitz o di Trafalgar per raccontare, descrivere e spiegare a partire dai luoghi e dagli attori. Alla storia greca non mancano grandi giornate – o presunte tali – che hanno fatto storia. Ma Maratona e Salamina sono state analizzate piú spesso di quelle battaglie, come Alalia (circa 540 a. C.), Imera (480 a. C.) e Cuma (474 a. C.), che si svolsero nel lontano Occidente.

## 1. *L'Occidente nel* VI *secolo a. C. alla luce della battaglia di Alalia.*

Propongo al lettore, innanzitutto, di tentare una lettura del mondo occidentale attraverso l'analisi della battaglia di Alalia, cioè di uno dei piú antichi conflitti tramandati dagli storici greci (secondo Tucidide la prima battaglia navale del mondo greco aveva opposto i Corinzi ai Corciresi nel 664 a. C.). La battaglia di Alalia ebbe luogo poco dopo la metà del VI secolo a. C., verso il 540, e oppose sul mare Greci focei a una coalizione formata da Etruschi e Cartaginesi. È ancora un mistero il luogo dello scontro: il mare «sardonio» evocato da Erodoto allude ad acque vicine alla Sardegna. Altrettanto incerto è l'esito della battaglia: la menzione, tramandata sempre da Erodoto, di una «vittoria cadmea» fa pensare a un risultato soggetto a diverse interpretazioni.

Il riferimento ad Alalia ('Αλαλίη, il cui nome, coniato forse dopo la battaglia, evocava a un orecchio ionico il grido di guerra o di vittoria, ἀλαλή, e rispondeva cosí al nome Νίκαια, trascrizione greca del nome che gli Etruschi, secondo Diodoro, diedero al luogo dopo lo scontro) è semplicemente il risultato della partecipazione al combattimento dei coloni greci di Alalia, colonia focea stanziata verso il 565 a. C. sulla costa

orientale corsa, sul sito dove sorgerà piú tardi la romana Aleria. Contrariamente a quanto si legge talvolta, nessuna fonte ci attesta che la battaglia si fosse svolta al largo di Alalia.

Ci troviamo dunque di fronte a un bel problema da risolvere, a un vero groviglio di incertezze. Eppure, malgrado l'assenza di testimoni oculari, le fonti antiche ci tramandano un racconto relativamente preciso di quest'avvenimento, grazie a Erodoto[1], lo storico di Alicarnasso che scriveva solo un secolo dopo la battaglia. Parlando di lui, Momigliano[2] ha messo a giusto titolo in evidenza come, pur essendo «il padre della storia», non godesse poi, presso gli antichi, di un credito incondizionato, anche se raramente si poteva mettere in dubbio la sua buona fede. Comunque sia, il suo racconto merita qualcosa di piú che una semplice parafrasi.

Verso il 545 a. C., il mondo greco delle colonie occidentali è al suo apogeo: le città si coprono di templi; Marsiglia, una delle ultime grandi fondazioni, esiste da piú di mezzo secolo; a Efeso è cominciata da circa quindici anni la costruzione del grande tempio di Artemide, al quale l'ultimo re dei Lidi, Creso, offrí la maggior parte delle colonne, ostentando cosí quella ricchezza che lo rese leggendario. Ad Atene Pisistrato sta per tornare dall'esilio per cacciarne gli Alcmeonidi. A Delfi si cerca di ricostruire il tempio di Apollo, devastato da un incendio nel 548 a. C. Anche gli altri popoli del Mediterraneo sono in piena espansione: Cartagine ha appena manifestato l'ambizione di controllare le città fenicie della Sicilia occidentale, mentre la città etrusca di Cere (Cerveteri) ha spianato da poco la strada che la collega all'emporio di Pyrgi (Santa Severa), sulle rive del Tirreno. A Roma, infine, i re etruschi hanno ridisegnato il centro dell'agglomerato urbano, drenando con successo la vallata del Foro. Ovunque si costruisce, si sistema, si compra, si trasporta e si vende.

Dall'altra parte del Mediterraneo si consuma un dramma. Una delle piú grandi città greche della costa asiatica - la Grecia d'Asia - è minacciata dai Persiani. Focea è in questo momento, con Smirne, Clazomene, Chio, Teo, Colofone, Efeso, Samo e Mileto, uno dei centri piú floridi della grecità in Ionia, sull'attuale costa turca. Piú di un secolo prima, nel 654 a. C., questa *polis* aveva già inviato dei coloni a Lampsaco, sulle rive della Propontide (Mar di Marmara); verso il 600 ebbero luogo altre partenze per fondare Massalia (Marsiglia) e piú tardi, in-

[1] ERODOTO, I.163-67.

[2] A. MOMIGLIANO, *Il posto di Erodoto nella storia della storiografia*, in «History», XLIII (1958), pp. 1-13 (= *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 29-44, e *La storiografia greca*, Torino 1982, pp. 138-55).

torno al 565, verso la Corsica, dove venne fondata la colonia di Alalia. Nello stesso tempo, come riferisce Erodoto e come conferma l'epigrafia (menzione di un foceo), Focea è presente a Naucrati, sul delta del Nilo, nel recinto sacro di un *Hellenion* che rappresenta un esempio straordinario di organizzazione istituzionale tra città greche.

Quando si accorsero che la vittoria di Arpago, generale del re persiano Ciro, era ineluttabile, gli abitanti di Focea decisero di abbandonare la città via mare, pensando di trovar rifugio non lontano da lí, nell'ἐμπόριον dei loro vicini chioti situato sulle isole Enusse (Οἰνοῦσσαι: le isole del vino, οἶνος). I Chioti, temendo le rappresaglie dei Persiani, non li vollero accogliere. A quel punto i Focei si divisero: alcuni ritornarono in patria, rassegnandosi alla schiavitú piuttosto che abbandonare la loro *polis*; gli altri, non meno numerosi, non videro altra soluzione

Figura 1.
Il Tirreno.

che partire per il lontano Occidente, come avevano già fatto i loro parenti, una generazione prima verso Alalia, due generazioni prima verso Massalia. Nelle città greche della costa asiatica tali partenze erano andate intensificandosi da vari anni a causa della minaccia persiana che, dopo la vittoria di Ciro sul lidio Creso, si faceva sempre piú incalzante.

Erodoto narra la partenza dei Focei, precisando che costoro si portavano dietro la maggior parte dei loro averi: «Spinsero in mare le loro navi pentecontere (a cinquanta remi), vi caricarono i figli (τέκνα), le mogli, tutti i loro beni mobili (ἔπιπλα), senza dimenticare le immagini degli dèi (ἀγάλματα) provenienti dai santuari e le altre offerte (ἀναθήματα), tranne gli oggetti di bronzo o di marmo e le pitture». In un saggio recente, P. Ellinger[3] ha mostrato come l'elenco riportato da Erodoto corrisponda in maniera precisa a quello che i Focesi avevano stilato dopo aver creduto, per una errata interpretazione dell'oracolo di Delfi, che i loro nemici tessali stessero per vincere. Tale elenco divenne un luogo comune nel mondo greco, il *topos* della disperazione (ἀπόνοια) focese, che divenne proverbiale. I Focesi, infatti, avevano deciso di riunire i loro figli, le loro mogli, i loro beni e le immagini degli dèi su un rogo, custodito da trenta uomini il cui compito consisteva nell'appiccare il fuoco dopo la sconfitta che consideravano inesorabile. Ma ad avverarsi fu invece la vittoria focese, seguita dalla consacrazione di un gruppo monumentale a Delfi e dall'istituzione di feste in onore di Artemide (le Elafebolie).

Il rapporto tra i racconti sui Focesi e la narrazione di Erodoto sui Focei non deve meravigliarci, poiché, come riferisce Nicola Damasceno, alcuni bastardi focesi del territorio di Orcomeno erano partiti con gli Ioni per fondare la città di Focea. E tra Focesi e Focei era sempre sussistito un legame di filiazione, che potrebbe spiegare i molti riferimenti agli uni al posto degli altri, particolarmente in Occidente[4].

Il motivo dell'ἀπόνοια sarà ripreso e rielaborato in diverse occasioni: da Erodoto stesso per descrivere la partenza dei Focei dalla Corsica verso Reggio e poi Elea, ma anche da Isocrate, che, in un brano spesso citato[5], allude esplicitamente alla vicenda dei Focei e alla partenza «per Massalia»: il giovane Archidamo, futuro re di Sparta, invita i suoi con-

[3] P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne*, Paris 1993, pp. 233 sgg.

[4] NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 51. Presa di posizione a favore dei Focesi (sulla falsariga di J. Bérard) di G. NENCI, *Troiani e Focidesi nella Sicilia occidentale*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XVII, 4 (1987), pp. 921-33. Parere opposto di L. BRACCESI, in *Storia della Sicilia*, Napoli 1980, I, pp. 68 sgg., nota 74.

[5] ISOCRATE, *Archidamo*, 71 sgg. Cfr. C. MOSSÉ, *Sur un passage de l'«Archidamos» d'Isocrate*, in «Revue des Etudes Anciennes», 1953, pp. 29-35.

cittadini a sciogliere la comunità della *polis* lasciando partire le donne, i bambini e i vecchi. È importante innanzitutto notare che questa situazione estrema – la grande disperazione – è collegata, in questo caso, alla fondazione di una colonia, rendendo chiara l'originalità dei fatti avvenuti in quel 545 a. C. Quella partenza per l'Occidente, infatti, non fu una partenza come le altre: aveva qualcosa di irrazionale, di folle, era una specie di suicidio collettivo.

Ebbe cosí luogo l'emigrazione in Corsica. La versione di Erodoto, però, deve essere completata da un altro racconto, quello di Strabone. Di recente, infatti, I. Malkin[6] si è accorto che Strabone parla dello stesso episodio riferito da Erodoto, e non della fondazione di Massalia, come generalmente si credeva. Secondo Strabone, gli abitanti di Focea si recarono nella vicina città di Efeso per prelevare il capo della spedizione raccomandato ufficialmente dalla dea Artemide, ma scelto di fatto dai sacerdoti del santuario: si tratta di una giovane efesina di buona famiglia, di nome Aristarche. Il convoglio parte dunque da Efeso per Massalia, come precisa Strabone, raccordandosi alla versione offerta da Isocrate nell'*Archidamo*.

Tale inserzione dei brani di Isocrate e di Strabone in una trama storica fin qui esclusivamente condizionata dalla versione erodotea è importante dal punto di vista metodologico. Essa mostra, infatti, che non c'è ragione di leggere l'espansione focea verso occidente solo alla luce del testo dello storico di Alicarnasso. Il seguito di quest'analisi ci fornirà altre ragioni per convincerci della correttezza dell'ipotesi enunciata. A questo punto, la ricchezza della documentazione letteraria ci appare come un elemento da prendere in considerazione.

Bisogna chiedersi, dapprima, se bisogna meravigliarsi per le divergenze tra il racconto di Erodoto e quello di Strabone. Una città è assediata: che alcuni dei suoi abitanti partano per le isole Enusse e in seguito per la Corsica, mentre gli altri passino da Efeso per raggiungere Massalia, non ci sorprende affatto. Non si tratta della difesa di un argomento di tipo razionalistico, ma della messa in evidenza delle conseguenze che un fenomeno di diaspora può avere sulla documentazione storica: una volta ammesso che l'azione presuppone l'esistenza di *gruppi* differenti, ciò ha per conseguenza l'esistenza di *tradizioni* differenti. La grande partenza dei Focei sotto la pressione dell'avanzata persiana si rivela innanzitutto come un fuggi fuggi in cui gli abitanti di Focea si disperdono per gruppi, formatisi secondo i quartieri di provenienza, se-

[6] I. MALKIN, *Missionnaires païens dans la Gaule grecque*, in ID. (a cura di), *La France et la Méditerranée Vingt-sept siècles d'interdépendance*, Leyde 1990, pp. 42-52. Cfr. STRABONE, 4.1.4.

condo le reciproche affinità o addirittura secondo il caso. Cercare di ritrovare la complessità di questa situazione solo nel racconto di Erodoto è tanto meno legittimo quanto piú il suo metodo di lavoro lo spingeva a servirsi della tradizione orale piú che degli archivi: questo metodo lo rese senz'altro meno capace di sintetizzare un avvenimento dalle molteplici ramificazioni in un discorso generale. Erodoto e Strabone, dunque, hanno ottenuto le loro notizie da fonti diverse; Artemidoro di Efeso, fonte di Strabone, non poteva certo ignorare l'episodio del passaggio per Efeso e la scelta dell'ἡγεμών efesino, ricordato forse negli archivi del tempio di Artemide. Comunque sia, lo schema resta lo stesso nelle due versioni: gli sventurati abitanti di Focea ricercano l'aiuto dei loro vicini (Chioti in Erodoto, Efesini in Artemidoro) prima di partire per l'Occidente.

Va ancora detto che il passaggio a Efeso prima del viaggio verso ponente si giustificava facilmente sul piano religioso. Non, come si è ripetuto con troppa insistenza, per il carattere cosiddetto federale dell'Artemision di Efeso: è vero che i popoli ionici si recavano alle Efesie, secondo Tucidide, ma è solo a partire dal IV secolo, come dice Diodoro, che le feste e i sacrifici comuni celebrati a Capo Micale furono trasferiti all'Artemision, che assunse allora una dimensione effettivamente panionica. Efeso, però, come hanno ricordato C. Roebuck e F. Salviat[7], aveva un ruolo particolare in Ionia, poiché, durante la migrazione ionica, la città aveva accolto Androcle, figlio dell'ἀρχηγέτης Codro, divenendo dunque residenza reale. Quindici anni prima della presa di Focea ad opera dei Persiani, gli Efesini, incalzati dalla minaccia del lidio Creso, si erano posti sotto la protezione della dea, collegando la loro città al tempio di Artemide con una corda.

Esiste, in verità, una terza versione di questi avvenimenti, in cui sembrano conciliarsi i due racconti precedenti. In essa si narra che i Focei si diressero «verso la Corsica e Marsiglia». Quest'ultima versione si trova sempre nel testo di Strabone[8], in un passaggio che sembra derivare dallo storico siracusano Antioco. Questa volta, il capo della spedizione è un certo Creontiade, nome altrimenti sconosciuto. La proposta avanzata da Casaubon nel 1587 di correggere «Massalia» con «Alalia» è apparsa da tempo inaccettabile. Ancora una volta emerge l'impressione che diversi gruppi di fuggiaschi, ciascuno con un proprio capo e un pro-

[7] C. ROEBUCK, *Ionian Trade and Colonization*, New York 1959, p. 30; F. SALVIAT, *Sur la religion de Marseille grecque*, in *Marseille grecque et la Gaule*, in «Etudes Massalietes», III (1992), p. 143.

[8] STRABONE, 6.1.1.

prio itinerario decidono di partire verso porti lontani in cui trovar rifugio, visto che i vicini non potevano o non volevano soccorrerli. È dunque certo che alcuni di questi fuggiaschi partirono per la Corsica, altri verso Massalia, altri ancora senza un'idea ben precisa della loro meta finale.

L'arrivo in Corsica non sembra dar luogo ad altre peripezie né a lunghi commenti. Erodoto riferisce solo che i nuovi ospiti vissero cinque anni nella colonia insieme ai loro predecessori, fondando dei santuari. Queste due informazioni non sono prive di significato. Abitare in comune vuol dire che i rifugiati si erano completamente integrati nella *polis* di Alalia, forse in un nuovo quartiere, ma comunque nel perimetro urbano. Come esempio di un fenomeno simile si può ricordare l'esistenza, attestata da Tucidide[9], di un quartiere (χωρίον) foceo nella colonia calcidese di Leontini, nella Sicilia orientale. Inoltre, alcuni indizi archeologici provenienti dall'insediamento indigeno ma ellenizzato di Morgantina, non lontano da Leontini, sembrano confermare l'esistenza, nella seconda metà del VI secolo, di artigiani focei attivi nella regione[10]. Va detto però che questo paragone presenta dei limiti, visto che, nel caso di Alalia, si tratta di Focei che ritrovano altri Focei emigrati in precedenza. Purtroppo, la nostra conoscenza archeologica della città greca di Alalia si riduce quasi a niente, al punto che molti dubitano della sua esistenza. Gli scavi condotti su questo sito hanno fornito molte informazioni sulla fase successiva, soprattutto quella relativa al V e IV secolo, grazie alla scoperta di una ricca necropoli[11]. Ma la città greca di cui parla Erodoto, occupata per i venticinque anni tra il 565 e il 540, ha fornito per il momento solo qualche frammento di ceramica. Si tratta, certo, di una grande lacuna nella nostra conoscenza, ma, se si ricorda che è occorso un secolo di ricerche a Cartagine per individuare e identificare il sito primitivo di questa città fenicia, si capirà che non c'è da disperare a proposito di Alalia.

Durante i cinque anni di vita comune i nuovi coloni costruirono dei santuari. Questa è l'unica indicazione precisa che si abbia sui monu-

[9] TUCIDIDE, 5.4.4. D. ASHERI, in *Atti del VII Convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto 1967), Napoli 1968, p. 343; M. GRAS, *Occidentalia. Le concept d'émigration ionienne*, in «Archeologia Classica», XLIII (1991), p. 275.

[10] J. KENFIELD, *An East Greek master coroplast at late archaic Morgantina*, in «Hesperia», LIX (1990), pp. 265-74; ID., *The case for a Phokaian presence at Morgantina as evidenced by the site's archaic architectural terracottas*, in *Les grands ateliers d'architecture dans le monde égéen du VI^e siècle avant J.-C.* (Istanbul 1991), Paris 1993, pp. 261-69.

[11] J. e L. JEHASSE, *La nécropole préromaine d'Aléria*, Paris 1973; recentemente M. CRISTOFANI, *Il testo di Pech Maho, Aleria e i traffici del V secolo a. C.*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome. Antiquité», 1993, pp. 833-45.

menti dell'Alalia greca. Si ignora, però, se fossero templi urbani o se sorgessero fuori dalle mura. Non si sa, inoltre, quali divinità fossero oggetto di culto. Si può pensare, con una certa verosimiglianza, che vi fosse onorata Artemide, poiché, in una delle versioni di Strabone, si dice che i Focei, giunti a Massalia nella medesima circostanza, edificarono uno ἱερόν di cui Aristarche, già sacerdotessa dell'Artemision di Efeso, divenne la guardiana. Inoltre, la tradizione romana aveva conservato memoria di un tempio di Diana[12] costruito, nello stesso periodo, a Roma sull'Aventino: questo tempio custodiva uno ξόανον della dea, fatto sul modello di quello di Massalia; tale simulacro dovette giocare un ruolo in relazione ad alcuni emigrati focei (che avevano forse contribuito alla sua costruzione), visto che nelle fonti è messo in rilievo il riferimento all'istituto dell'ἀσυλία. Altri esempi reperibili in Occidente, come quello dell'isola di Giannutri tra la Corsica e l'Etruria, mostrano che ci fu una vera e propria fioritura di templi in onore di Artemide in concomitanza con l'arrivo in Occidente di gruppi di rifugiati focei. Tolomeo, inoltre, segnala ad Aleria l'esistenza di un λιμήν di Artemide. È probabile che il gran numero di indicazioni relative ai santuari della dea sia dovuto al ruolo svolto dai sacerdoti del culto di Artemide. Artemidoro di Efeso è uno di loro, ma, prima di lui, ve n'erano già stati altri, di cui ignoriamo i nomi. Per quanto riguarda Erodoto, che apprezzava le informazioni fornite dai sacerdoti, sembra che abbia ricavato le sue notizie a Delfi, visto che il suo racconto non allude ad Artemide, mentre evoca a piú riprese la Pizia e i suoi oracoli. Ciò conferma lo scarto tra l'informazione erodotea e quella riportata da Strabone. Il ruolo, però, degli informatori religiosi sembra essenziale in Erodoto, dal momento che l'episodio della costruzione dei templi è l'unica notizia relativa alla vita dei coloni di Alalia che egli ci riferisca.

Non c'è da meravigliarsi se Aristarche, appena giunta a Marsiglia, chieda la costruzione di un tempio. Si è spesso scritto che doveva trattarsi dell'Artemision, anche se riesce difficile pensare che Massalia abbia aspettato mezzo secolo per costruire un santuario in onore di Artemide. A meno che si supponga che l'arrivo degli esuli nel 545 avesse fondamentalmente modificato la struttura degli insediamenti focei di Ponente, e di Massalia in particolare.

[12] G. COLONNA, *Sull'origine del culto di Diana Aventinensis*, in «La Parola del Passato», XVII (1962), pp. 57-60; C. AMPOLO, *L'Artemide di Marsiglia e la Diana dell'Aventino*, ivi, XXV (1970), pp. 200-10; M. GRAS, *Le temple de Diane sur l'Aventin*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXIX, 1-2 (1987), pp. 47-61. Conviene notare, per le suggestioni che offre, la possibile presenza nella Roma arcaica di una pentecontera: F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma 1988, pp. 125-27 (secondo PROCOPIO, 8.22.7-17: la «nave di Enea»).

Ma l'arrivo di gruppi di esuli in seguito alla presa di Focea ad opera dei Persiani rappresenta davvero un fatto storico di primaria importanza per il mondo occidentale? O non è forse vero che, da ormai due secoli, questa porzione di Mediterraneo vedeva periodicamente arrivare piccoli gruppi di Greci, spinti da crisi sociali o politiche? A dir la verità, non è l'arrivo in sé dei disperati Focei l'episodio che scatenerà il conflitto: secondo Erodoto, per cinque anni non succede niente ad Alalia, tranne la costruzione di santuari. Eppure, una rottura sconvolge la storia del mondo greco. Con la perdita della libertà di Focea le colonie focee vengono private dei contatti naturali con la loro madrepatria. Il mondo foceo non ha piú una città madre. A pensarci bene, è proprio questo che spiega al meglio «la risposta» dell'ambiente coloniale e la costruzione di santuari di Artemide su tutte le sponde in cui approdavano i fuggitivi. Questo spiega altrettanto bene il trasporto in Occidente dell'ἀφίδρυμα della dea efesina.

Privi di metropoli, i Focei esportarono in Occidente il loro patrimonio religioso: e non c'è dubbio che il desiderio dei nuovi venuti di praticare gli antichi culti di Focea dovesse essere condiviso anche dalle antiche famiglie emigrate da qualche generazione. Si ha, cosí, una comunità focea trapiantata e mutilata, ma solidale di fronte a una crisi imprevista. Crisi che modificherà l'organizzazione degli stanziamenti e le differenze al loro interno, facendo emergere una nuova società focea, concepita su basi occidentali, in cui però certe solidarietà saranno destinate a perdersi.

Ritorniano al testo di Erodoto. Cinque anni dopo che i fuggiaschi focei si erano stanziati ad Alalia, gli Etruschi e i Cartaginesi entrarono in guerra contro i Focei, e una grande battaglia navale si svolse nelle acque del mare «sardonio», in cui si scontrarono sessanta navi focee e centoventi vascelli etruschi e punici. Secondo Erodoto, le cause del conflitto sono da individuare nel comportamento dei nuovi esuli di Focea, che «rapinavano e saccheggiavano tutti i popoli vicini». Anche se espressa in maniera laconica, la spiegazione dell'ostilità sembra semplice: mentre, nei due decenni in cui si erano impiantati ad Alalia, al centro della pianura orientale della Corsica, i primi coloni focei avevano potuto sfruttare le ricchezze di una regione fertile coltivata già durante il Calcolitico – come hanno dimostrato gli scavi del giacimento preistorico di Terrina, situato tra la città di Alalia e la sua necropoli –, l'atteggiamento degli ultimi arrivati rimetteva in discussione gli equilibri geopolitici nell'area tirrenica.

L'alleanza tra Etruschi e Cartaginesi non è particolarmente sor-

prendente. Aristotele[13] ricorda i legami che univano i due popoli e l'archeologia odierna li conferma: all'abbondanza di reperti punici ritrovati in Etruria corrispondono le testimonianze etrusche riscontrate a Cartagine. Mezzo secolo dopo, l'affissione su un tempio di Pyrgi, vicino a Cere, di un testo in lingua punica a fianco di un testo etrusco equivalente simboleggerà la vicinanza dei due popoli e l'intensità dei loro scambi.

Sorprende, invece, vedere i Cartaginesi nei panni degli aggrediti. Per conto mio, ho difeso l'ipotesi[14] secondo cui i Cartaginesi si sentivano implicati nelle vicende sarde, soprattutto per la presenza di piccoli empori fenici sulla costa orientale dell'isola: alcuni di questi empori sono meglio conosciuti grazie alle ricerche archeologiche e certo non sorprende di trovarvi della ceramica etrusca di bucchero del VI secolo.

Cartagine non poteva permettere che le coste sarde fossero minacciate. È possibile che alcuni tentativi di installazione greca siano falliti, che tentativi di commercio si siano risolti nel nulla. I saccheggi indicano sempre il fallimento di un tentativo di commercio. Sembra proprio che non ci fosse nessuna intesa commerciale tra i Focei della Corsica e i Fenici della Sardegna. È presumibile che gli Etruschi, che commerciavano con la Sardegna almeno dalla fine del VII secolo, non fossero disposti a tollerare traffici commerciali diretti tra la Corsica e la Sardegna. La redazione del primo trattato tra Roma (erede di certe ambizioni di Cere) e Cartagine, alla fine del secolo (509 a. C.), mostrerà che il commercio in Sardegna è oggetto di grande attenzione, visto che le transazioni dovevano svolgersi alla presenza di funzionari speciali[15]

Ma c'è dell'altro. Il brano di Giustino relativo alla sconfitta del generale cartaginese «Malco» (i manoscritti però tramandano le lezioni di Mazeus, Maleus, Maceus), veniva solitamente interpretato come un'allusione a un episodio contemporaneo ma parallelo alla battaglia di Alalia. Di recente ho proposto una diversa spiegazione[16]: il brano in questione sarebbe in realtà un *collage* di informazioni che risalgono allo storico Pompeo Trogo (fonte di Giustino), il quale, però, non dice che «Malco» fu vinto «in Sardegna», ma che la sconfitta cartaginese si era verificata in un duro scontro («gravi proelio») svoltosi dopo il passaggio di «Malco» in Sardegna. La questione non è, dunque, se «Malco»

[13] ARISTOTELE, *Politica*, 3.9.6-7. Cfr. S. CATALDI, *I primi symbola tra le città etrusche e Cartagine*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», IV, 4 (1974), pp. 1235-48.

[14] M. GRAS, *A propos de la bataille d'Alalia*, in «Latomus», XXXI, 3 (1972), pp. 698-716.

[15] POLIBIO, 3.22.

[16] GIUSTINO, 18.7.1. (cfr. anche OROSIO, 4.6.7-9). M. GRAS, *Marseille, la bataille d'Alalia et Delphes*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», XIII (1987), pp. 161-81.

sia stato sconfitto da indigeni sardi o da Fenici di Sardegna. Il brano di Giustino si colloca nel contesto della storia di Cartagine, e le fonti cartaginesi cui Pompeo Trogo è ricorso, direttamente o meno, ricordavano che un generale cartaginese era stato vinto dopo essersi recato in Sardegna, e che la sua sconfitta aveva assestato un colpo al potere politico di Cartagine. Da G. Ch. Picard in poi si è peraltro notato che il nome del generale cartaginese riportato dai testi latini non è che la trascrizione del semitico *Mlk*, che signica «il re»; senza voler entrare qui nel dibattito, si può considerare indubbio che il comandante del contingente cartaginese era percepito dai suoi avversari come il vero detentore del potere a Cartagine[17].

L'episodio della sconfitta di «Malco» riferito da Giustino mi sembra dunque un'allusione diretta alla battaglia di Alalia e alla partecipazione dei Punici di Cartagine a questo scontro. Tutto ciò è confermato dalla menzione di Erodoto del mare «sardonio» (e quindi, indirettamente, della Sardegna). E se la menzione non ci aiuta a identificare il sito in cui si svolse la battaglia, essa è importante se la si esamina come un'allusione al tratto di mare che conduce alla Sardegna.

Mettiamoci ora nell'ottica degli Etruschi. Alla metà del VI secolo le città etrusche sono rigogliose: in primo luogo Cere e Vulci, che esportano anfore da vino e ceramica nella Gallia meridionale e, in concomitanza con i Fenici, in Sardegna. Mercanti semiti frequentano gli empori della costa etrusca. Cere occupa un ruolo particolare in questi traffici, e si ammette senza difficoltà, ai giorni nostri, che il relitto etrusco ritrovato anni fa al largo di Antibes, sulla Costa Azzurra, fosse quello di un'imbarcazione ceretana partita da Pyrgi per la Gallia, con il suo carico di anfore etrusche e di vasi, in bucchero o decorati nello stile etrusco-corinzio. La città di Cere acquista cosí un ruolo primario nella battaglia di Alalia, come conferma il racconto di Erodoto.

Il combattimento navale in sé non si presta a numerosi commenti[18]. I tre belligeranti (Focei, Etruschi e Cartaginesi) dispongono ciascuno di una flotta di sessanta navi provviste di rostri. Il numero sessanta ha un certo sapore retorico, come Tarn aveva già notato nel 1908: lo si ritrova, infatti, per definire le flotte siracusane che, nel 453 e poi nel 348

[17] Recentemente, G. LILLIU, *Ancora una riflessione sulle guerre cartaginesi per la conquista della Sardegna*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», 1992, pp. 17-35, con bibliografia precedente.

[18] Sulla questione del tipo e numero delle navi: W. W. TARN, *The Fleet of Xerxes*, in «Journal of Hellenic Studies», 1908, pp. 228-30; J. S. MORRISON e R. T. WILLIAMS, *Greek Oared Ships*, Cambridge 1968, pp. 131-33; R. REBUFFAT, *Une bataille navale au VIII^e siècle*, in «Semitica», XXVI (1976), pp. 71-79; M. REDDÉ, *Mare Nostrum*, Roma 1986, p. 554, nota 438.

a. C., attaccarono, secondo Diodoro, l'Etruria. Le fonti greche di Erodoto hanno voluto sottolineare solo che i Focei affrontarono nemici due volte superiori per numero. Queste fonti, inoltre, sono interessate, di fatto, solo al destino della flotta greca, con le sue quaranta navi distrutte e venti rese inoffensive per i danni causati ai rostri.

L'esito del combattimento è di incerta interpretazione a causa del riferimento di Erodoto a una «vittoria cadmea». J. Jehasse[19] ha ricordato l'insieme di testi che chiariscono tale allusione a una vittoria conquistata a caro prezzo o, per essere piú precisi, seguita da molte traversie: Cadmo uccise il dragone, ma rimase schiavo per otto anni. Carcopino[20] mette invece in evidenza il risultato globalmente positivo dell'impresa: alla fondazione di Tebe ad opera di Cadmo corrisponde la fondazione di Elea ad opera dei Focei. È strano che tra questi testi non sia stato compreso un frammento di Diodoro[21] che dà dell'espressione proverbiale «vittoria cadmea» una definizione esplicita: «i vincitori sono afflitti mentre i vinti non corrono alcun pericolo per via della loro potenza». In questa prospettiva, i Focei vincitori avevano buone ragioni per lamentarsi.

E, infatti, il racconto di Erodoto è chiaro su quest'ultimo punto. I Focei devono abbandonare la Corsica; molti di loro sono prigionieri, nelle mani degli Etruschi e dei Cartaginesi; quelli che si trovano nelle mani degli Etruschi vengono lapidati nei pressi di Cere (Agylla, nel testo greco).

L'abbandono della Corsica sembra confermato dalle ricerche archeologiche che non riscontrano tracce di occupazione focea ad Alalia nella seconda metà del VI secolo e rilevano, invece, un'influenza etrusca sempre piú netta nella necropoli preromana di Casabianda, le cui tombe piú antiche risalgono alla fine di quel secolo. Sembra, dunque, che il sito di Alalia sia stato abbandonato dai Greci e progressivamente occupato dagli Etruschi tra i secoli V e IV; senza dimenticare l'influenza indigena, che appare tutt'altro che secondaria. A questo proposito bisogna attendere il seguito delle ricerche.

Il destino dei prigionieri focei ha dato occasione di mettere in evidenza la portata della lapidazione, che non è un'atrocità come tante da imputare a popoli barbari, ma un vero e proprio rito[22], estremamente diffuso in tutto il mondo foceo, con la messa a morte del φαρμακός (ca-

[19] J. JEHASSE, *La «victoire à la cadméenne» d'Hérodote (I, 166) et la Corse dans les courants d'expansion grecque*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXIV, 3-4 (1962), pp. 241-86.

[20] J. CARCOPINO, *Les leçons d'Aléria*, in «La Revue de Paris», 1962, pp. 1-15.

[21] DIODORO SICULO, 22.6.

[22] M. GRAS, *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Roma 1985, pp. 425-75.

pro espiatorio). A Cere, la lapidazione si svolge, come a Focea, fuori dalla città; il sito di Montetosto, vicino alla strada che collegava Cere a Pyrgi, è stato forse il luogo in cui si celebrò questo assassinio rituale e collettivo. Ma questo non è il problema piú importante. È suggestivo, infatti, mettere in relazione questo rito con la pratica che Virgilio, nell'*Eneide*, attribuisce al re di Cere, Mezenzio, di legare i vivi ai morti per farli imputridire insieme. La lapidazione descritta da Erodoto culmina in effetti con l'evocazione di un carnaio da cui esala un miasma che contamina uomini e bestie.

Una tale spiegazione contrasta con la lettura tradizionale di Virgilio, che escludeva ogni riferimento storico nell'epopea e faceva del personaggio di Mezenzio una figura puramente leggendaria, completamente elaborata dall'immaginario virgiliano. Una recente lettura[23] di un'iscrizione su un vaso etrusco di bucchero conservato al Louvre e databile alla metà del VII secolo, sembra confortare la mia interpretazione: vi si trova, infatti, il nome Mezenzio (Mezentie). Ora, questo vaso è di produzione ceretana. Si ha cosí una prova incontestabile dell'esistenza, nella Cere del VII secolo, di una famiglia etrusca che portava il nome di Mezenzio. Il personaggio virgiliano di Mezenzio non è dunque un puro prodotto dell'immaginazione del poeta, e niente ormai esclude che un membro della *gens* Mezenzia fosse il detentore del potere politico nella Cere della metà del VI secolo (un secolo dopo l'iscrizione). Mezenzio sembra anche un tiranno di un tipo documentato alla fine del VI secolo: quello di Thefarie Velianas conosciuto dalle iscrizioni, in etrusco e in punico, di Pyrgi.

Cosí, è possibile che il cartaginese «Malco» e il ceretano Mezenzio abbiano guidato gli avversari dei Focei durante la battaglia di Alalia. Restano da chiarire i ruoli rispettivi di Marsiglia e Delfi in questo avvenimento che sembra di primaria importanza per la storia del Mediterraneo occidentale nel VI secolo a. C.

Parliamo, innanzitutto, di Marsiglia. La critica storica è stata sempre colpita dall'assenza totale di riferimenti, o di allusioni, a Massalia nel racconto di Erodoto. Fin dal 1896, uno dei primi storici di Marsiglia, P. Castanier[24], aveva insistito sulla necessaria partecipazione di que-

[23] F. GAULTIER e D. BRIQUEL, *Réexamen d'une inscription des collections du Musée du Louvre: un Mézence à Caeré au VII$^{e}$ siècle avant J.-C.*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1989, pp. 99-115; D. BRIQUEL, *A propos d'une inscription redécouverte au Louvre: remarques sur la tradition relative à Mézence*, in «Revue des Etudes Latines», 1989, pp. 78-92; C. DE SIMONE, *Etrusco Laucie Mezentie*, in «Archeologia Classica», XLIII (1991), pp. 559-73.

[24] P. CASTANIER, *Les origines historiques de Marseille et de la Provence*, Paris-Marseille 1896, pp. 81 sgg.

sta *polis* alla battaglia di Alalia; ma poiché, secondo lui, la battaglia si era risolta in un disastro per i Focei, ne aveva dedotto che Massalia fosse passata allora, provvisoriamente, sotto il dominio punico. Tale conclusione era il frutto di una erronea interpretazione della scoperta a Marsiglia, nel 1845, della famosa iscrizione punica detta «tariffa di Marsiglia». Nel 1905 M. Clerc[25] si oppose a tale interpretazione e, attenendosi alla testimonianza di Erodoto, lasciava Massalia fuori dalle vicende di Alalia. Tranne rare eccezioni, per esempio A. J. Graham[26] nel 1964, tale è spesso rimasta la posizione degli storici. Per conto mio, ho cercato di riaprire la questione, ricordando che alcuni elementi provano l'arrivo di emigrati focei a Marsiglia intorno alla metà del VI secolo. La mia analisi è stata sostenuta di recente da M. Bats[27] Oltre ai testi che possono comprovare questa tesi, è proprio il contesto storico del Mediterraneo a convalidare questa affermazione. L'emigrazione focea descritta da Erodoto è solo un esempio – un *exemplum* nel vero senso della parola – di tutta una serie di esili politici che si verificarono in quel periodo. Si pensi a Senofane di Colofone che si trasferisce a Elea; alla partenza del pittore di Andocide che lavora ad Atene a partire dal 530; allo scultore Telefane, citato da Plinio, che emigra in Persia e lavora per Dario e Serse; ai numerosi artigiani e artisti che si stabiliscono in Etruria meridionale. L'archeologia ha già fornito un contributo essenziale, ritrovando le tracce di quei destini individuali, ed è probabile che gli esempi si moltiplichino in futuro: queste scoperte ci permetteranno di spiegare, in modo coerente sul piano storico, alcune «curiosità» spesso osservate, come la presenza di muri a tecnica poligonale «eolica», non solo a Elea, ma addirittura a Tarquinia, Lipari, Nasso in Sicilia.

È possibile spingerci oltre e dimostrare la partecipazione effettiva di Marsiglia alla battaglia di Alalia prendendo in considerazione i due testi di Pausania[28] in cui si parla delle offerte che i Marsigliesi offrirono a Delfi per commemorare una vittoria sui Cartaginesi. Queste menzioni sono state messe a lungo in relazione con due allusioni (di Tucidide e di Giustino) a uno scontro tra Marsiglia e Cartagine al momento della fon-

[25] M. CLERC, *La prise de Phocée par les Perses et ses conséquences*, in «Revue des Etudes Grecques», 1905, pp. 143-58.

[26] A. J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester 1964, pp. 111-12.

[27] M. GRAS, *L'arrivée d'émigrés à Marseille au milieu du VI^e siècle avant J.-C.*, in *Sur les pas des Grecs en Occident. Hommages à A. Nickels*, in «Etudes Massaliètes», IV (1995), pp. 363-66; M. BATS, *Les silences d'Hérodote ou Marseille, Alalia et les Phocéens en Occident jusqu'à la fondation de Velia*, in *Apoikia. Scritti in onore di G. Buchner*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli», n.s., I (1994), pp. 133-48.

[28] PAUSANIA, 10.8.6-7 e 10.18.7.

dazione di Marsiglia[29] Su questa debole base è invalsa l'abitudine di evocare una guerra fra Marsiglia e Cartagine. Per conto mio[30], ho mostrato che l'insieme di notizie si riferisce alla battaglia di Alalia; le piccole divergenze che esistono tra tutte queste fonti si spiegano alla luce della storia delle tradizioni, che si sono ramificate dopo la battaglia evolvendo in maniera indipendente secondo i luoghi. Lo scontro, infatti, non aveva avuto la stessa risonanza in tutto il mondo greco, nella misura in cui gli ambienti focei non mostrarono, in quell'occasione, una perfetta unità. Cosí, tutta una parte della tradizione greca (quella raccolta da Erodoto) ha ignorato Massalia, evidenziando il ruolo avuto dai Focei di Corsica; altre fonti hanno privilegiato Massalia, omettendo di menzionare la Corsica e gli Etruschi; infine, nel resoconto di Giustino, si ha, a seconda dei casi, un punto di vista esclusivamente cartaginese o strettamente marsigliese.

Le dediche marsigliesi a Delfi sono oggetto di ricerche archeologiche in via di svolgimento: esse permetteranno forse di precisare diversi punti. Il tesoro di Marsiglia a Marmaria, per la sua datazione archeologica, sembra puntellare la tesi secondo cui sarebbe stato eseguito in relazione con la battaglia di Alalia, anche se si tende attualmente ad abbassare leggermente questa cronologia. Si può accettare tranquillamente l'idea di offerte eseguite una generazione dopo la battaglia mentre è impossibile ammettere un'altra grande vittoria greca sui Cartaginesi prima della fine del VI secolo.

Tutto questo ci permette di ritornare alla presenza di Delfi nella storia dell'Occidente attraverso i suoi oracoli. Secondo Erodoto, la Pizia intervenne a tre riprese nelle tribolazioni focee. Vent'anni prima della presa di Focea ad opera dei Persiani, il parere dell'oracolo spinse gli abitanti di quest'isola a garantirsi il possesso della città di Alalia, in Corsica (Kyrnos). Ed Erodoto commenta: «in quel periodo, Argantonio era già morto», per spiegare la scelta della Corsica, in apparenza singolare. Il secondo ricorso all'oracolo ebbe luogo dopo la lapidazione dei prigionieri focei: in questa circostanza furono gli Etruschi a consultarlo. La Pizia prescrisse loro ricchi sacrifici in onore dei defunti, e giochi ginnici ed equestri. A questo riguardo, J.-P. Thuillier[31] ha dimostrato che queste celebrazioni, in quanto espiazioni, erano piú consone alla tradizione italica che a quella greca.

[29] TUCIDIDE, I.13.6; GIUSTINO, 43.5.2. Recentemente, P. BARCELÓ, *Massalia und Karthago*, in *Karthago und die iberische Halbinsel vor den Barkiden*, Bonn 1988, pp. 97-114.

[30] Cfr. GRAS, *Marseille* cit.

[31] J.-P. THUILLIER, *Les conséquences de la bataille d'Alalia: oracle delphique et divination étrusque*, in «Caesarodunum», suppl. 52 (1985), pp. 23-32.

Infine, il terzo intervento dell'oracolo ebbe luogo dopo la battaglia di Alalia, quando i Focei, dopo qualche peregrinazione nelle acque meridionali del Tirreno e un passaggio a Reggio, stavano per fondare Elea. «L'uomo di Poseidonia» (riferimento di tipo orientale che sottolinea l'importanza del personaggio, come ha notato G. Pugliese Carratelli) fece loro sapere «che parlando di Kyrnos, la Pizia aveva ordinato di costruire un vero e proprio ἡρῷον, e non di colonizzare l'isola». La traduzione che ho proposto si basa sull'ambivalenza del verbo κτίζω che, in Erodoto, designa sia l'atto di fondare e di costruire sia quello, piú antico, di colonizzare, come ha osservato M. Casevitz[32]. E certo non deve sorprendere l'accezione arcaica del termine in un brano che è la trascrizione di un oracolo.

Questo testo, ambiguo come sempre quando si tratta della Pizia, ha fatto versare fiumi d'inchiostro[33] Non c'è dubbio che Delfi cerchi di giustificarsi di fronte ai probabili interrogativi dei Focei, che avevano dovuto abbandonare la Corsica in cui la Pizia li aveva mandati un quarto di secolo prima. A meno che non si tratti dell'argomento del Poseidoniate per convincere i Focei a stabilirsi nell'Italia meridionale, in un sito che permettesse a Poseidonia di frapporre un vicino greco tra il suo territorio e il mondo indigeno della Lucania. Detto ciò, un'interpretazione del testo resta possibile. È evidente che Delfi cerca di mostrare che quanto è successo è colpa dei Focei: costoro, infatti, avevano cercato di colonizzare l'isola, mentre la Pizia aveva raccomandato loro di onorare, con la costruzione di un santuario, la locale divinità tutelare dell'isola. Qualunque sia la validità dell'argomento della Pizia (che gioca sull'ambiguità della parola Kyrnos), ci si rende conto che Delfi cerca di mettere i coloni focei in difficoltà sul terreno dei rapporti con il mondo indigeno. Non bisogna dimenticare che, per Erodoto, la causa dell'esplosione del conflitto risiedeva nei saccheggi che Alalia aveva inflitto alle popolazioni vicine. Come se il pretesto per intervenire invocato da Cartaginesi ed Etruschi, che avevano le loro entrature a Delfi (Cere vi aveva anche costruito un tesoro, forse in connessione con gli avvenimenti di cui parliamo), consistesse nel cattivo trattamento inflit-

[32] M. CASEVITZ, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris 1985, p. 33.

[33] P. EBNER, *L'errore di Alalia e la colonizzazione di Velia nel responso delfico*, in «Rassegna Storica Salernitana», XXIII (1962), p. 32; M. GIGANTE, *Il logos erodoteo sulle origini di Elea*, in «La Parola del Passato», XXI (1966), pp. 305-9; M. LOMBARDO, *Le concezioni degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 1972, pp. 82-84; E. GRECO, *Sul cosiddetto «errore» di Alalia*, in «La Parola del Passato», 1975, pp. 209-11; I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, pp. 72-73; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Per la storia di Poseidonia*, in *Atti del XXVII Convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto 1987), Napoli 1988, pp. 26-27.

to agli indigeni corsi. I Marsigliesi, invece, con le loro offerte a Delfi, si presentarono come vincitori e ringraziarono Apollo, mentre i Focei di Corsica, con buone probabilità, si lamentarono.

Questa distinzione tra «buoni» e «cattivi» Focei conferma la nascita di tradizioni storiche di parte sugli esiti della battaglia. Nel campo foceo, come nel campo etrusco e punico, c'era chi ne era uscito con successo (Etruschi di Cere e Focei di Marsiglia) e chi ne era uscito male (Focei di Corsica e Cartaginesi). Da quel momento in poi, ogni ambiente aveva elaborato e diffuso la propria versione del conflitto.

Questa è la lettura che propongo per un evento capitale nella storia occidentale del VI secolo, un secolo che si era aperto con l'amicizia focea (quella per Argantonio, vecchio re di Tartesso, e per Nano, re nano dei Segobrigi vicini di Massalia) e che tramonta con la stipula di un trattato tra Roma e Cartagine. L'episodio di cui parliamo non è solo centrale per la cronologia. Gli anni intorno al 540 imprimono alla storia dell'Occidente arcaico un'accelerazione che gli archeologi percepiscono, dovunque conducano le loro ricerche: fioritura economica e politica di Marsiglia, che comincia a fabbricare anfore da vino e inizia ad allargare il suo controllo sulle rive della Linguadoca e della Provenza, controllo che cesserà solo di fronte alla potenza di Roma, molti secoli dopo; cesura tra il Nord e il Sud delle «pianure liquide» occidentali, con la Sardegna che passa sempre piú sotto il dominio punico, mentre la Corsica diviene un promontorio dell'Etruria piantato nel cuore del Tirreno: quello che gli Eubei avevano creato, collegando l'Africa e l'Europa con le loro Pithekoussai (di Ischia e di Tabarka), è distrutto dalla battaglia di Alalia. Con essa si riaccende in Occidente il conflitto tra Greci e barbari, e si commemora la vittoria marsigliese a Delfi.

## 2. *I conflitti del V secolo a. C.*

### 2.1. I conflitti tra le città greche.

La seconda metà del VI secolo e l'inizio del secolo successivo sono contrassegnati, in Occidente, da un'intensificazione degli scontri tra le città, e all'interno delle città.

Nell'Italia meridionale, le città achee di Metaponto, Sibari e Crotone avevano provocato la distruzione della ionica Siri e il crudele omicidio dei suoi abitanti[34] Piú tardi, Locri e Crotone si erano scontrate nel-

[34] GIUSTINO, 20.2.3-4.

la battaglia della Sagra, verso la metà del VI secolo. Il conflitto fu causato dall'aggressione da parte dei Crotoniati, stroncata dalla vittoria locrese[35] Sibari fu distrutta in seguito dalla città vicina, Crotone, nel 510. Questo scontro ebbe grande eco in tutto il mondo greco, e i Milesi, legati ai Sibariti, si rasero il capo in segno di lutto[36], mentre alcuni esuli sibariti cercavano di stanziarsi sulla costa tirrenica, a Laos e Skidros, non ancora scoperte dalla ricerca archeologica.

In Sicilia, le rivalità tra le *poleis* si scorgono facilmente se si considera la cronologia e la ripartizione delle fondazioni. Verso la metà del VII secolo il mondo greco aveva rivelato – a svantaggio dei Fenici della Sicilia occidentale – le sue pretese di dominio sulla maggior parte dell'isola stanziandovi due colonie, la calcidese Imera a nord, e la megarese Selinunte a sud. In un secondo tempo quest'area, globalmente greca, fu contesa tra le diverse città. Siracusa fondò Camarina, poco dopo il 600, sulla costa meridionale dell'isola, non lontano da Gela, che si affrettò a sua volta a fondare Agrigento (580 a. C.) all'altro capo del suo territorio; queste vicende indussero Selinunte a fondare, verso il 550, Eraclea Minoa all'ingresso della sua χώρα per chi giungeva da Agrigento. Si assiste, in questo modo, a una specie di corsa all'occupazione dei suoli.

Gli inizi del V secolo si snodarono al ritmo del crescente potere dei tiranni di Gela. Ippocrate di Gela sottomise la maggior parte delle città calcidesi della Sicilia orientale[37]. Il tiranno di Gela si trovò cosí a gestire un potere considerevole che si estendeva fino allo Stretto di Messina, dato che controllava politicamente Zancle, la quale aveva appena accolto, nel 493, alcuni rifugiati sami che abbandonavano la Ionia dopo la presa di Mileto ad opera dei Persiani. Ippocrate, inoltre, sconfisse i Siracusani nei pressi del fiume Tellaro, alla cui foce si trovava la piú antica colonia di Siracusa, Eloro. Siracusa dovette cedere Camarina alla rivale. A Gela il potere passò quindi a Gelone, comandante della cavalleria di Ippocrate, che prese il potere anche a Siracusa. Il nuovo tiranno deportò a Siracusa gli abitanti di Camarina, distruggendone la città[38], e fece lo stesso con Megara Iblea. Tutto ciò avvenne negli anni 490-480.

Questa politica fu proseguita da Ierone che, nel 476, deportò gli abitanti di Nasso e di Catania, città che rifondò con il nome di Etna, facendo venire i coloni dal Peloponneso. È dunque una Sicilia greca ma divisa che vide, verso la metà del V secolo, un importante movimento

[35] *Ibid.*, 20.3.4; STRABONE, 6.1.10.
[36] ERODOTO, 6.21.
[37] *Ibid.*, 7.154.
[38] *Ibid.*, 7.156.

autoctono di rivolta guidato dal siculo Ducezio: un indigeno si comportava come un tiranno greco e si metteva a fondare e rifondare città. Alla fine, Ducezio venne esiliato a Corinto, e quindi emarginato al suo ritorno nell'isola.

Dietro tutti questi conflitti si profila nitidamente l'importanza delle crisi sociali interne (στάσεις) che avevano spesso dato luogo alle emigrazioni coloniali di età arcaica, ma che si ripresentano nelle nuove città d'Occidente: conflitti per la terra, con la parcellizzazione delle piccole proprietà in seguito alle successioni, generazione dopo generazione, e con la concentrazione di grandi ricchezze fondiarie (si pensi ai geomori di Siracusa); rivalità tra agricoltori e cittadini, tra artigiani e mercanti. Le tirannidi si sviluppano, a partire dal VII secolo, in questo clima sociale teso moltiplicandosi però agli inizi del V secolo, a Gela come a Siracusa, ad Agrigento come a Imera. Fu per ricondurre nella loro città i geomori esiliati a Casmene che Gelone prese il potere a Siracusa.

Ed è proprio nel contesto della rivalità tra i tiranni di Imera e di Agrigento che il mondo greco di Sicilia conobbe una grande scissione, che avrebbe potuto essergli fatale. Alcuni Greci, come Anassilao di Reggio, sostennero il tiranno Terillo di Imera, mentre Terone di Agrigento contava sul sostegno di Gelone di Siracusa. La parte piú debole, quella che appoggiava il tiranno di Imera, si rivolse ai Cartaginesi, cioè ad Amilcare, il Punico che governava a Cartagine, figlio di una Siracusana e legato, per vincolo di ospitalità (ξενία), a Terillo di Imera[39]

## 2.2. Cartagine e i Greci di Sicilia: la battaglia di Imera (480 a. C.).

Cartagine, lo si è visto a proposito della politica di «Malco», si interessava da tempo a ciò che avveniva piú a nord.

Alla fine del VI secolo, nel 509, Cartagine e Roma avevano stipulato un primo trattato di cui si conosce il testo grazie a Polibio, che ebbe occasione di leggerlo molti secoli dopo, inscritto in latino arcaico su una tavoletta di bronzo, nell'ufficio degli edili, presso il tempio di Giove Capitolino a Roma[40] Questo trattato era un primo tentativo di spartizione degli spazi mediterranei. Roma proteggeva i suoi domini vicini (la costa laziale), ben sapendo che i Cartaginesi frequentavano da tempo la costa etrusca, piú a nord: verso il 500, un testo in lingua punica era stato affisso sulla porta di un tempio a Pyrgi, evento che prova l'assiduità con

[39] *Ibid.*, 7.165.
[40] POLIBIO, 3.22 e 3.26.

cui i Punici frequentavano questo emporio. Cartagine faceva lo stesso, regolando il traffico commerciale oltre il «Bel Promontorio», sulla cui localizzazione si esita ancora tra i due capi che delimitavano il golfo di Cartagine: Capo Bon e Capo Farina[41]. Questo trattato regolamentava le transazioni commerciali in Sardegna, in cui Cartagine stava per riprendere in mano il controllo delle vecchie città fenicie. Il trattato parlava della Sicilia solo per affermare l'esistenza «di una zona sottomessa all'autorità di Cartagine», ma aperta alle attività commerciali: si trattava della punta occidentale dell'isola, dove si trovava lo scalo fenicio di Mozia, situato in posizione strategica sulle rotte commerciali occidentali.

E proprio intorno al 500, un tentativo di colonizzazione greca di questa regione, condotto dal principe spartano Dorieo, falliva di fronte alle ostilità dei Fenici e degli indigeni di Segesta[42]: si avverte, in questo caso, la volontà di Cartagine di frenare l'avanzata greca verso la punta occidentale della Sicilia, oltre Selinunte sulla costa meridionale e Imera sulla costa settentrionale.

Ed ecco che il tiranno di Imera chiama in suo soccorso Amilcare contro gli altri Greci di Agrigento e di Siracusa. Era un'occasione insperata per Cartagine. Erodoto e Diodoro hanno tramandato il racconto dell'impresa di Amilcare, che condusse la sua flotta fino a Imera ma fu sconfitto da Gelone[43] Per il tiranno di Siracusa lo scontro di Imera si rivelò un vero trionfo, e la tradizione greca volle situare la battaglia nello stesso giorno della battaglia di Salamina, nel 480, giorno che avrebbe visto il mondo greco di Atene e di Siracusa trionfare sui barbari d'Oriente e d'Occidente. Anche se questa coincidenza è frutto della propaganda siracusana, è certo che la vittoria siracusana sui Cartaginesi segnava il successo del mondo greco di Sicilia, che faceva allora costruire, a spesa dei Punici, due grandi templi dorici, gemelli per la loro storia e per la loro architettura, a Imera e a Siracusa[44], mentre i prigionieri cartaginesi permettevano al tiranno di Agrigento di fare della sua città una delle piú belle del mondo greco[45]

Il ruolo di Gelone fu decisivo in quegli anni, e il tiranno di Siracusa non aveva mancato di far notare ai Greci venuti a chiedere il suo soste-

[41] J. DESANGES, *La localisation du «Beau-Promontoire» de Polybe*, in «Karthago», XXII (1990), pp. 21-31 (a favore di Capo Bon).

[42] ERODOTO, 5.46.

[43] *Ibid.*, 7.165-67; DIODORO SICULO, 11.20-24.

[44] M. GRAS, *Gélon et les temples de Sicile après la bataille d'Himère*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli», XII (1990), pp. 59-69. Sulla propaganda siracusana che utilizza la contemporaneità Salamina-Imera cfr., in questo volume, il saggio di M. Nouhaud.

[45] DIODORO SICULO, 11.25.

gno contro i Persiani che, ferma restando la sua disponibilità, i Greci della madrepatria, fino ad allora, non gli erano mai venuti in aiuto, soprattutto quando, per vendicare la sconfitta di Dorieo, aveva voluto liberare alcuni empori[46]. Questi empori erano forse i centri commerciali della Sicilia occidentale situati oltre i territori di Imera e Selinunte, nel settore controllato dai Cartaginesi e menzionato nel trattato del 509 tra Roma e Cartagine.

### 2.3. Le rivalità marittime tra Etruschi e Greci di Sicilia.

Se gli ultimi trent'anni del VI secolo sembrano piú calmi, le tensioni riemergono nell'area del Mar Tirreno dopo il 494, cioè dopo la presa di Mileto, che spinse esuli della Ionia a rifugiarsi in Occidente. In un certo modo, si ripete la stessa situazione degli anni 545-540, successivi alla presa di Focea: l'arrivo di fuggiaschi sconvolge equilibri già fragili. Uno degli sconfitti nella battaglia di Lade del 494, il foceo Dionigi, giunse cosí in Sicilia, «dove divenne pirata, attaccando i Cartaginesi e i Tirreni, ma mai i Greci»[47] Nello stesso tempo, su iniziativa dei Greci di Zancle, alcuni Sami si stanziarono, forse solo provvisoriamente, a Calatte, sulla costa settentrionale della Sicilia (Marina di Caronia?), «di fronte al Tirreno», prima di impossessarsi della stessa Zancle[48].

Non lontano, i Greci di Cnido si erano stabilmente impiantati, a partire dal 580, sull'isola di Lipari, nel cuore dell'arcipelago eolico. Per la sua posizione, quest'isola era un «bastione avanzato» dello Stretto di Messina. E infatti i Liparesi risentiranno fortemente, agli inizi del V secolo, della forte pressione etrusca che dopo il 494 spinse Anassila, tiranno di Reggio, a fortificare uno dei suoi domini costieri, Skyllaion, a nord di Reggio, per proteggersi dai pirati etruschi[49]

Negli anni successivi gli abitanti greci di Lipari si organizzarono per proteggere la loro *polis* dalle incursioni etrusche. Gli Etruschi promisero ad Apollo di sacrificare, in caso di vittoria, un certo Teodoto, «fortissimum Liparensium»[50] Gli altri testi greci, che risalgono tutti ad An-

[46] ERODOTO, 7.158. G. MADDOLI, *Gelone, Sparta e la «liberazione» degli empori*, in «Aparchai. Studi in onore di P. E. Arias», Pisa 1979, pp. 245-52. D. MUSTI, *Storia e storiografia della Sicilia greca*, in «Κώκαλος. Studi pubblicati dall'Istituto di Storia antica dell'Università di Palermo», XXX-XXXI (1984-85), pp. 343-44.

[47] ERODOTO, 6.17.

[48] *Ibid.*, 6.22.

[49] STRABONE, 6.1.5.

[50] CALLIMACO, fr. 93 Pfeiffer. G. COLONNA, *Apollon, les Etrusques et Lipara*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome. Antiquité», XCVI (1984), pp. 557-78; in modo indipendente GRAS, *Trafics* cit., pp. 514-22.

tioco di Siracusa, attribuiscono la vittoria ai Greci, e i Liparesi portarono offerte a Delfi per celebrare le loro vittorie[51]. Anche se le testimonianze archeologiche ed epigrafiche degli scavi di Delfi restano di difficile interpretazione, la realtà di quelle offerte non può essere messa in dubbio, e la loro datazione conferma quella che si può desumere dal testo di Diodoro, dove si racconta, generazione dopo generazione, tutta la storia della *polis* di Lipari.

L'importanza della battaglia di Cuma (474 a. C.) è stata senz'altro sopravvalutata dalla propaganda siracusana e dalla storiografia moderna, golosa di grandi battaglie navali decisive e definitive. Secondo Pindaro[52], la flotta siracusana di Ierone, successore di Gelone, avrebbe sconfitto allora la flotta etrusca. Si tratta, in questo caso, di un altro episodio delle rivalità marittime tra Greci ed Etruschi. Questa battaglia è importante soprattutto per il luogo in cui si svolse, a nord della Campania etrusca. Era, infatti, la prima volta che la flotta siracusana si spingeva cosí a nord.

Le fonti, sempre di origine siracusana, conservano il ricordo di altre incursioni siracusane. Vent'anni dopo, una nuova ondata di conquiste porta i Siracusani a saccheggiare l'Isola d'Elba nel 453[53]. Si riuscí, allora, a corrompere il capo della flotta, Faillo, che cessò le sue incursioni, ma una seconda spedizione fu allestita in gran fretta, forte di sessanta navi, al comando di Apelle. Questa flotta «mise a ferro e a fuoco la costa dell'Etruria» e si sarebbe addirittura spinta fino in Corsica. Si è messo in relazione questo episodio con la menzione di un λιμήν chiamato «siracusano»[54], tradizionalmente identificato con l'attuale Porto Vecchio, a sud della costa orientale dell'isola, senza tuttavia argomenti decisivi. Gli Etruschi, dopo il 540, si erano stabiliti a Nikaia, sul sito dell'antica Alalia. L'installazione, sulla stessa costa, e molto lontano da Siracusa, di un emporio siracusano è difficile da concepire, ma il toponimo rivela forse una certa complicità tra i Siracusani e le comunità indigene corse, ostili a un dominio esclusivo degli Etruschi nella Corsica orientale.

[51] DIODORO SICULO, 5.9.4-5; STRABONE, 6.2.10; PAUSANIA, 10.11.3-4 e 10.16.7. Sugli scavi archeologici di Delfi cfr. la sobria messa a punto di J.-F. BOMMELAER, *Guide de Delphes. Le site*, Paris 1991, pp. 152-53; cfr. anche C. VATIN, *L'offrande des Liparéens à Delphes*, in «Ostraka», II, 1 (1993), pp. 145-67.

[52] PINDARO, *Pitiche*, 1.4.72 sgg. M. CRISTOFANI, *Gli Etruschi del mare*, Milano 1983; ID., *Nuovi spunti sul tema della talassocrazia etrusca*, in «Xenia», VIII (1984), pp. 3-20.

[53] DIODORO SICULO, 11.88.

[54] *Ibid.*, 5.13.3; TOLOMEO, 3.2.5.

## 2.4. La spedizione ateniese in Sicilia[55]

Durante tutto il VI secolo i conflitti scoppiati in Occidente, soprattutto in Sicilia, furono dovuti all'arrivo di esuli della Ionia. Nel V secolo è Atene che attizza i conflitti tra le città siceliote, divise dalla distinzione tra Dori (Siracusa) e Calcidesi, lontani discendenti dei coloni eubei dell'VIII secolo. Tale distinzione non era altro che un pretesto politico, e le differenze etniche erano tutt'altro che ferree: i Dori di Camarina erano, sul versante calcidese, desiderosi di emanciparsi da Siracusa, mentre i Calcidesi di Imera appoggiavano Siracusa. Atene, in piena guerra del Peloponneso, si apprestava a soccorrere i Calcidesi, che erano di origine ionica, e soprattutto a perturbare l'esportazione del grano siciliano inviato a Sparta.

Fin dal 427 gli Ateniesi avevano inviato venti navi per aiutare Leontini contro la minaccia siracusana. Qualche mese dopo, appoggiati dai Calcidesi di Reggio, gli Ateniesi spedirono trenta navi contro le Isole Eolie[56]. Si stipulò in seguito, a Gela nel 424, una pace tra le città greche di Sicilia su iniziativa del siracusano Ermocrate, alla cui lucidità non sfuggiva il pericolo ateniese. Fu una tregua di breve durata e, a partire dal 422, Leontini, alle prese con una crisi interna, fece di nuovo appello a Siracusa, mentre l'ambasciatore ateniese, Feace, si adoperava attivamente tra l'Italia meridionale e la Sicilia[57].

Un altro conflitto, però, doveva provocare l'intervento di Atene. Nel 416, in seguito a una disputa per stabilire i confini territoriali con Selinunte, la città indigena di Segesta invocò il sostegno di Atene. Gli Ateniesi, seguendo il parere di Alcibiade, inviarono nel 415 una grande flotta di duecentocinquanta navi e venticinquemila uomini. Come ebbe a dire Tucidide ammirato, «era la prima volta che una città giungeva, da sola, e con truppe schiettamente greche, a inviare per mare una spedizione cosí costosa e grandiosa»[58].

Cosí cominciava la spedizione in Sicilia, che avrebbe portato Atene a inviare nell'isola piú di quarantamila uomini. Lo sforzo fu gigantesco e la sconfitta del 413 fu recepita, per questo, tanto piú fortemente. Il corpo di spedizione ateniese dovette arrendersi, i suoi strateghi furono

[55] Di recente, S. CATALDI (a cura di), *Πλοῦς ἐς Σικελίαν. Ricerche sulla seconda spedizione ateniese in Sicilia*, Alessandria 1992.

[56] TUCIDIDE, 3.86 e 3.88. C. AMPOLO, *Gli Ateniesi e la Sicilia nel V secolo. Politica e diplomazia, economia e guerra*, in «Opus», XI (1992), pp. 25-34.

[57] S. SETTIS, *Archeologia in Calabria. Figure e temi*, Roma - Reggio Calabria 1987, pp. 265-69.

[58] TUCIDIDE, 6.31.

giustiziati, mentre settemila prigionieri ateniesi dovettero conoscere la prigionia nelle Latomie di Siracusa.

Questo conflitto, anche se si cerca di negarlo per paura di adottare una visione «modernista» insostenibile dal punto di vista metodologico, presenta alcune caratteristiche nuove e moderne, e Tucidide aveva ben avvertito il cambiamento che si stava verificando nel mondo greco, abituato fino ad allora a migrazioni di gruppi in numero ridotto. In un certo senso, Atene aveva imboccato la strada delle grandi spedizioni orientali. Gli Ateniesi piú vecchi avevano sentito a lungo parlare, nella loro giovinezza, delle grandi spedizioni di Dario e Serse che avevano sconvolto il mondo mediterraneo. Questa volta, Atene si comportava da erede dei grandi imperi d'Oriente: la città che non aveva partecipato alle avventure coloniali, rivendicava ora il controllo di una Grecia occidentale le cui ricchezze affascinavano alcuni dei suoi cittadini.

## 2.5. Conclusione.

Per comprendere tutti questi conflitti sarebbe necessario poter dare un'interpretazione definitiva di due documenti eccezionali: un'iscrizione greca sul cippo detto «dei Tirreni», a Delfi, e un'iscrizione latina che commemora le imprese di un comandante etrusco di Tarquinia. In effetti, l'incertezza è sempre grande e i dibattiti recenti e contraddittori lasciano aperte molte questioni.

L'iscrizione del cippo di Delfi, dell'inizio del v secolo, è molto lacunosa ed è stata letta in due modi diversi: potrebbe trattarsi o di una dedica fatta dai Tirreni ad Apollo o di una dedica ad un Apollo «tirrenico»[59] Si è proposto di mettere in relazione questa dedica con le vicende di Lipari, ma l'ipotesi resta fragile, soprattutto per la complessità che la lettura del documento presenta[60]

La seconda testimonianza è l'iscrizione latina posta, all'origine, nel foro di Tarquinia. Essa evocava le imprese di un certo Velthur Spurinna, che sarebbe stato il primo Etrusco ad attraversare il mare con un esercito per raggiungere la Sicilia. L'interpretazione tradizionale è ancora convincente[61]: si tratterebbe della partecipazione di Tarquinia al contingente etrusco che aveva il compito di affiancare Atene al momento della spedizione in Sicilia. Colpisce inoltre il parallelo tra il testo di questa iscrizione e il brano di Tucidide citato in precedenza. Si ha l'im-

[59] Su quest'ultima interpretazione, CRISTOFANI, *Nuovi spunti* cit.

[60] COLONNA, *Apollon* cit.

[61] M. TORELLI, *Elogia Tarquiniensa*, Firenze 1975.

pressione di vedere esaltata, in entrambi i casi, una nuova forma di spedizione oltremare, assolutamente inconsueta agli occhi dei Greci e degli Etruschi dell'epoca.

Vanno però ricordate altre due ipotesi suggestive che sono state avanzate. La prima restituisce la parola «Aleriae» e permette di aggiungere la Corsica alla problematica dell'iscrizione[62]. Velthur sarebbe stato magistrato ad Aleria e la sua prima spedizione marittima si sarebbe diretta verso la Corsica, non verso la Sicilia. Il contesto storico rende plausibile, ma non per questo certa, tale interpretazione. La seconda ipotesi si presenta ancora piú debole, perché, fondandosi su una lunga restituzione, suppone l'esistenza di una vittoria che sarebbe quella degli Etruschi sui Liparesi, conosciuta attraverso i testi e le offerte delfiche[63] Bisogna dunque continuare a lavorare su queste fonti con circospezione[64].

Se i conflitti, quotidiani o secolari, contribuiscono a strutturare la storia del Mediterraneo occidentale del tempo, non possono però spezzare la trama pazientemente tessuta di un'altra storia: quella dei mercanti e degli interpreti, dei quartieri di emigrati negli empori, del genio artistico e del lavoro artigianale, delle crisi sociali e politiche.

I Greci sapevano, però, che l'esperienza coloniale significava innanzitutto riuscire a imporsi in casa d'altri, controllare a pieno lo spazio urbano, fortificare la città, estendere la χώρα, stabilirne i termini (ὅροι), rinforzare i φρούρια, fondare i santuari. «Fare rapine e saccheggi tra i popoli vicini», come diceva Erodoto, corrispondeva, in fin dei conti, alla storia greca quotidiana nella lunga serie di colonie disseminate sulle coste dell'Occidente.

[62] E. GABBA, *Proposta per l'elogio tarquiniese di Velthur Spurinna*, in «Quaderni ticinesi di Numismatica e Antichità classiche», VIII (1979), pp. 143-47.

[63] COLONNA, *Apollon* cit.

[64] M. PALLOTTINO, *Proposte, miraggi, perplessità nella ricostruzione della storia etrusca*, in «Studi Etruschi», LIII (1985), pp. 1-14, con un tentativo di analisi dei problemi di metodo e deontologia sollevati dalle letture di C. Vatin (di cui cfr. *L'offrande* cit.).

MARTA SORDI

# *La Grecia degli «ethne»: genti e regioni settentrionali e centrali*

## 1. *Il federalismo come* συμπολιτεία.

La Grecia settentrionale e centrale, ad eccezione dell'Attica, è la Grecia degli ἔθνη: non per caso essa è anche il luogo della piú celebre lega di ἔθνη del mondo greco, l'anfizionia delfico-pilaica, che, pur avendo assunto un'importanza e un significato panellenico, mantenne anche nell'età del massimo sviluppo della *polis* la sua struttura arcaica originaria, per cui erano rappresentati in essa solo gli ἔθνη e non le città, e anche Atene e Sparta, che ne facevano parte, lo facevano esercitando uno dei voti, rispettivamente, degli Ioni e dei Dori. Ἔθνος e il suo equivalente κοινόν indicano in generale in Grecia gli stati federali, ma né l'uno né l'altro termine ha un preciso significato tecnico: ἔθνος indica in effetti, oltre allo stato federale propriamente detto, anche le tribú e i cantoni che ne fanno parte e i vasti raggruppamenti etnici, senza significato politico, in cui si presenta diviso, in base ai dialetti, il mondo greco; κοινόν indica ogni tipo di unione, dalle associazioni di artigiani e di artisti alle grandi unioni di popoli a scopo religioso, come le anfizionie. Ciò che permette di attribuire una struttura federale ai grandi ἔθνη e κοινά della Grecia settentrionale e centrale, ai Tessali, ai Focesi, ai Locresi, ai Beoti, agli Etoli, agli Acarnani e agli stessi Calcidesi di Tracia, è l'esistenza della συμπολιτεία, la coesistenza cioè della cittadinanza locale (della *polis*, della κώμη, del cantone) con la cittadinanza federale, del κοινόν e dell'ἔθνος: la συμπολιτεία è una formula di convivenza arcaica, non un'invenzione ellenistica. Il termine stesso che l'esprime è ben attestato, prima che dalle iscrizioni del III e II secolo, da fonti del IV secolo e anche per realtà del V: come risulta da Senofonte per i Calcidesi di Tracia per il 382 e dall'Anonimo di Ossirinco per la lega intorno a Platea prima del 427[1]. Le vicende dei grandi κοινά della Grecia

[1] ANONIMO DI OSSIRINCO, 11(16).3; SENOFONTE, *Elleniche*, 5.2.12. Nello stesso passo Senofonte spiega anche, parlando del caso di Olinto e dei Calcidesi di Tracia nel 382, in che cosa consisteva la συμπολιτεία: avere le stesse leggi, partecipare alla stessa cittadinanza, scambiarsi i diritti di ἐπιγαμία e di ἔγκτησις, mettere in comune le rendite e le forze militari. Sul problema del fede-

settentrionale e centrale dimostrano, se mai, che la συμπολιτεία (e con essa il vincolo federale), salda nell'età arcaica, tende a indebolirsi o a snaturarsi nell'età classica, in stretto rapporto con lo sviluppo, all'interno del κοινόν, della *polis*, con le sue esigenze di autonomia o di egemonia: è la vita cittadina che, sviluppandosi sul piano urbanistico e sul piano politico, agisce sull'unità federale come forza centrifuga, spezzando l'unità dell'ἔθνος, come accade in Tessaglia, o come forza centripeta, ma assoggettando l'ἔθνος alla *polis*, come accade in Beozia o tra i Calcidesi di Tracia.

## 2. *I Tessali.*

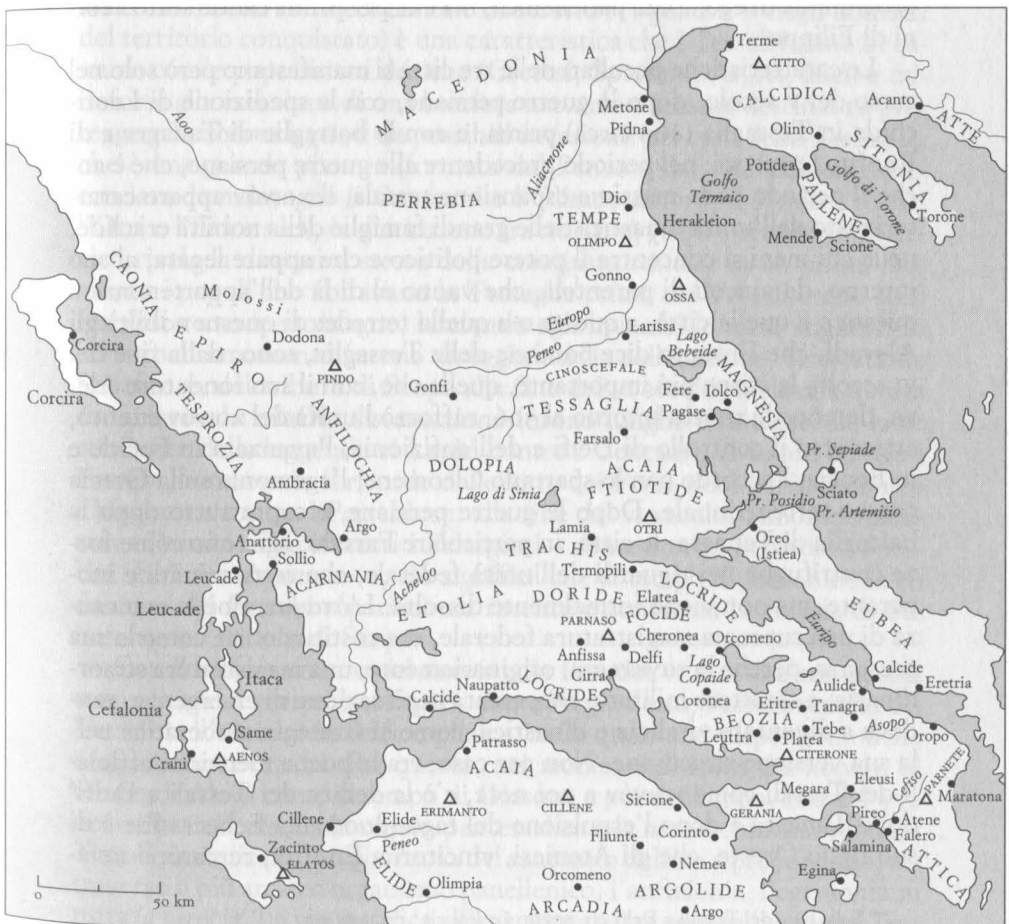
Nella descrizione che Strabone fornisce della regione tessala la divisione storica in tetradi (Ftiotide, Estieotide, Tessaliotide, Pelasgiotide) si sovrappone a quella delle dieci dinastie omeriche, ricordate dal Catalogo delle navi: nella impostazione deliberatamente arcaizzante di questo testo, la cui datazione risale – a quanto sembra – all'VIII secolo a. C., i Tessali, che la tradizione sapeva arrivati dopo la guerra di Troia, non sono ricordati, anche se viene ricordato, immediatamente prima, Tessalo, Eraclide di Coo, padre di Fidippo e di Antifo[2]. Formule di raccordo federale e destinate, con i κλῆροι, a fornire opliti e cavalieri all'esercito del κοινόν, le tetradi, governate da un tetrarco o da un polemarco, furono istituite da Aleva alla fine del VI secolo per permettere al potere centrale, rappresentato dal βασιλεύς/ταγός o dall'ἄρχων, di esercitare il suo controllo su tutto il territorio federale e sulle città, che preesistevano alle tetradi e che furono incluse in esse: Farsalo nella Ftiotide, Larissa e Fere (per accennare solo alle piú importanti) nella Pelasgiotide[3] L'affermazione di queste tre *poleis* è collegata con esperienze politiche e sociali diverse: l'esperienza di una aristocrazia dinastica di tipo feudale, a Larissa, che rimane, dalla fine del VI alla metà circa del IV seco-

ralismo antico cfr. M. SORDI, *Il federalismo greco nell'età classica*, in *Federazioni e federalismo nell'Europa antica*, Milano 1994, pp. 3 sgg.

[2] STRABONE, 9.5.3; *Iliade*, 2.685 sgg. Per la datazione in età arcaica del Catalogo delle navi cfr. A. GIOVANNINI, *Etude historique de Catalogue des vaiseaux*, Bern 1969; C. MILANI, *Geografia micenea e geografia del Catalogo delle navi*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XIV (1988), pp. 3 sgg.

[3] Per le vicende del κοινόν tessalo seguo qui la mia ricostruzione: cfr. M. SORDI, *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*, Roma 1958; ID., *La Tessaglia nel periodo dell'indipendenza*, in «Verbum», X (1987), pp. 51 sgg. Sulla Tessaglia è uscito ora il volume di B. HELLY, *L'état Thessalien: Aleuas le Roux, les Tétrades et les tagoi*, Lyon 1995. Per un giudizio su di esso rinvio alla mia recensione, in corso di pubblicazione su «Gnomon», e al mio articolo *Larissa e gli Alevadi*, in «Aevum», LXX (1996), pp. 37 sgg.

lo, la città degli Alevadi, che non disdegnano, di volta in volta, di appoggiare Cleomene di Sparta o di ospitare i Pisistratidi, di allearsi con Atene o con Sparta, ma che guardano sempre, con simpatia, alle grandi monarchie dinastiche, alla Persia di Serse o di Ciro il giovane, e alla Macedonia di Archelao o di Filippo e di Alessandro; l'esperienza di una classe cittadina moderatamente oligarchica o moderatamente democra-

Figura 1.
La Grecia centro-settentrionale.

tica, a Farsalo, fedele per circa un secolo, dalla battaglia di Tanagra all'affermazione di Giasone, all'amicizia con Sparta, ma disposta, se necessario, a ricorrere anche all'appoggio di Atene o a quello di Tebe, favorevole all'unità federale su basi costituzionali, ma ostili alla ταγεία dinastica di tipo larisseo e a quella tirannica di tipo fereo; l'esperienza di una tirannide propensa alla demagogia e favorevole a tutti i compromessi, a Fere, l'unica città della Tessaglia che possedeva un vero porto, Pagase, la Iolco degli Argonauti e la Demetriade dell'età ellenistica, la città che solo tra la fine del V e la prima metà del IV secolo, con Licofrone e con Giasone, riuscí a ottenere un predominio su tutta la Tessaglia e a formulare, con il rinnovamento dell'antica ταγεία dinastica, un programma di egemonia panellenica, ma che per prima cadde sotto i colpi di Filippo.

Le caratteristiche peculiari delle tre città si manifestano però solo nel corso del V secolo, dopo le guerre persiane, con la spedizione di Leotichida in Tessaglia (469 circa) prima, e con le battaglie di Tanagra e di Enofita (457) poi: nel periodo precedente alle guerre persiane, che è anche il periodo della massima espansione tessala, il κοινόν appare caratterizzato dall'unità dinastica delle grandi famiglie della nobiltà eraclide, nelle cui mani si concentra il potere politico e che appare legata, al suo interno, da vincoli di parentela, che vanno al di là dell'appartenenza a questa o a quella città, a questa o a quella tetrade: di questa nobiltà gli Alevadi, che Erodoto dice βασιλεῖς della Tessaglia, sono, dalla fine del VI secolo, la stirpe piú importante, quella che, con il suo fondatore Aleva, detenne la ταγεία intorno al 506, rafforzò l'unità del κοινόν e tentò, attraverso il controllo di Delfi e dell'anfizionia, l'avanzata in Focide e in Beozia, l'accordo con lo spartano Cleomene, l'egemonia sulla Grecia centro-settentrionale. Dopo le guerre persiane, e soprattutto dopo la battaglia di Tanagra, le città, in particolare Farsalo, agiscono come forze centrifughe nei riguardi dell'unità federale, che resta minata e inoperante, ma non viene formalmente dissolta. L'ἀταγία, cioè la mancanza di una suprema magistratura federale, era costituzionale come la sua presenza, perché la ταγεία era, originariamente, una magistratura straordinaria, a carattere militare, che, creata in situazione di emergenza, tendeva a diventare vitalizia e dinastica, come la strategia autocratica nella sua versione siracusana. Non per caso, tra le poche menzioni ufficiali dei Tessali come κοινόν a noi note, c'è la dedica dei Tessali a Delfi[4] dopo Tanagra e dopo l'espulsione del tago (βασιλεύς) Echecratide e di suo figlio Oreste, che gli Ateniesi, vincitori a Enofita, cercarono inva-

[4] Sulla base dei Tessali a Delfi cfr. SORDI, *La lega* cit., pp. 344 sgg.

no di riportare al potere. In caso di ἀταγία, diventavano eponimi i polemarchi delle tetradi (come nell'iscrizione delfica già ricordata), che tornarono a chiamarsi tetrarchi, come nella costituzione di Aleva, nella riforma di Filippo. I perieci, che quando c'è il tago pagano a lui il loro tributo e inviano direttamente a lui i propri contingenti militari, dipendono, in tempo di ἀταγία, dalle città: in particolare, i Perrebi da Larissa, i Magneti da Fere, gli Achei Ftioti da Farsalo. Non sappiamo da quale città dipendessero i Dolopi, gli Etei, i Mali, gli Eniani, che erano sotto il controllo dei Tessali quando il κοινόν era forte e che, con i loro voti nel sinedrio degli ieromnemoni, ne assicuravano il predominio anfizionico. La riduzione in condizioni di vassallaggio degli abitanti delle zone circostanti (e in condizione di servitú – i penesti – degli abitanti del territorio conquistato) è una caratteristica che i Tessali hanno in comune con le popolazioni doriche (Cretesi, Spartani, Argivi, Elei) e mira forse alla creazione di una barriera naturale e umana, destinata a proteggere la πολιτικὴ χώρα da possibili invasioni: nel caso della Tessaglia, che è una grande pianura (formata dal Peneo e dai suoi affluenti) circondata da montagne (i Cambuni e l'Olimpo a nord, il Pindo a ovest, l'Otri e l'Eta a sud), la distinzione fra πολιτικὴ χώρα e territorio periecico rivela la dinamica stessa della conquista tessala: in un primo momento i popoli che abitavano la Tessaglia prima dei Tessali erano stati respinti verso le montagne, lasciando agli invasori le terre migliori; in un secondo momento furono assoggettati: la collocazione, attestata da Senofonte, del tributo di Scopa alla fine del VI secolo rivela che questa conquista e la relativa sistemazione furono lunghe e faticose. Le lotte attribuite dalla leggenda ai Lapiti contro i Centauri, ai Lapiti contro i Perrebi, conservano il ricordo delle lotte dei Ferei e dei Larissei contro i Magneti e contro i Perrebi: se, alla fine del VI secolo, Simonide chiamava Perrebi e Lapiti tutti i Pelasgioti – come attesta Strabone, «perché abitavano insieme» –, ciò significa che al tempo di Simonide la riduzione dei Perrebi a perieci era recente e conferma la notizia di Senofonte sul tributo di Scopa.

Con il rafforzamento del κοινόν alla fine del VI secolo e con la sottomissione dei perieci è collegata, come ho già detto, l'affermazione dei Tessali nell'anfizionia delfico-pilaica, nella quale essi dispongono della maggioranza dei voti. Per questo, nei momenti di forza del κοινόν, al tempo di Aleva come al tempo di Giasone e poi di Filippo, che dal 352 uní nella sua persona la ταγεία pantessalica e la monarchia macedone, i Tessali rivendicano la προστασία del santuario delfico e propongono, attraverso il piú arcaico organismo panellenico, l'anfizionia, l'egemonia su tutta la Grecia. La via tessalica all'egemonia passa per Delfi e sono i Tes-

sali, attraverso il controllo di Delfi e dell'anfizionia, che aprono a Filippo la via all'egemonia panellenica.

### 3. *I Focesi.*

A sud dei Tessali e dei loro perieci, divisi da essi dalla piccola Doride e dalla Locride orientale, troviamo i Focesi.

Anche i Focesi compaiono, come quasi tutti i popoli di questa regione della Grecia, nel Catalogo delle navi: di essi sono ricordate otto «città» (Ciparisso, Pito, Crisa, Daulide, Panopea, Anemoria, Iampoli, Lilea) e una «regione» («quelli che abitavano presso il divino fiume Cefiso»), sotto il comando di due capi, Schedio ed Epistrofo, figli del magnanimo Ifito Naubolide[5] È stato osservato di recente che le città focesi costituiscono una presenza numericamente consistente rispetto alle dimensioni del territorio: dalle otto del Catalogo, all'ampio elenco di Erodoto, alle ventidue distrutte nel 346 secondo Demostene[6]. Si trattava, anche in piena età storica, di città molto modeste, che vivevano per lo piú di un'economia basata sulla transumanza, o di fortezze, che sfruttavano l'asprezza dei luoghi, concentrate, come rivelano i dati archeologici e topografici, nella valle del Cefiso, nella zona del Parnaso, in prossimità dei valichi, nella parte orientale del paese[7]. Un'unità i Focesi appaiono al tempo del Catalogo delle navi, fra l'VIII e il VII secolo, e un'unità essi appaiono al momento della fondazione dell'anfizionia, verso la fine del VII, nella quale dispongono, appunto come Focesi, di due voti. Gli studiosi pensano per questa unità piú antica a uno stato tribale o etnico, ma questa è una formula moderna, ignorata dagli antichi[8] Certo, nella storia della Focide, una frattura esiste ed è rappresentata dall'occupazione tessala fra la fine del VI e gli inizi del V secolo[9]: prima di tale data, della struttura dei Focesi sappiamo ben poco. Le fonti relative alla prima guerra sacra, degli inizi del VI secolo, parlano di Crisa o di Cirra, la «città» colpevole del sacrilegio, come di un ἔθνος o di un γένος, e dicono che gli anfizioni, dopo aver vinto i Crisei, ne saccheggiarono «le città»: il rapporto fra i Focesi, che dopo la prima guer-

[5] *Iliade*, 2.517 sgg.; J. A. O. LARSEN, *Greek Federal States*, Oxford 1968, p. 40, pensa a due re o a un re affiancato dal fratello minore.

[6] DEMOSTENE, 19.123; ERODOTO, 8.33-35; PAUSANIA, 10.3.1 sgg.; cfr. G. DAVERIO, *Strutture urbane e centralismo politico nel koinon focese*, in *Federazioni* cit., pp. 181 sgg.

[7] Cfr. J. M. FOSSEY, *The Ancient Topography of Eastern Phokis*, Amsterdam 1986, pp. 96 sgg.

[8] LARSEN, *Greek Federal States* cit., p. 40; DAVERIO, *Strutture* cit.

[9] SORDI, *La lega* cit., pp. 77 sgg.

ra sacra continuarono a far parte dell'anfizionia, e la «città» o l'ἔθνος colpevole del sacrilegio, resta oscuro: i Focesi continuarono però, nel corso del v e del iv secolo, a rivendicare l'appartenenza al loro territorio e al loro ἔθνος del santuario delfico (la Pito petrosa del Catalogo delle navi) e queste rivendicazioni, che stanno all'origine delle successive guerre sacre, condizionarono la storia del κοινόν focese fino alla catastrofe del 346. Sulla natura del κοινόν, fra la liberazione dai Tessali in seguito alle battaglie di Ceresso e di Iampoli (di cui si può ora stabilire forse la data precisa, luglio del 484)[10] e la distruzione del 346, le opinioni dei moderni sono contrastanti: secondo il Larsen esso è certamente uno stato federale, caratterizzato da un forte esecutivo, formato da uno o piú strateghi (a cui in caso di emergenza veniva conferito il comando autocratico che tendeva a diventare vitalizio) sotto il controllo di un'assemblea federale, che rappresentava tutti gli uomini in armi, e da strutture federali permanenti, come rivela la monetazione comune. La συμπολιτεία è attestata dalla menzione della città d'origine (Iampoli, Ambrosso) accanto al nome degli strateghi (Daifanto e Roio) che operarono la liberazione dai Tessali. Per il Larsen esiste dunque una sostanziale continuità fra il κοινὸν σύστημα dei Focesi nel v e iv secolo e quello ricostituito dopo il 338 ed esistente in età ellenistica[11]. Secondo la Daverio, invece, che fa riferimento alla documentazione soprattutto epigrafica del iii e i secolo a. C. e alla struttura rappresentativa dell'assemblea focese (il Φωκικόν) attestata da Pausania in età romana, non possiamo trovare nel κοινόν anteriore al 346 «il bipolarismo che caratterizza lo stato federale di età ellenistico-romana» e mancano nel κοινόν del v e iv secolo, caratterizzato da un forte centralismo politico e dall'importanza dell'assemblea (non rappresentativa, ma primaria), «attestazioni delle *poleis* nel quadro degli organismi di governo con capacità di autonomia decisionale e amministrativa»[12]. Io credo che sia difficile confrontare utilmente situazioni per le quali la documentazione è cosí profondamente diversa: i brevi accenni ricavabili dalle fonti letterarie per il v e iv secolo, e le informazioni particolareggiate, ma al di fuori di un quadro politico, delle iscrizioni del iii e ii secolo. Il passaggio da un'assemblea primaria a un'assemblea rappresentativa, o il suo inverso, è inoltre verificabile nello stesso v e iv secolo anche all'interno di altri stati federali (il κοινόν beotico, per esempio) e rivela a mio avviso solo un

[10] ID., *La battaglia di Ceresso e la secessione di Tespie*, in «Invigilata Lucernis», XIII-XIV (1991-1992), pp. 289 sgg.

[11] LARSEN, *Greek Federal States* cit., pp. 40 e 44; del κοινὸν σύστημα parla STRABONE, 9 (C 423 sgg.).

[12] DAVERIO, *Strutture* cit. Per il Φωκικόν cfr. PAUSANIA, 10.5.1-3 e 4.1.

cambiamento di forma di governo, non l'introduzione o l'abbandono di una struttura federale. Il κοινόν del v e del iv secolo, a cui pure la Daverio riconosce una forte identità nazionale, rivelata anche dal culto di Foco e dal ricorso al nome dell'eroe eponimo come parola d'ordine nella guerra di liberazione contro i Tessali[13], era fondato sulla συμπολιτεία come quello del iii e del ii: questo resta, come abbiamo detto, l'unico elemento discriminante per riconoscere uno stato federale antico, al di là della naturale evoluzione delle strutture.

Per quel che riguarda le vicende del κοινόν focese nel v e iv secolo, esse appaiono condizionate, come si è già detto, da due atteggiamenti fondamentali: l'antagonismo con i Tessali, che risale alle lotte dell'età protostorica, si nutre del risentimento accumulato durante la dominazione tessala della Focide e si manifesta soprattutto nella seconda guerra persiana nell'adesione dei Focesi ai Greci in odio ai Tessali medizzanti e nella vendetta dei Tessali sui Focesi quando guidarono i Persiani, dopo le Termopili, alla devastazione della Focide[14]; e il difficile e contrastato rapporto con Delfi, che, dopo le oscure vicende della prima guerra sacra, tornò a diventare drammatico nel decennio fra Tanagra e Coronea (457-446 a. C.) – quando il primo scontro fra Atene e Sparta nacque proprio da un intervento spartano per «liberare Delfi dai Focesi»[15], e l'effetto della vittoria ateniese a Enofita fu la restituzione ai Focesi del santuario (puntualmente riperduto, dopo Coronea, per Atene e per i Focesi) – e culminò infine, intorno alla metà del iv secolo, nella tragica vicenda della terza guerra sacra, in cui i Focesi, con l'appoggio di Sparta e di Atene, tentarono di sottrarre il santuario al controllo dei Tebani e dei Tessali, osarono, con Filomelo, l'occupazione di Delfi (356) e provocarono una guerra anfizionica (355-346), che terminò con l'intervento e la vittoria di Filippo e con la loro distruzione[16].

Diodoro ci conserva le clausole, nella pace anfizionica del 346, che riguardano i Focesi: essi furono privati del voto nel sinedrio degli ieromnemoni e della partecipazione al santuario e fu loro proibito di acquistare cavalli e armi finché non avessero pagato al dio le ricchezze che avevano rubato durante l'occupazione del tempio; fu vietato a tutti di accogliere gli esuli focesi colpevoli del sacrilegio; tutte le città dei Foce-

[13] ID., 10.1.10; PLUTARCO, *Opere morali*, 244d.

[14] ERODOTO, 8.27 sgg.

[15] PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 17.6. Sulle vicende della seconda guerra sacra cfr. M. SORDI, *La posizione di Delfi e dell'Anfizionia nel decennio fra Tanagra e Coronea*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», XXXVI (1958), pp. 48 sgg.

[16] Sulla terza guerra sacra cfr. ID., *La terza guerra sacra*, ivi, XXXVI (1958), pp. 134 sgg., e ora J. BUCKLER, *Philip II, and the Sacred War*, Leiden 1989.

si furono distrutte ed essi furono costretti a trasferirsi in villaggi, ognuno dei quali non doveva avere piú di cinquanta case e non doveva essere distante dagli altri meno di uno stadio; i Focesi mantenevano però il possesso del loro territorio e dovevano pagare ogni anno al dio un tributo di sessanta talenti, fino a che non avessero completato il pagamento di ciò che avevano sottratto col sacrilegio[17]

Il διοικισμός imposto ai Focesi, che contemplava la distruzione delle dimore cittadine e delle fortificazioni, aveva come effetto la mancanza di sicurezza in caso di attacco e costringeva all'insediamento κατὰ κώμας, caratteristico delle regioni meno progredite: il passo è particolarmente interessante, perché ci rivela il criterio adottato nel IV secolo per distinguere una *polis* da una κώμη e il significato concreto del διοικισμός. I pagamenti imposti ai Focesi sono attestati dalle epigrafi dal 343 al 339[18]. Dopo l'autunno del 339 il tributo fu ridotto a dieci talenti annui e, dopo Cheronea, con l'appoggio di Filippo e poi di Alessandro, i Focesi poterono rialzarsi dalla loro umiliazione e parteciparono anzi, con i Macedoni, i Plateesi e gli altri Beoti, alla distruzione di Tebe nel 335[19] Ma ormai tutta la Grecia era sotto il controllo macedone e, se c'era posto per le piccole vendette locali, non c'era piú posto per una politica indipendente.

## 4. *I Locresi.*

L'ἔθνος locrese appare diviso in età storica in due rami, quello occidentale dei Locresi Ozoli (Esperi) e quello orientale dei Locresi Opunzi o Ipocnemidi: in mezzo c'erano la Focide, la Doride e il massiccio dell'Eta, la cui posizione è probabilmente all'origine della spontanea bipartizione dell'ἔθνος[20]. Il Catalogo delle navi ricorda il contingente locrese, di quaranta navi, sotto il comando di Aiace Oileo, fra i Focesi e gli Euboici, ma sembra conoscere solo la Locride orientale, di cui cita otto «città» (Cino, Opunte, Calliaro, Bessa, Scarfe, Augea, Tarfe, Tronio)[21]. Una certa unità fra i due rami dell'ἔθνος sembra però dimostrata sia dalla colonizzazione comune, verso la metà del VII secolo, di Lo-

[17] DIODORO SICULO, 16.60.1 sgg. Sulle condizioni di pace del 346 cfr. BUCKLER, *Philip II* cit., pp. 141-42.

[18] *SIG*³, 230-35.

[19] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.8.8.

[20] M. GUARDUCCI, *s.v.* «Locride», in *Enciclopedia Italiana*, XXI, p. 376.

[21] *Iliade*, 2.527 sgg.

cri Epizefirî in Italia meridionale, sia dalla legge coloniale di Naupatto[22] della prima metà del v secolo, che prevede l'insediamento di Locresi orientali nel territorio dei Locresi Ozoli[23] Un'iscrizione del IV secolo, rinvenuta nel 1947 a Malandrino (dove si trovava l'antica Physkeis, il cui nome è noto solo dalle iscrizioni), ci conserva il ricordo di una delibera del κοινόν dei Locresi occidentali, e attesta pertanto l'esistenza (certamente piú antica del IV secolo) della confederazione dei Locresi Ozoli[24]: la pressoché ignota Physkeis e non la piú importante Anfissa doveva essere già nell'età classica il centro della lega (e questo corrisponde a ciò che sappiamo dei piú antichi κοινά, come gli Etoli, gli Acarnani, gli Achei, la cui «capitale» non era una città importante, ma un *topos*, dove si trovava il tempio federale e risiedevano gli organi della lega): in questa località si trovava il centro del κοινόν locrese occidentale anche nel II secolo e questo rivela la continuità fra il κοινόν dell'età classica e quello dell'epoca ellenistica. A una struttura analoga dobbiamo pensare per i Locresi orientali o Opunzi o Ipocnemidi[25]

A questo fa pensare la legge coloniale di Naupatto già citata: «I coloni dei Locresi Ipocnemidi non paghino tasse fra i Locresi Ipocnemidi, prima che qualcuno non divenga di nuovo Locrese degli Ipocnemidi»[26]. Tutto il testo, di estremo interesse, rivela che ambedue i κοινά avevano tasse comuni e organi e leggi comuni per amministrarsi.

Nonostante la comunanza di stirpe esistente fra Locresi occidentali e orientali, le scelte politiche dei due raggruppamenti furono spesso diverse: al tempo della seconda guerra persiana, mentre i Locresi dell'Est furono tra i popoli che dettero acqua e terra ai Persiani, i Locresi

[22] Tod, 24 = Meiggs-Lewis, 20.

[23] Sulla legge coloniale di Naupatto, la cui datazione è certamente anteriore al 456 (quando Naupatto fu tolta ai Locresi e data dagli Ateniesi ai Messeni), cfr. L. LERAT, *Les Locriens de l'Ouest*, Paris 1952, II, pp. 29 sgg.; LARSEN, *Greek Federal States* cit., pp. 50 sgg.

[24] Cfr. LERAT, *Les Locriens* cit., I, p. 133, ll. 2-3: «[ἔ]δοξε τῶι κοινῶι τῶν Λοκρῶν τῶν Ἑσ[περι]ῶν». Per la capitale di Physkeis cfr. *ibid.*, I, p. 134, e II, pp. 55 sgg.

[25] LARSEN, *Greek Federal States* cit., pp. 52 sgg., parla di una struttura federale per i Locresi dell'Est, di cui le iscrizioni rivelano anche magistrati e assemblee (ma l'assemblea federale è chiamata «i mille di Opunte»), mentre ritiene, in base al trattato fra Chaleum ed Eantea (Tod, 34), che le *poleis* della Locride occidentale fossero indipendenti fra loro (ma non tiene conto dell'iscrizione di Malandrino con la menzione esplicita del κοινόν).

[26] Tod, 24, ll. 4 sgg.: seguo qui la traduzione di L. PRANDI, *Un caso di immigrazione militare nella legge coloniale di Naupatto*, in *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico*, «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XX (1994), pp. 115 sgg., a cui rinvio per l'analisi piú recente della legge coloniale di Naupatto e delle sue implicazioni storiche. Anche LERAT, *Les Locriens* cit., II, p. 31, coglie in questo passo la prova dell'esistenza di una struttura federale presso i Locresi. Diversa, ma non convincente, l'interpretazione di W. A. OLDFATHER, *s.v.* «Lokris», in *RE*, XIII, col. 1240.

dell'Ovest (e, in particolare, gli Anfissei) dettero rifugio ai Focesi e ai Delfì, che fuggivano davanti all'invasione di Serse[27]. Durante la guerra del Peloponneso, mentre i Locresi dell'Est sono ricordati fra gli alleati di Sparta[28], i Locresi dell'Ovest, fatta eccezione per qualche tempo per Anfissa[29], sono alleati di Atene almeno dal 425.

Dopo la fine della guerra del Peloponneso, invece, i due gruppi locresi sembrano agire in unità: sia che si accetti la versione di Senofonte per lo scoppio della guerra di Corinto, secondo cui i Tebani convinsero i Locresi Opunzi ad aggredire i Focesi, sia che si accetti la versione dell'Anonimo di Ossirinco, secondo cui furono i Focesi ad aggredire i Locresi occidentali[30], è certo che Ozoli e Opunzi furono ambedue alleati dei Tebani, dei Corinzi e degli Ateniesi e che combatterono ambedue al loro fianco nella battaglia di Coronea del 394. Costretti dopo la pace di Antalcida a militare nell'alleanza peloponnesiaca, i Locresi, probabilmente ancora ambedue i κοινά, tornarono dopo Leuttra nell'alleanza tebana e seguirono Epaminonda nella prima spedizione contro Sparta, ottenendo nel 367/366 la restituzione di Naupatto, che si trovava allora nelle mani degli Achei[31].

A fianco dei Tebani i Locresi si trovarono coinvolti nella terza guerra sacra e anche in questo caso, pur ammettendo l'esistenza in Diodoro di un duplicato[32], è certo che ambedue i rami dell'ἔθνος locrese si trovarono dalla stessa parte, sia all'inizio, quando tutti i Locresi erano alleati dei Tebani, sia nella primavera del 353, quando Tronio nella Locride orientale e Anfissa nella Locride occidentale furono assoggettati da Onomarco[33].

Furono ancora i Locresi di Anfissa, con la coltivazione della pianura sacra e la ricostruzione del porto «maledetto» di Cirra, a dare origi-

[27] ERODOTO, 7.132, 8.32, 8.36, parla genericamente di Λοκροί, ma ha ragione LERAT, *Les Locriens* cit., II, p. 28, a ritenere che si tratti dei soli Locresi orientali.

[28] In realtà Tucidide (2.9.3) ricorda genericamente i Λοκροί: ma al tempo della spedizione di Euriloco spartano, nel 426, lo stesso Tucidide (3.101.1) dice che egli voleva «τῶν Ἀθηναίων ... ἀποστῆσαι αὐτούς (i Locresi Ozoli)».

[29] Nel 426 Tucidide (3.101.2) dice che Anfissa collaborò con Euriloco per odio contro i Focesi. Diodoro Siculo (12.42.4) fa risalire questa collaborazione (con una sorta di separatismo di Anfissa rispetto agli altri Locresi Ozoli) all'inizio della guerra del Peloponneso. Sul problema cfr. LERAT, *Les Locriens* cit., II, p. 37. Per l'alleanza dei Locresi dell'Ovest con Atene cfr. TUCIDIDE, 3.95.

[30] SENOFONTE, *Elleniche*, 3.5.3 sgg.; ANONIMO DI OSSIRINCO, 13.2.

[31] DIODORO SICULO, 15.31.2 (sotto il 377/376), 15.57.1 (dopo Leuttra); SENOFONTE, *Elleniche*, 6.5.23, «Λοκροὶ οἱ ἀμφότεροι» nella prima spedizione di Epaminonda nel Peloponneso; DIODORO SICULO, 15.75.2 (per la restituzione di Naupatto).

[32] Per il duplicato fra 16.25.2 e 16.30.3 in Diodoro Siculo cfr. M. SORDI, *Diodori Siculi Bibliothecae Liber XVI*, Firenze 1969, pp. 50 sgg., e ora anche BUCKLER, *Philip II* cit., pp. 170 sgg.

[33] DIODORO SICULO, 16.33.3.

ne alla denuncia anfizionica di Eschine, allora pilagoro di Atene, che provocò la quarta guerra sacra, quella che si risolse poi nella battaglia di Cheronea. Il confronto fra la versione di Eschine e di Demostene rivela, a mio avviso, la sottile falsificazione compiuta sui fatti da Eschine e la sua reale complicità con Filippo, a cui una guerra anfizionica avrebbe reso possibile un nuovo intervento nelle cose greche[34]; ciò che interessa qui non è però la colpa degli Anfissei, che, se pure aveva un fondamento, fu presa in considerazione solo in vista di un gioco piú vasto, ma il fatto che le nostre fonti parlino di Λοκροὶ οἱ Ἀμφισσεῖς o di Ἀμφισσεῖς, non di Locresi Ozoli o Esperi, e che fu certamente Anfissa a subire le punizioni piú gravi[35]. Non c'è dubbio che Anfissa, a causa della sua posizione geografica, a sessanta stadi da Delfi, era la città locrese piú interessata alla pianura sacra e al porto di Cirra e che la violazione sacrale doveva riguardarla direttamente; è pure certo, d'altra parte, che anche il resto della Locride occidentale fu coinvolta, con Tebe, nella guerra; ma la menzione di Anfissa come oggetto specifico della dichiarazione di guerra anfizionica ci ricorda che anche in altre occasioni, durante la seconda guerra persiana e, soprattutto, durante la guerra del Peloponneso, Anfissa, che Pausania dice «μεγίστη καὶ ὀνομαστοτάτη πόλις τῶν Λοκρῶν», ma che non era formalmente la «capitale federale», aveva assunto posizioni proprie, distinte da quelle del resto dell'ἔθνος[36]. È probabile perciò che anche nella Locride Ozolia, come in altre strutture federali della Grecia classica, lo sviluppo di una *polis* stesse alterando i rapporti originariamente esistenti nell'ἔθνος fra le sue varie componenti.

## 5. *I Beoti.*

Questa trasformazione di una lega simpolitica in una lega egemonica per opera di una *polis* dominante e, per converso, la tendenza alla se-

[34] ESCHINE, 3.106-29; DEMOSTENE, 18.143-53. Per il confronto vedi SORDI, *La lega* cit., pp. 293 e 369 sgg.

[35] ESCHINE, 3.113 e 3.123; DEMOSTENE, 18.140 (Λοκροὶ οἱ Ἀμφισσεῖς); ESCHINE, 3.119 e 3.122 (Ἀμφισσεῖς); 3.129 parla inoltre di punizioni anfizioniche comminate agli Anfissei; STRABONE, 9.3.4 (C 419) e 9.4.8 (C 427), parla di distruzione di Anfissa: ma forse è un'esagerazione nata dall'assimilazione di Anfissa a Cirra (LERAT, *Les Locriens* cit., II, p. 54). La condanna degli Anfissei come sacrileghi fu mantenuta nel 319 (DIODORO SICULO, 18.56.5).

[36] PAUSANIA, 10.38.4. LERAT, *Les Locriens* cit., II, pp. 57 sgg., sulla base dell'alternativa fra Anfissei ed Esperi nelle liste degli ieromnemoni, arriva a supporre che nel IV secolo gli Anfissei non facessero parte del κοινόν degli Esperi. Io mi domando se la denominazione Locresi Anfissei non sia semplicemente alternativa a quella di Locresi Esperi per analogia a quella di Locresi Opunzi alternativa a quella di Locresi Eoi.

cessione delle altre *poleis* sono l'elemento caratterizzante del piú importante tra gli ἔθνη della Grecia centrale, il κοινόν dei Beoti.

Nel Catalogo delle navi[37] i Beoti, che non comprendono ancora Orcomeno e Aspledone, appaiono distribuiti in ventinove «città», sotto cinque capi (ἄρχοντες), corrispondenti, a quanto sembra, ai cinque distretti (quattro dopo la secessione di Platea) in cui la Beozia appare divisa nel 506[38]. Nel Catalogo Tebe è ricordata come Ipotebe e non sembra avere ancora alcuna prevalenza sulle altre città. Nel 519 la posizione di predominio ormai raggiunta da Tebe spinge Platea a cercare l'appoggio ateniese (dopo che lo spartano Cleomene aveva rifiutato) e induce i Corinzi a definire per la prima volta il diritto dei membri di un ἔθνος (in questo caso i Beoti) a non συντελεῖν, se non lo vogliono, nell'unità federale[39]. Fra il 506 e il 484 anche Tespie si separa dal κοινόν formando, con Eutresi e Tisbe, una propria συμπολιτεία e infligge ai Tessali la sconfitta di Ceresso[40]. Nella seconda guerra persiana l'atteggiamento dei Tebani e, con essi, degli altri Beoti, salvo Platea e Tespie, fu quello dei Tessali: quando, nella primavera del 481, il re persiano, dalla Pieria, chiese acqua e terra, i Tebani fecero atto di sottomissione, pur non rompendo apertamente con gli altri Greci: il loro medismo, deciso dai capi dell'oligarchia (anche Plutarco, nel *De Herodoti malignitate*, ammette la responsabilità di Attagino), non divenne però ufficiale se non dopo le Termopili. L'intesa fra la δυναστεία che reggeva Tebe con quella che governava la Tessaglia spinse i Tebani, con i Beoti, a combattere a fianco dei Persiani nella battaglia di Platea e provocò, dopo la sconfitta, la fine dell'egemonia tebana[41].

Intorno al 457 Tebe tentò, con l'appoggio degli Spartani, di ottenere nuovamente l'egemonia sui Beoti e provocò l'intervento di Atene: sconfitta a Tanagra, ma vittoriosa a Enofita, Atene instaurò nelle città beotiche la democrazia sotto il suo controllo; solo Orcomeno restò al di fuori del dominio ateniese e accolse gli esuli oligarchici che nel 446 sconfissero a Coronea le forze attiche. Il κοινόν che è il risultato della vittoria degli ὀρχομενίζοντες[42] e che conosciamo dal cap. 11(16) dell'Ano-

[37] *Iliade*, 2.494 sgg.

[38] ERODOTO, 5.79.2: Tebe, Tanagra, Coronea, Tespie.

[39] ERODOTO, 6.108; TUCIDIDE, 3.68.5. Sul problema cfr. ora L. PRANDI, *Platea*, Padova 1988, pp. 27 sgg.

[40] SORDI, *La battaglia* cit., pp. 289 sgg.

[41] Per la δυναστεία in Beozia al tempo delle guerre persiane cfr. TUCIDIDE, 3.62. Per la δυναστεία consueta in Tessaglia cfr. PINDARO, *Pitiche*, 10.70 e 10.72, e TUCIDIDE, 4.78.

[42] Sugli ὀρχομενίζοντες cfr. ELLANICO, *FGrHist*, 4 F 81, e TUCIDIDE, 1.113, che parla di esuli beoti provenienti da Orcomeno. Sul problema cfr. J. A. O. LARSEN, *Orchomenos and the formation*

nimo di Ossirinco e dal racconto di Tucidide sui fatti del 421, è una συμπολιτεία fondata sull'ἰσονομία, che distribuisce equamente diritti e doveri fra i nove (undici dopo il 427) distretti, assegnando a ciascun distretto un beotarco e sessanta buleuti e chiedendo a ognuno uguale numero di opliti e di cavalieri e il pagamento di uguali tasse, ma che esclude, nello stesso tempo, da ogni diritto coloro che non hanno un censo oplitico. Il nuovo κοινόν sembra fondato sul principio rappresentativo perché non conosce un'assemblea popolare e attribuisce la funzione probuleumatica e il potere decisionale, sia in sede cittadina che in sede federale, alla βουλή articolata in quattro sezioni, di cui, a turno, una prepara le decisioni che le altre convalidano. La sottomissione di Platea nel 427 e la vittoria riportata nel 424 dal tebano Pagonda a Delio, con le perdite dei Tespiesi seguite da un terremoto che ridusse il potenziale di Orcomeno, permisero a Tebe di controllare da sola la maggioranza dei distretti (e, quindi, dei beotarchi e dei buleuti) riducendo a una funzione puramente nominale la parità simpolitica. Dopo la fine della guerra del Peloponneso e il prevalere in Tebe delle eterie democratiche e filoateniesi, i Beoti furono coinvolti nella guerra di Corinto e Orcomeno uscí dalla lega[43]: il rapporto, non equivoco, di assoggettamento a cui Tebe ridusse in questo periodo il κοινόν permise a Sparta, dopo la pace di Antalcida, in nome dei principî di αὐτονομία e di ἐλευθερία sanciti dalla pace, di sciogliere la lega beotica, arrivando addirittura all'occupazione della rocca di Tebe (la Cadmea)[44].

La lega restaurata dopo il 379 con la liberazione della Cadmea e che, sotto la guida di Pelopida e di Epaminonda, riporta le vittorie di Leuttra e di Mantinea, può solo di nome essere chiamata beotica, perché in realtà sanziona il potere esclusivo di Tebe. L'instaurazione di una democrazia diretta di tipo ateniese riduce apparentemente la Beozia nello stato dell'Attica, annullando le *poleis* come entità autonome[45]: ma mentre, in Attica, le antiche *poleis* , divenute δῆμοι, erano integrate liberamente e con totale parità di diritti nella nuova *polis*, in Beozia le *poleis* che non vogliono scomparire come tali vengono distrutte. Sebbene i magistrati supremi si chiamino ancora beotarchi e l'assemblea, che si riunisce sulla Cadmea e comprende tutto il popolo in armi, sia nominalmente l'assemblea dei Beoti, i beotarchi sono tebani e l'assemblea è for-

*of the Beotian Confederation*, in «Classical Philology», LV (1960), pp. 9 sgg.; M. SORDI, *Aspetti del federalismo greco arcaico*, in «Atene e Roma», XIII, 2 (1968), pp. 66 sgg.

[43] SENOFONTE, *Elleniche*, 3.5.17.

[44] *Ibid.*, 5.1.32 sgg.

[45] Cfr. J. BUCKLER, *The Theban Hegemony, 371/361*, Cambridge Mass. 1980, p. 33.

mata, prevalentemente, dal popolo di Tebe[46]. Di qui l'opposizione a Tebe non solo delle antagoniste di sempre, Platea, Tespie, Orcomeno – che nel 364/363, viene, come già le altre, distrutta –, ma anche, almeno all'inizio, di Tanagra, che in passato era stata per lo piú fedele a Tebe[47].

La distruzione a cui Tebe fu sottoposta nel 335 da Alessandro Magno non ebbe come motivo solo l'ira dei Macedoni, ma anche, e soprattutto, l'odio che le città della Beozia avevano accumulato contro Tebe e il loro desiderio di vendetta[48].

## 6. *Gli Etoli.*

A occidente della Beozia, della Focide e della Locride Ozolia, l'Etolia, che in età ellenistica fu una delle maggiori potenze della madrepatria greca, presenta nell'età classica e arcaica, pur nella scarsezza delle fonti che la documentano, un'esperienza estremamente interessante di vita federale.

Per quel che riguarda l'origine del κοινόν etolico, è interessante il confronto fra il Catalogo delle navi[49], che rivela una situazione di grande floridezza, confermata dalla ricchezza e dalla novità delle esperienze architettoniche e dalla risonanza panellenica dei miti[50], e Tucidide, fra l'Etolia del VII secolo e quella del V. Una diversità profonda risulta anche dalla denominazione conservata da Strabone di Etolia ἀρχαία (che all'epoca di Tucidide non apparteneva piú, in gran parte, agli Etoli) e di Etolia ἐπίκτητος[51]: Pleurone e Calidone, che sono al centro dei miti etolici, non appartenevano piú agli Etoli al tempo di Tucidide, con la zona costiera ad esse collegata e chiamata νῦν, secondo lo stesso Tucidide, Eolide. L'appartenenza, attestata da Senofonte per gli inizi del IV secolo[52], di Calidone agli Achei e l'affermazione di Strabone, secondo cui gli

[46] Cfr. M. SORDI, *La restaurazione della lega beotica nel 379/8*, in «Athenaeum», LI (1973), pp. 79 sgg.

[47] Per la distruzione di Orcomeno cfr. DIODORO SICULO, 15.79.3 sgg.; per l'opposizione di Tanagra a Tebe, SENOFONTE, *Elleniche*, 5.4.49 sgg.

[48] DIODORO SICULO, 17.13.5: Tespiesi, Plateesi e Orcomeni sono responsabili della distruzione di Tebe; per GIUSTINO, 2.3.8, Focesi, Plateesi e Tespiesi; cfr. anche PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 11.5, e ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.8.8.

[49] *Iliade*, 2.638 sgg.

[50] Sui ritrovamenti archeologici relativi al periodo miceneo e arcaico in Etolia e sulla mitologia etolica cfr. R. F. ROSSI, *Studi sull'Etolia*, I, Trieste 1970, e ora C. ANTONETTI, *Les Etoliens: image et religion*, Besançon 1990, pp. 43 sgg.

[51] STRABONE, 10.2.3.

[52] TUCIDIDE, 3.102.5; SENOFONTE, *Elleniche*, 4.6.1.

Achei erano Eoli, spiegano la denominazione di Eolide che la regione di Calidone e di Pleurone aveva tra la fine del V e gli inizi del IV secolo[53], ma non spiegano come e quando gli Etoli avessero perso la costa e i loro prestigiosi insediamenti. Parlando delle nozze della figlia di Clistene di Sicione, Erodoto accenna a Malete, fratello di Titormo, «che era fuggito lontano dagli uomini, nelle estreme regioni dell'Etolia»[54]: la fuga dalla costa verso l'interno di questo principe etolico nell'epoca in cui il Golfo di Corinto cadeva sotto il controllo delle città della sponda peloponnesiaca potrebbe corrispondere al momento della perdita da parte degli Etoli della regione costiera. L'imbarbarimento dell'Etolia, attestato da Tucidide, comincia sicuramente con la perdita delle città costiere: nel periodo in cui tra i Greci nasce la *polis*, gli Etoli, esclusi dal mare e chiusi tra montagne non altissime ma scoscese, si disperdono in κῶμαι ἀτείχιστοι e conservano usi e costumi dell'età arcaica, che appaiono ormai barbari nel mondo ellenico: essi mantengono però e rafforzano, nello stesso tempo, la loro unità etnica intorno al centro sacrale di Termo, dove, come attesta Eforo, era πάτριον per loro tenere le elezioni dei loro magistrati[55]. Tucidide rivela che nel 426, al tempo dell'attacco di Demostene, questa unità era efficiente e articolata nella rappresentatività dei cantoni (Ofionei, Apodoti, Euritani)[56].

Tutta la vicenda, con l'efficacia e l'immediatezza della reazione etolica, rivela la solidità del κοινόν, la sua capacità di impedire ogni penetrazione straniera e la sua aspirazione a ricuperare la costa: come confermano la conquista di Molicreio e l'aggressione a Naupatto.

Alleati occasionali degli Spartani durante la guerra del Peloponneso, gli Etoli furono loro avversari durante la guerra d'Elide (402-400 circa), quando, in nome di un'antica συγγένεια, essi appoggiarono gli Elei con l'invio di un corpo di uomini scelti: dopo la vittoria spartana essi furono costretti, al pari degli Elei, a un'alleanza offensiva e difensiva con Sparta e a lasciare autonoma almeno una delle popolazioni che avevano annesse durante la guerra del Peloponneso, gli Erxadieis[57] In questa situazione essi si trovavano nel 389, quando lasciarono passare Agesilao e l'esercito spartano per la guerra contro gli Acarnani. Senofonte dice

[53] STRABONE, 8.1.2 (C 333); cfr. S. BOMMELJE, *Aeolis and Aetolia*, in «Historia», XXXVII (1988), p. 297.

[54] ERODOTO, 6.127.3.

[55] Cfr. EFORO, presso STRABONE, 10.3.2.

[56] TUCIDIDE, 3.95 sgg.

[57] Su tutto il problema cfr. M. SORDI, *Il trattato fra Sparta e gli Etoli e la guerra d'Elide*, in «Aevum», LXV (1991), pp. 35 sgg.

che essi speravano di ottenere dagli Spartani il possesso di Naupatto, che dopo l'espulsione dei Messeni era tornata ai Locresi Ozoli[58]: questo rivela che gli Etoli non avevano rinunciato alle loro aspirazioni sulla costa. Solo piú tardi, però, al tempo della campagna di Epaminonda contro gli Achei nel 367/366, queste aspirazioni cominciarono ad essere soddisfatte, con la consegna al κοινόν di Calidone, che Epaminonda aveva «liberato», insieme a Naupatto, dagli Achei[59]. A quell'epoca gli Etoli erano alleati, insieme ai Locresi e ai Focesi, dei Tebani: questo spiega anche la rottura della tregua eleusinia con Atene, denunziata proprio nel 367 da un'iscrizione attica, che è il primo testo nel quale il κοινόν etolico è esplicitamente ricordato[60].

In quanto a Naupatto, a cui gli Etoli aspiravano già al tempo delle spedizioni di Demostene nel 426 e di Agesilao nel 389, la città, che forse fra il 343 e il 341 era tornata agli Achei, fu promessa e poi data agli Etoli da Filippo II di Macedonia, probabilmente dopo la guerra con Anfissa[61]. Nonostante l'ottimo trattamento che Filippo aveva riservato agli Etoli, l'urto di questi con la Macedonia e il riavvicinamento ad Atene avvennero subito dopo la sua morte, nel 335, con la decisione di ricondurre a Eniade gli esuli acarnani, anche se solo nel 331, approfittando della lontananza di Alessandro in Asia e delle difficoltà di Antipatro in Grecia a causa della guerra d'Agide, gli Etoli occuparono Eniade[62].

Il riavvicinamento con Atene, iniziato per Eniade nel 335, culminò nell'alleanza della guerra lamiaca: formalmente questa alleanza fu conclusa solo dopo l'inizio della guerra[63], ma essa era già in atto, da alcuni

[58] SENOFONTE, *Elleniche*, 4.6.14.

[59] DIODORO SICULO, 15.57.1, 15.75.2.

[60] Tod, 137. Su questa iscrizione e il suo significato rinvio al mio articolo *Le origini del koinon etolico*, in «Acme», VI (1953), pp. 5 sgg.

[61] DEMOSTENE, 9.34; STRABONE, 9.4.7 (C 426-27). Non credo, con A. B. BOSWORTH, *Early relation between Aetolia and Macedon*, in «American Journal of Ancient History», I (1976), p. 166, e con D. MENDELS, *Aetolia 331-301*, in «Historia», XXXIII (1984), pp. 135-36, che Naupatto sia stata tolta subito dopo agli Etoli da Filippo e che questo, con il presunto scioglimento della lega, spieghi la loro ostilità verso la Macedonia nel 335. Iperide, nell'*Epitafio*, che è del 323/322, insiste sull'ottimo trattamento riservato da Filippo agli Etoli.

[62] Per Eniade nel 335 cfr. DIODORO SICULO, 17.3.3; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.7.4; PAUSANIA, 1.25.4; Tod, 178. Per l'occupazione di Eniade da parte degli Etoli (PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 49.14) l'intesa segreta con Antipatro, su cui MENDELS, *Aetolia* cit., pp. 133 sgg., fonda gran parte della sua ricostruzione di questo periodo, è troppo legata alla tradizione ostile su Antipatro, presentato addirittura come mandante dell'uccisione di Alessandro, per essere accolta senza sospetto. La volontà degli Etoli di ricondurre a Eniade gli esuli acarnani risaliva almeno al 335 ed era in accordo con gli Ateniesi. Essa nasceva probabilmente dai timori per la propria indipendenza che gli Etoli avevano concepito all'indomani di Cheronea, a causa dell'insediamento, nella vicina Acarnania, di partigiani della Macedonia.

[63] *IG*, II², 370 (cfr. anche 368).

anni, con Leostene, a fianco del quale gli Etoli furono durante tutta la spedizione sino al ritiro, dopo la sua morte, di tutte le forze greche, convinte, come appare chiaro dal contemporaneo Iperide, che la guerra fosse ormai finita con la vittoria ellenica[64]. Gli Etoli tornarono al momento dell'arrivo di Cratero e, dopo la sconfitta, peraltro non decisiva dal punto di vista militare, di Crannone e il ritiro dei Tessali dall'alleanza, essi soli rimasero a fianco degli Ateniesi, decisi a continuare la guerra. Solo l'impostazione atenocentrica delle nostre fonti ritiene conclusa la guerra lamiaca con la resa di Atene nel 322: in realtà fu solo nel 319 che la guerra poté dirsi terminata fra i Macedoni e gli Etoli, quando questi, che avevano respinto nell'inverno del 322/321 l'attacco di Antipatro e di Cratero nel loro paese e avevano addirittura tentato, d'accordo con Perdicca, l'invasione della Tessaglia nel 320, accettarono la pace offerta, a nome dei re (Filippo Arrideo e il piccolo Alessandro), da Poliperconte[65]

Da questo momento gli Etoli assumono, nei confronti della Macedonia, una posizione «legittimista», facendosi sostenitori, contro Cassandro, della dinastia Argeade, difesa, di volta in volta, da Poliperconte, Olimpia, Eacide, Antigono: questa scelta è giustificata dal fatto che gli avversari di Cassandro sono anche quelli che, nei loro proclami, promettono ai Greci l'indipendenza. In linea con questa esigenza sono anche gli interventi degli Etoli contro Cassandro nel 306 a favore degli Ateniesi e la mediazione presso Demetrio Poliorcete a favore dei Rodî nel 304[66]. Che agli inizi del III secolo gli Etoli, che avranno nel 279 una parte preponderante nella difesa della Grecia e di Delfi contro l'invasione celtica[67], siano ormai uno stato federale fondato sulla συμπολιτεία non è messo in dubbio da nessuno: mi sembra vano però cercare nel corso del IV secolo l'occasione in cui sarebbe avvenuta in Etolia la trasformazione da un presunto stato cantonale allo stato federale propriamente detto: la storia etolica non presenta infatti, a differenza di quella dei Tessali o dei Beoti, momenti di frattura provocati da volontà di auto-

[64] L'affermazione di Diodoro Siculo (18.13.4), secondo cui dopo l'inizio dell'assedio di Lamia gli Etoli avrebbero ritirato «per alcuni bisogni nazionali» (cfr. *Suda*, *s.v.* «'Αντίπατρος») le loro truppe, provocando la morte di Leostene, appare sospetta. In realtà, come risulta da GIUSTINO, 13.5, il ritiro degli Etoli dovette avvenire, con quello delle altre forze greche, dopo la morte di Leostene, quando era finita la stagione di guerra e la vittoria greca, come pare risultare dall'*Epitafio* di Iperide, sembrava assicurata.

[65] Cfr. M. SORDI, *Diodoro e il dopo Alessandro*, in «Aevum», LXI (1987), pp. 29 sgg.

[66] PAUSANIA, 1.26.3; DIODORO SICULO, 20.99-100.

[67] Per una valutazione delle fonti su questa vicenda cfr. C. BEARZOT, *Fenomeni naturali e prodigi nell'attacco celtico a Delfi*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XV (1989), pp. 71 sgg.

nomia di città o di gruppi interni al κοινόν o dal predominio egemonico di una città o di un gruppo sugli altri.

Se qualche separazione avvenne, essa si verificò nell'età arcaica, con il distacco di Calidone e di Pleurone: nel corso dell'età classica gli Etoli si mantennero sempre uniti e fornirono alla Grecia l'immagine di un popolo, come diceva con qualche esagerazione Eforo[68], che mai era stato sotto altri e che sempre, per l'impraticabilità dei luoghi, aveva mantenuto il proprio territorio al sicuro dalle devastazioni. Se questo non è sempre vero, è vero però che anche dalle invasioni piú pericolose (come quella di Demostene nel 426, quella di Antipatro e Cratero nel 422, quella gallica nel 279) gli Etoli seppero, con la loro indomita resistenza, uscire vittoriosi: è da questa singolare esperienza di concordia interna in funzione dell'indipendenza dall'esterno che nasce, in età ellenistica, il nuovo «panellenismo» degli Etoli, l'ultimo panellenismo greco, per il quale diventa emblematico il monito che, all'indomani della sconfitta romana del Trasimeno, l'etolo Agelao rivolge ai delegati greci del convegno di Naupatto nel 217, consapevole «delle nubi che ora si addensano in Occidente» e che presto giungeranno sulla Grecia, cosí da togliere agli Elleni, sempre divisi fra di loro, «questo potere di combattere quando vogliamo e di trattare quando vogliamo e di essere insomma padroni di noi stessi nelle cose per cui disputiamo»[69].

«Essere padroni di se stessi» resta la vocazione degli Etoli, l'unico κοινόν che dall'età arcaica abbia saputo sopravvivere all'età delle *poleis* e che ne abbia vissuto, in modo comunitario e federalistico, gli ideali di αὐτονομία e di ἐλευθερία, che della Grecia classica sono la grandezza e la rovina.

## 7. *Gli Acarnani.*

A ovest dell'Etolia, da cui la divideva il corso dell'Acheloo, l'Acarnania, che Tucidide ricorda fra le regioni in cui si viveva ancora alla maniera antica, praticando la pirateria e con l'abitudine di andare armati, in città senza mura o in villaggi[70], era circondata da tre parti dal mare (il Golfo di Ambracia a nord, lo Ionio a ovest, il Golfo Calidonio a sud). La mancata menzione dell'Acarnania nel Catalogo delle navi, che conosce invece e nomina le isole al largo della costa acarnana, fa pensare che la regione, sulle cui coste si sviluppò peraltro la colonizzazione co-

[68] In STRABONE, 10.3.2.
[69] POLIBIO, 5.104.2 sgg.
[70] TUCIDIDE, 1.5.

rinzia, fosse pressoché sconosciuta nell'VIII secolo, quando il Catalogo fu composto[71]. In contrasto con questa immagine di forte arretratezza e con la stessa affermazione di Tucidide resta il fatto che già nella seconda metà del V secolo e durante la guerra del Peloponneso, e proprio in base alla testimonianza di Tucidide[72], forse per l'influenza corinzia e gli interventi ateniesi, il κοινόν acarnano appare articolato soprattutto in città e solo in minima parte in gruppi etnici e le «città» appaiono numerose anche nelle liste dei tearodochi del 360, del 330, del 311 e rivelano un'intensità di vita politica autonoma che sta forse alla base della debolezza del κοινόν nel IV secolo[73].

Le piú antiche notizie sugli Acarnani datano al tempo della colonizzazione corinzia, quando, secondo lo Pseudo-Scimno, gli Acarnani parteciparono con i Corinzi alla colonizzazione di Anattorio e, secondo lo Pseudo-Scilace, colonizzarono, sempre con i Corinzi, Leucade; è solo verso la metà del V secolo, però, con l'insediamento a Naupatto dei Messeni e poi con le operazioni ateniesi nella Grecia occidentale prima e durante la guerra archidamica, che l'Acarnania attira su di sé l'interesse della storiografia. Nell'azione contro i Messeni, che da Naupatto avevano occupato Eniade, gli Acarnani agirono con un esercito raccolto «da tutte le città» e li costrinsero ad abbandonare Eniade e a tornare a Naupatto[74].

In quella occasione, secondo Pausania, gli Etoli favorirono i Messeni e i loro sostenitori Ateniesi con cui gli Acarnani, legati ai Corinzi, erano allora in disaccordo; negli anni successivi, però, la situazione appare mutata: l'urto con la corinzia Ambracia per Argo Anfilochia, che si dette agli Acarnani, spinse questi all'alleanza con Atene (la prima, secondo Tucidide, nell'estate del 432) e all'intervento nella regione di Formione. Tali interventi si ripeterono negli anni successivi e culminarono con la spedizione di Demostene del 426, in cui tutti gli Acarnani, fatta eccezione per Eniade (che ormai assume costantemente atteggiamenti separatistici), si trovano a fianco di Atene contro i loro vicini Etoli e i Peloponnesiaci[75] L'intesa fra Atene e gli Acarnani ebbe come effetto,

[71] Sulla topografia acarnana e i ritrovamenti archeologici nella regione cfr. C. ANTONETTI, *Problemi di geografia storica del territorio etolo-acarnano*, in *Gheographia*, Atti del II Convegno Maceratese (1985), Roma 1988, pp. 25 sgg.

[72] Per un'analisi delle notizie di Tucidide sul κοινόν acarnano cfr. S. CONSOLO LANGHER, *Problemi del federalismo greco: il koinon acarnano*, in «Helikon», VIII (1968), pp. 250 sgg.

[73] Cfr. P. CABANES, *Le pouvoir local au sein des états fédéraux: Epire, Acarnanie, Etolie*, in *La Béotie antique*, Paris 1985, pp. 345 sgg.

[74] PAUSANIA, 4.25.3 e 4.25.8.

[75] TUCIDIDE, 3.94 sgg.; 2.68.8 per l'alleanza del 432.

nel periodo della guerra archidamica, l'attacco alle posizioni corinzie di Leucade e di Ambracia e l'incorporazione nel κοινόν di Anattorio, Sollio, Astaco, Eniade (nel 424)[76]. L'immagine che il κοινόν fornisce di sé per questo periodo nelle pagine di Tucidide è l'immagine di uno stato federale strutturato per città, con un esercito federale costituito di contingenti cittadini al comando di un proprio stratega, con organi federali (βουλή, forse ἐκκλησία, collegio degli strateghi, tribunale federale), con una monetazione federale e una capitale (Strato, che sostituisce in questo periodo il centro piú antico di Olpe)[77]

Alleati degli Ateniesi, oltre che dei Tebani e dei Corinzi, gli Acarnani sono ancora al tempo della guerra di Corinto e della spedizione di Agesilao del 389, al termine della quale, per evitare la devastazione del loro paese, essi furono costretti alla pace e all'alleanza con Sparta[78]. Il passaggio degli Spartani attraverso il territorio etolico e col consenso degli Etoli rivela, con l'antagonismo dei due κοινά, già in atto nel 455 e nel 426, una delle costanti della storia acarnana.

Il IV secolo vede, con la secessione di Eniade, il delinearsi di altri distacchi dall'unità federale: nel 375 gli Acarnani entrano a far parte della seconda lega ateniese, ma nel 372 Tirreo è fra le città nemiche di Atene[79]; nella guerra lamiaca il κοινόν resta fedele alla Macedonia, ma Alizia si allea con Atene[80].

Al di fuori, nell'età arcaica e classica, della Grecia propriamente detta, dal punto di vista etnico o dal punto di vista geografico, sono l'Epiro, la Macedonia e i Calcidesi di Tracia. L'esperienza federale di questi ultimi merita però almeno un accenno, visto che per la ristrutturazione del loro κοινόν[81] nel 382 Senofonte non solo usa esplicitamente, come ho detto all'inizio, il termine tecnico συμπολιτεία, ma spiega anche, unico fra gli autori classici, in quali precise misure la συμπολιτεία consisteva: l'unità che gli Olinti propongono, con la persuasione o con la forza,

[76] *Ibid.*, 4.77.2.

[77] CONSOLO LANGHER, *Problemi* cit., pp. 274 sgg.

[78] DIODORO SICULO, 14.82.3; SENOFONTE, *Elleniche*, 4.6.1 sgg. e 4.7.1.

[79] *Ibid.*, 6.2.37.

[80] DIODORO SICULO, 18.2.1.

[81] Credo che L. DE SALVO, *Le origini del koinon calcidese*, in «Athenaeum», LXI (1968), pp. 49 sgg., abbia ragione nell'ammettere l'esistenza già in età arcaica del κοινόν calcidese di Tracia (*contra* M. ZAHRNT, *Olynth und die Chalkidier*, München 1971). Sul problema cfr. ora S. N. CONSOLO LANGHER, *Dall'alleanza con la Persia all'egemonia di Olinto*, in *Federazioni* cit., pp. 291 sgg.

alle città della Calcidica, della Macedonia e della Tracia riguarda, oltre all'adozione di una cittadinanza e di leggi comuni, anche la messa in comune delle rendite dei porti e dei mercati, lo scambio dei diritti di ἐπιγαμία e di ἔγκτησις, l'alleanza militare[82].

Con la stessa tecnica che userà in un altro passo delle *Elleniche*[83] Senofonte rivela, con una terminologia precisa, la sua conoscenza e il suo interesse per le esperienze federali e, nello stesso tempo, la sua attenzione alle forze che si muovevano ai confini della Macedonia. In ambedue i casi, con i discorsi, a Sparta, di Cligene di Acanto e di Polidamante di Farsalo, Senofonte attinge a resoconti diplomatici ottimamente informati: se si tiene conto che l'*excursus* tessalo, a causa della menzione di Tisifono di Fere, può essere collocato fra il 358 e il 354, la denunzia, in questa parte delle *Elleniche* e in questa data, del pericolo tessalo e del pericolo olinzio rivela la sua pregnante attualità. Senofonte non parla mai di Filippo II di Macedonia, di cui pure egli aveva visto, a quell'epoca, le prime imprese, ma la Macedonia di Filippo si delinea, come possibile egemone della Grecia, dietro l'esperienza di Olinto e dei Tessali. Tutte le condizioni enunciate per i Calcidesi e per i Tessali, se avessero attuato la loro unità, valgono infatti per la Macedonia. E l'allusione diventa trasparente nella menzione, a proposito di Olinto, delle miniere d'oro del Pangeo, che proprio nel 354 permisero la circolazione dei primi filippi d'oro, che cosí potentemente contribuirono all'asservimento della Grecia.

[82] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.2.11-19.

[83] *Ibid.*, 6.1, sulla restaurazione per opera di Giasone del κοινόν tessalo.

JOHN K. DAVIES

# *Sparta e l'area peloponnesiaca. Atene e il dominio del mare*

## 1. *L'area peloponnesiaca.*

Sulle carte geografiche l'«isola di Pelope» è un'unità chiaramente definita, che si presta a essere considerata, e forse anche a essere governata, come un'entità unica. Ma sul terreno le cose stanno diversamente, sia dal punto di vista geografico che dal punto di vista etnico[1]. A nord la quasi invalicabile catena formata dal Panacaico, dagli Aroania e dal Cillene, che si eleva oltre i 2300 metri, riduce la parte abitabile dell'Acaia a una sottile striscia litoranea. A sud le catene del Taigeto e del Parnone separano la Laconia dalla Messenia e dalla fascia costiera orientale. Altre masse montuose – l'Erimanto (2224 m), il Menalo (1981 m), l'Oligirto (1935 m), l'Artemisio (1772 m), il Liceo (1419 m) – rompono il paesaggio del Peloponneso centrale in una serie di piccole sacche. Le valli fluviali possono tanto ostacolare quanto agevolare gli spostamenti, come è dimostrato nel modo piú spettacolare dalla valle del Vouraikos al di sotto di Kalavrita. Anche passi piú accessibili, come lo Stena Dervenakion tra Corinto e Argo, comportano un'ardua ascesa e una ripida discesa, e chiunque abbia percorso su strada o ferròvia gli scoscesi pendii da Argo a Tripoli, o dalla valle superiore del Pamiso verso Megalopoli, non può sottovalutare né le differenze territoriali e ambientali tra le varie zone del Peloponneso né le difficoltà di spostamento attraverso un paesaggio tanto diseguale e frastagliato, per non parlare delle difficoltà connesse al tentativo di tenere le popolazioni della regione sotto controllo, specialmente in un'epoca in cui tali popolazioni erano etero-

[1] Per tutti i luoghi e gli insediamenti menzionati nel testo si rimanda il lettore alle voci corrispondenti dell'*EAA* e del *Kleine Pauly*, nonché a E. KIRSTEN e W. KRAIKER, *Griechenlandkunde*, Heidelberg 1967[5]; *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton 1976; H.-J. GEHRKE, *Jenseits von Athen und Sparta*, München 1986; S. HORNBLOWER e A. SPAWFORTH (a cura di), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996[3] Cfr. anche R. BALADIÉ, *Le Péloponnèse de Strabon*, Paris 1980. Aggiornamenti annuali si possono trovare nell'«American Journal of Archaeology», negli «Archaeological Reports» e nel «Bulletin de Correspondance Hellenique». I commenti a Tucidide sono citati come GOMME (A. W. GOMME, A. ANDREWES e K. J. DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 voll., Oxford 1956-81), e come HORNBLOWER (S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I-II, Oxford 1991-96), ciascuno con l'indicazione del volume e dei numeri di pagina.

genee, frammentate e reciprocamente ostili. Nell'individuare all'interno del Peloponneso sette ἔθνη, Erodoto rispecchia la forte consapevolezza che i Greci del v secolo avevano di queste differenze, la principale delle quali (come si vedrà piú avanti) opponeva i Dori delle pianure agli Achei dell'altopiano arcadico[2].

Nondimeno, come si è delineato nel volume precedente[3], nel 500 a. C. Sparta era ormai la potenza dominante del Peloponneso da quasi due generazioni, aveva consolidato il proprio predominio attraverso una se-

[2] ERODOTO, 8.73, con J. H. M. ALTY, *Dorians and Ionians*, in «Journal of Hellenic Studies», CII (1982), pp. 1-14, contro E. WILL, *Doriens et Ioniens*, Strasbourg 1956.

[3] J. B. SALMON, *Sparta, Argo e il Peloponneso*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 847-67.

Figura 1.
Il Peloponneso.

rie di interventi via via piú autorevoli nella Grecia centrale e nell'Egeo[4], e aveva appena formalizzato, o riplasmato, tale predominio creando una coalizione politica e militare («i Lacedemoni e i loro alleati») destinata a rimanere una componente centrale della politica greca per i centotrenta anni successivi. Un quadro del Peloponneso nel periodo classico deve dunque prendere le mosse da Sparta e a Sparta ritornare, ma poiché gli orientamenti, i comportamenti e le scelte politiche di questa città possono essere compresi solamente nel contesto peloponnesiaco, e poiché esistevano altre potenze e altri popoli i cui obiettivi divergevano da quelli dello stato lacedemone, è essenziale dedicare una sezione centrale a un giro d'orizzonte sistematico della situazione peloponnesiaca.

Il punto di partenza non deve essere tanto «Sparta» come entità sociale e politica, quanto la regione della Laconia, insieme alle relazioni umane a cui essa diede origine. L'apparente coesione e unità fisica della Laconia, uno stato molto piú esteso della maggior parte dei microstati in cui il paesaggio politico greco si cristallizzò, cela in realtà importanti differenze dal punto di vista dell'ambiente e dei modelli di insediamento[5] Da un lato, come i rilevamenti archeologici stanno attualmente mettendo in evidenza[6], il tratto superiore della valle dell'Eurota sviluppò un modello di insediamento fondamentalmente caratterizzato dalla dispersione sul territorio, probabilmente perché il dominio sulla regione è sempre stato esercitato da un centro compreso in questa area ristretta (Menelaion nella tarda età del Bronzo, Sparta in epoca classica, Mistra nel Medioevo e Sparti in età moderna). Viceversa, le zone situate ai margini settentrionali, meridionali e orientali della Laconia, tagliate fuori da una effettiva partecipazione al potere, si cristallizzarono in insediamenti dotati di un nucleo centrale di origini e dimensioni varie, molti dei quali possono appropriatamente essere (e di fatto furono) designati col nome di *poleis*. L'asservimento di questi centri, ottenuto con la forza da Sparta durante il periodo arcaico, fu mantenuto concedendo ai loro abitanti lo status di περίοικοι (coloro che abitano intorno). Le caratteristiche di questo status sono scarsamente testimoniate e

[4] A Sicione nel 556(?) (*PRyl.*, 18, e scolio a ESCHINE, 2.77, con A. GRIFFIN, *Sikyon*, Oxford 1982, pp. 45 sg.); a Samo nel 525 (ERODOTO, 3.39-59, con P. CARTLEDGE, *Sparta and Samos: a special relationship?*, in «Classical Quarterly», XXXII (1982), pp. 243-65); a Nasso ([PLUTARCO], *Opere morali*, 859c-d; scolio a ESCHINE, 2.77); a Platea nel 519 (ERODOTO, 6.108, e TUCIDIDE, 3.68.5, con HORNBLOWER, I, pp. 464-66); ad Atene nel 510 e successivamente (ERODOTO, 5.63 sgg.).

[5] F. BÖLTE, *Sparta: Geographie*, in *RE*, III A (1929), coll. 1303-47; G. SHIPLEY, *'Perioikos' the discovery of classical Lakonia*, in J. M. SANDERS (a cura di), *Philolakon. Lakonian Studies in Honour of Hector Catling*, London 1992, pp. 211-26.

[6] Resoconto provvisorio in W. G. CAVANAGH, *Surveys, cities, and synoecism*, in J. RICH e A. WALLACE-HADRILL (a cura di), *City and Country in the Ancient World*, London 1991, pp. 110 sgg.

costituiscono perciò argomento di molte discussioni[7], ma è indubbio che comportassero obblighi militari, divieti relativi al sinecismo o alla costruzione di monumenti, una certa libertà economica e individuale, una limitata autonomia e un certo sentimento di partecipazione al sistema spartano. La Laconia va pertanto vista come una delle regioni greche che facevano distinzione tra uno spazio compiutamente civico e un'area esterna di comunità subalterne, a differenza di quelle *poleis*, come Corinto e Atene, che concedevano lo stesso status a tutte le comunità appartenenti al contado sotto il loro controllo.

Un secondo gruppo di relazioni fu generato dall'assoggettamento di molti, se non della maggior parte, dei contadini della valle dell'Eurota alla condizione di «iloti» o «schiavi», due denominazioni equivalenti. Non ci soffermeremo qui sui particolari di questa condizione, a loro volta oggetto di molte controversie[8]: il punto essenziale è che il lavoro di questi contadini, controllato dalla classe dei liberi cittadini (Spartiati), serviva, mediante il prelevamento di una quota fissa del raccolto, a generare un surplus che, incanalato attraverso le famiglie o i gruppi simposiali maschili, permetteva agli Spartiati di vivere di rendita. Per i maschi, il prezzo da pagare per questa condizione di *rentier* era un brutale addestramento alla resistenza fisica e al valore militare, prolungato per tutta la vita mediante una complessa combinazione di timore, legami maschili e istituzioni sociali interdipendenti, in modo da creare una milizia di cittadini che fosse in qualsiasi momento preparata e disposta a usare la violenza per mantenere sottomessi gli iloti[9] Il risultato di questi sforzi era un esercito di guerrieri professionisti, forte di circa 8000 uomini nei primi anni del v secolo a. C., già rispettato e temuto in tutta la Grecia[10]. Fu senza dubbio questa relazione tra Spartiati ultra-«liberi» e iloti ultra-«schiavi», crudamente sancita ogni anno verso la fine dell'estate, allorché i nuovi efori, prendendo possesso della loro carica, dichiaravano ufficialmente guerra agli iloti[11], che alimentò il fascino eser-

[7] Rassegna in F. GSCHNITZER, *Abhängige Orte im griechischen Altertum*, München 1958, pp. 61-67; F. KIECHLE, *Lakonien und Sparta. Untersuchungen zur ethnischen Struktur und zur politischen Entwicklung Lakoniens und Spartas bis zum Ende der archaischen Zeit*, München 1963; R. T. RIDLEY, *The economic activities of the Perioikoi*, in «Mnemosyne», XXVII (1974), pp. 281-92; P. CARTLEDGE, *Sparta and Lakonia: A Regional Survey 1300-362 B.C.*, London-Boston-Henley 1979, pp. 178-95; e SHIPLEY, *'Perioikos'* cit.

[8] I contributi piú recenti sono CARTLEDGE, *Sparta* cit., pp. 160-77; J. DUCAT, *Les Hilotes*, «Bulletin de Correspondance Hellenique», suppl. 20 (1990); S. HODKINSON, *Sharecropping and Sparta's economic exploitation of the helots*, in SANDERS (a cura di), *Philolakon* cit., pp. 123-34.

[9] N. M. KENNELL, *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill - London 1995, fornisce un'analisi particolareggiata dell'ἀγωγή.

[10] J. F. LAZENBY, *The Spartan Army*, Warminster 1985.

[11] ARISTOTELE, fr. 538 Rose *ap.* PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 28.7. Per la data, GOMME, IV, pp. 38 sg.

citato dalla società spartana sugli osservatori stranieri (ora inorriditi, ora invidiosi) da Crizia in poi[12].

Di pari importanza è tuttavia un terzo insieme di relazioni, corrispondente ai legami, ma anche alle divisioni interne, tra i membri della classe degli Spartiati[13] Sotto l'aspetto formale, intorno al 500 a. C. l'ordinamento di Sparta cominciava ad apparire antiquato in rapporto al contesto ellenico: la carica regale ereditaria rivestiva ancora un ruolo di primo piano nella vita pubblica, la moneta e il sistema di scambio imperniato sull'*agora*, a differenza di altri luoghi, non avevano ancora preso piede, e un insieme di istituzioni arcaiche – i gruppi simposiali maschili (φειδίτια, συσκανία) – che trovano paralleli soltanto a Creta, erano ormai cosí radicati nella vita pubblica da rappresentare un ingrediente essenziale dello status sociale e della coesione militare. Tuttavia il triangolo del potere istituito dalla Grande Rhetra[14] – composto dal re, dal consiglio degli anziani (γερουσία) e dall'assemblea di tutti i liberi cittadini maschi – poteva a stento definirsi eccezionale per una *polis* greca, anche se, a partire da una data imprecisata, l'intrusione degli efori ne alterò gli equilibri; in pari tempo gli studiosi, riconoscendo sempre piú spesso che l'uguaglianza formale dei cittadini spartani (ὅμοιοι) nascondeva in realtà ampie disparità di ricchezza e non comportava che tutti i «lotti» di terra (κλῆροι) fossero uguali[15], stanno accreditando un'imma-

[12] Erodoto e Tucidide offrono solamente dei brevi cenni, essendo piú interessati ai processi politici che ai processi sociali. Alla *Costituzione dei Lacedemoni* di Crizia (DK 88[81] B 6-9, 32-37 e forse anche 60) fecero seguito tre opere di Senofonte: le *Elleniche* (con C. J. TUPLIN, *The failings of Empire*, «Historia», Einzelschrift 76 [1993]), l'*Agesilao* e la *Costituzione dei Lacedemoni* (con G. PROIETTI, *Xenophon's Sparta: an introduction*, «Mnemosyne», suppl. 98 (1987), pp. 44-79). L'ossessione platonica per l'ordine spartano spicca particolarmente nelle *Leggi*. È senz'altro possibile che la perduta *Costituzione dei Lacedemoni* di Aristotele (ffr. 532-45 Rose) si fosse avvalsa del libello, noto soltanto grazie a STRABONE, 8.5.5 (C 366), scritto dal re Pausania nel primo decennio del IV secolo. L'altro principale gruppo di fonti è costituito dalle *Vite* dedicate da Plutarco a Licurgo, Lisandro, Agesilao e Agide/Cleomene, e dalle sue due raccolte di *Precetti* (*Opere morali*, 208-42).

[13] Esso trova eco in una bibliografia moderna di dimensioni inesorabilmente crescenti. Gli articoli ristampati in K. CHRIST (a cura di), *Sparta*, Darmstadt 1986, comprendono contributi fondamentali quali il classico profilo tracciato da Finley nel 1968 (originariamente pubblicato in J.-P. VERNANT (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris - La Haye 1968, pp. 143-60), che rese sorpassati molti lavori precedenti e stimolò un nuovo approccio all'argomento. Le opere di G. E. M. DE STE. CROIX, *The Origins of the Peloponnesian War*, London 1972, e di P. CARTLEDGE, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987, contengono molto piú di quanto non dicano i loro titoli. Cfr. anche U. COZZOLI, *Proprietà fondiaria ed esercito nello stato spartano dell'età classica*, Roma 1979; E. LANZILLOTTA (a cura di), *Problemi di storia e cultura spartana*, Roma 1988; A. POWELL, *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 B.C.*, London 1988, capp. 4-6; ID. (a cura di), *Classical Sparta: The Techniques behind her Success*, London 1989.

[14] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 6.

[15] Le prove a favore di questa tesi sono presentate in STE. CROIX, *Origins* cit., pp. 137-38. Una dettagliata argomentazione contro la teoria dell'uguaglianza dei lotti è svolta da S. HODKINSON, *Land tenure and inheritance in classical Sparta*, in «Classical Quarterly», XXXVI (1986), pp. 378-406.

gine della Sparta classica meno «totalitaria», piú «normale» e divisa in modi riconoscibili da competizioni di potere, patronato e prestigio. La regalità, il diritto, la religione e l'arte spartani stanno emergendo[16] in modo piú ricco e preciso grazie a una prospettiva di studio stimolata dall'intento di correggere la visione ampiamente immaginaria che il pensiero greco successivo e quello europeo hanno dato di Sparta[17], mentre alcuni resoconti attenti e sensibili dei conflitti, delle contraddizioni e dei processi demografici all'opera nella società spartana[18] stanno facendo progredire la nostra comprensione del suo comportamento a livello di comunità.

Questi tre gruppi di relazioni devono essere costantemente tenuti in mente, poiché influenzarono chiaramente la costruzione del quarto e ultimo insieme di relazioni, quello tra Sparta e i mondi ellenici e non ellenici al di fuori della Laconia. Per un verso queste relazioni crearono un'esigenza: quei mondi dovevano infatti essere tenuti a bada, o forse persino essere dominati in modo diretto, se si voleva conservare il dinamico equilibrio di forze che Sparta aveva creato nel proprio interesse all'interno della Laconia. Per un altro verso tali rapporti imposero delle limitazioni. Alcune erano evidenti: impegnare troppi cittadini spartiati in campagne di guerra fuori dalla Laconia poteva offrire agli iloti l'occasione per accendere una rivolta. Altre non lo erano: quali e quante componenti di quei mondi esterni (idee, creazioni artistiche, individui) fossero incorporabili senza rischio nel sistema spartano era una questione la cui discussione prese varie forme e condusse a dei compromessi[19], ma mai a un'apertura generalizzata. Ancora piú basilare era il dibattito concernente il problema se per la sicurezza di Sparta fosse lecito e addirittura necessario, oppure al contrario dannoso, prendere ini-

[16] Regalità: P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984, pp. 240-324. Diritto: D. M. MACDOWELL, *Spartan Law*, Edinburgh 1986. Religione: R. PARKER, *Spartan religion*, in POWELL, *Classical Sparta* cit., pp. 142-72, e M. PETTERSSON, *Cults of Apollo at Sparta*, Stockholm 1994.

[17] F. OLLIER, *Le mirage Spartiate*, I-II, Paris 1933-43; E. N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I-III, Stockholm 1965-78; E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford 1969; A. POWELL e S. HODKINSON (a cura di), *The Shadow of Sparta*, London - New York 1994.

[18] In particolare S. HODKINSON, *Social order and the conflict of values in classical Sparta*, in «Chiron», XIII (1983), pp. 239-81; ID., *Land tenure* cit.; ID., *Inheritance, marriage and demography: perspectives upon the success and decline of classical Sparta*, in POWELL (a cura di), *Classical Sparta* cit., pp. 79-121.

[19] In modo particolarmente evidente sul problema dell'allargamento dei diritti di cittadinanza, vuoi agli stranieri – l'ammissione del veggente eleo Tisameno e di suo fratello Egia fu un caso del tutto eccezionale: ERODOTO, 9.33; ma si confronti *ibid.*, 4.145 (Mini) e 4.149 (Egidi) –, vuoi agli iloti (in qualità di νεοδαμώδεις, a proposito dei quali cfr. TUCIDIDE, 5.34.1, con GOMME, IV, pp. 35 sg.).

ziative per controllare il vasto mondo al di fuori del Peloponneso. Questo divenne un *Leitmotiv* della politica spartana durante tutto il periodo di cui ci occupiamo, dagli anni '40 del VI secolo fino a dopo Leuttra, e influenzò profondamente il corso della storia greca. Se mai ne è esistito uno, si tratta di un caso in cui l'analisi di lunga durata e l'*histoire événementielle* si integrano in modo esemplare.

Valicare il Taigeto e avventurarsi in Messenia significava entrare in un altro mondo[20]. Fino a dopo il 370 pochi stranieri vi si addentrarono, dato che, comprensibilmente, Sparta aveva necessità di mantenere le popolazioni a lei assoggettate isolate da contatti sovversivi: in occasione dell'assedio di Itome, intorno al 461, essa addirittura preferí mandare via gli Ateniesi dei quali aveva richiesto l'aiuto (con tutte le spiacevoli conseguenze che ciò comportava) piuttosto che permettere che la crescente simpatia ateniese per i Messeni si traducesse in azioni concrete[21]. Agli abitanti di un certo numero di centri messeni le testimonianze attribuiscono lo status di perieci. Due di queste comunità discendevano da popolazioni trapiantate[22], che erano debitrici a Sparta della terra e del proprio status e che pertanto potevano fungere da *propugnacula imperii*, mentre altre avevano origini sconosciute[23]; a parte queste eccezioni, la gran massa della popolazione messena costituiva un popolo oppresso, che Sparta aveva ilotizzato e sfruttava analogamente a come faceva con le popolazioni della Laconia, o a come altri stati greci facevano altrove, specialmente nei confronti di popolazioni non elleniche[24]. I Messeni, tuttavia, erano innegabilmente di stirpe ellenica[25] e, nell'epoca da noi presa in esame, la loro regione visse periodiche rivol-

[20] In generale si vedano M. N. VALMIN, *Etudes topographiques sur la Messénie ancienne*, Lund 1930; C. ROEBUCK, *A History of Messenia from 369 to 146 B.C.*, Chicago 1941; P. TREVES, *The problem of a history of Messenia*, in «Journal of Hellenic Studies», LXIV (1944), pp. 102-6; F. KIECHLE, *Messenische Studien*, Kallmünz 1959; CARTLEDGE, *Sparta* cit., cap. 8.

[21] TUCIDIDE, 1.101-2; DIODORO SICULO, 11.64.2; PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 17.3.

[22] Asine (l'attuale Koroni), da Asine in Argolide, forse intorno al 710 (PAUSANIA, 4.14.3, 4.24.4, 4.34.9); Metone, da Nauplia in Argolide (*ibid.*, 4.24.4, 4.27.8, 4.35.2).

[23] Gli abitanti di Turia e di Etea sono detti περίοικοι da TUCIDIDE, 1.101.3, e Fare (ora Kalamata) è descritta come «coloniam Lacedaemoniorum» da CORNELIO NEPOTE, *Conon*, 1.1, al momento della sua cattura da parte di Conone: ma PAUSANIA, 4.24.4, asserisce esplicitamente che Asine e Metone furono le uniche comunità a non subire questa sorte.

[24] Per una rassegna cfr. D. LOTZE, *ΜΕΤΑΞΥ ΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΚΑΙ ΔΟΥΛΩΝ: Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen in Griechenland bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, Berlin 1959.

[25] Benché la loro appartenenza etnica originaria non sia chiara. La Messenia venne considerata una delle tre componenti del retaggio di Temeno (cfr. *Kleine Pauly*, *s.v.* «Temenos» 2), e i Messeni parlavano il dialetto dorico (TUCIDIDE, 4.3.3; PAUSANIA, 4.27.11), ma il processo di distanziamento dei Messeni dai Dori, avviatosi dopo l'indipendenza, è già visibile in EFORO, *FGrHist*, 70 F 116 (cfr. la nota di Jacoby). Le iscrizioni precedenti il 400 sono esaminate da L. H. JEFFERY e A. JOHNSTON, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1990², pp. 202-6 e 448.

te e ripetute repressioni, per raggiungere infine l'indipendenza. Il corso delle rivolte precedenti al 500 a. C. e, insieme ad esse, gli ardui problemi connessi alla figura di Aristomene, riecheggiante quella di re Artú, e alla narrazione epica del poeta cretese del III secolo Riano[26], possono qui fortunatamente essere lasciati da parte. Meglio attestata, benché ancora avvolta nell'oscurità, è la rivolta che secondo Platone impedí agli Spartani di giungere in tempo a Maratona nel 490 e che viene generalmente collegata all'esilio del re Cleomene in Arcadia, al reinsediamento degli esuli messeni a Zancle in Sicilia e al cambiamento del nome di questa località da Zancle a Messene[27]. Ancor meglio attestata è la grande rivolta successiva al terremoto avvenuto intorno al 464, che si risolse, dopo un assedio di Itome la cui durata è oggetto di interminabili dibattiti, nell'esilio dal Peloponneso dei Messeni assediati e nel loro trasferimento, tra il 460 e il 450, a Naupatto sotto la protezione ateniese[28]. Analogamente, l'occupazione ateniese di Pilo, sulla costa occidentale del Peloponneso, affidata a una guarnigione messena dal 425 fino all'inverno del 409/408[29], intendeva provocare un'emorragia di potenziale umano dalla Messenia (un obiettivo coronato da evidente successo), e tutto ciò che gli Spartani riuscirono a ottenere, con un'azione contro i Messeni di Naupatto e di Cefalonia nel 399, fu di esiliarli ancora piú lontano, in Sicilia e a Cirene[30]. Ciononostante, gli Spartani mantennero il controllo della Messenia fino a dopo Leuttra, ma all'inizio del 369 non poterono impedire a Epaminonda di rifondare la Messenia come stato autonomo[31]. È possibile (con buona pace di Kirsten) che imme-

[26] La bibliografia fino al 1966 si trova principalmente in KIECHLE, *Messenische Studien* cit., pp. 82-130, e in H. T. WADE-GERY, *The 'Rhianos-hypothesis'*, in E. BADIAN (a cura di), *Ancient Society and Institutions*, Oxford 1966, pp. 289-302. Ad essi si aggiungano TREVES, *The problem* cit., e L. PEARSON, *The pseudo-history of Messenia and its authors*, in «Historia», XI (1962), pp. 397-426.

[27] Sulla rivolta menzionata da Platone cfr. *Leggi*, 3.692d, 3.698c. Su Zancle/Messene: STRABONE, 6.2.3 (C 268), e PAUSANIA, 4.23.6-10, ma il cambiamento di nome è spiegato in altro modo da TUCIDIDE, 6.4.6 (cfr. GOMME, IV, pp. 218 sg.). Sul problema vedi L. H. JEFFERY, *Comments on some archaic Greek inscriptions*, in «Journal of Hellenic Studies», LXIX (1949), pp. 26-30, e W. P. WALLACE, *Kleomenes, Marathon, the Helots and Arkadia*, ivi, LXXIV (1954), pp. 32-35.

[28] TUCIDIDE, 1.101-3, con i commentari; *SEG*, XXX, 428; XXXII, 550; XL, 362; XLII, 342. Per quanto riguarda Micito, chiamato «[Regino e Messe]nio residente in Tegea», cfr. E. SCHWYZER, *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, Lipsiae 1923, n. 794; ERODOTO, 7.170.4; WADE-GERY, *'Rhianos-hypothesis'* cit., p. 298.

[29] TUCIDIDE, 4.1-40; SENOFONTE, *Elleniche*, 1.2.18; [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 27.3, con le osservazioni di Rhodes; DIODORO SICULO, 12.63.5, 13.64.5-7. La guarnigione si ritirò a Cefalonia (che, al pari di Naupatto, si trova appena fuori dal Peloponneso) fra la tarda estate del 421 (TUCIDIDE, 5.35.7) e l'inverno del 419/418 (*ibid.*, 5.56.2-3), ma alcuni Messeni rimasero a Cefalonia (DIODORO SICULO, 14.35.2). Sulla data del ritiro da Pilo, argomento che non cessa di suscitare discussioni, cfr. A. ANDREWES, in *CAH*², V (1992), pp. 503-5.

[30] DIODORO SICULO, 14.34.2-3.

[31] *Ibid.*, 15.66-67.1. In proposito Senofonte spicca per il suo silenzio, come in *Elleniche*, 6.5.32.

diatamente successiva a questa data sia la realizzazione di una *polis* formidabilmente fortificata intorno al monte Itome, un'opera che diede veste concreta alla nuova entità statale, che insieme alla ricostruita Mantinea e alla nuova Megalopoli andò a formare, nel contesto del dopo-Leuttra, un bastione circolare intorno alla Laconia[32]; il nuovo stato si consolidò poi inglobando gradualmente le restanti comunità messene[33] Sparta non ne accettò mai completamente l'esistenza.

Oltre il fiume Neda, il confine settentrionale riconosciuto della Messenia, si incontra nuovamente un paesaggio diverso, che si estende verso nord abbracciando la valle dell'Alfeo e l'ampia pianura dell'Elide, fino a che le montagne si richiudono di nuovo all'altezza di Patrasso. Sia in termini di insediamenti che di regimi, questa regione impiegò molto tempo per raggiungere un assetto definito, e non per mancanza di abitanti o di risorse. Appena sopra il fiume Neda era posta la cittadina arcadica di Figalia, dotata di risorse sufficienti a costruire due templi arcaici presso il proprio santuario di Apollo Epikourios a Basse e a sostituire uno di essi, nella seconda metà del v secolo, con il capolavoro attribuito (a torto) a Ictino. Nella valle posta immediatamente a nord sorgeva Lepreo, abbastanza indipendente da inviare nel 479 duecento uomini a Platea[34] ma appartenente alla Trifilia, un'entità formata da comunità che occupavano l'area che si estendeva fino alla sponda meridionale dell'Alfeo. Dal punto di vista politico esse costituirono, per un certo periodo, un'anfizionia incentrata sul santuario di Posidone posto nella pianura a sud di Samikon[35], ma a quanto sembra le pressioni antagonistiche esercitate da Sparta, dall'Arcadia e dall'Elide, insieme forse alla loro stessa tendenza a porsi reciprocamente in dissidio, impedirono a queste comunità di modernizzare il proprio assetto, e fecero sí che,

[32] I principali riferimenti si trovano in *Kleine Pauly*, III, p. 1250, *s.v.* «Messene» 2. A ciò si aggiungano CHR. HABICHT, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London 1985, pp. 36-63, e F. E. WINTER, *Greek Fortifications*, Toronto-London 1971 (*s.v.* «Messene» nell'indice analitico).

[33] Ciparissia e Pilo/Corifasio forse nel 365 (DIODORO SICULO, 15.77.4), ma *SGDI*, 2619, che attesta l'incorporazione di Turia, è di parecchio posteriore (322/321: *CID*, II, p. 146). Nella tarda estate del 369 Asine ospitava ancora una guarnigione spartana (SENOFONTE, *Elleniche*, 7.1.25), ma questo centro è stato identificato con Asine in Laconia (STRABONE, 8.5.2 (C 363); cfr. anche TUCIDIDE, 4.54.4).

[34] ERODOTO, 9.28.4, 9.31.3, con R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the 5th Century B.C.*, Oxford 1988², 27 (nome sulla Colonna del Serpente a Delfi), e PAUSANIA, 5.23.2 (nome sul monumento corrispondente a Olimpia): all'epoca, presumibilmente, filospartani, poiché posti accanto a uomini inviati da altri stati-clienti di Sparta (Micene, Tirinto).

[35] STRABONE, 8.3.13 (C 343), con K. TAUSEND, *Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, «Historia», Einzelschrift 73 (1992), pp. 19-21. Sulla topografia della Trifilia cfr. E. MEYER, *Neue peloponnesische Wanderungen*, Bern 1957.

prima e durante l'età erodotea, l'Elide ne assumesse il controllo, riducendo gli abitanti alla condizione di perieci[36]. Purtroppo la datazione dei vari stadi delle fortificazioni di Samikon e di Lepreo è cosí incerta[37] da rendere impossibile un collegamento preciso con l'una o l'altra delle molte occasioni di confronto diplomatico o militare che interessarono l'area nel corso del V e del IV secolo[38].

La maggior parte di queste occasioni di confronto coinvolse l'Elide a settentrione. Plasmata dai due fiumi Pinio e Alfeo, intorno ai quali si raccoglievano rispettivamente le comunità dell'«Elide cava» e di «Pisa», scarsamente abitata fino al tardo VIII secolo, poco coinvolta nella colonizzazione, e abitata da una popolazione apparentemente soddisfatta, persino nel III secolo, di vivere una vita rurale prospera ma statica[39], rispetto alle altre regioni l'Elide aveva meno necessità di comportarsi in modo energico, benché la tradizione relativa all'«esistenza sacra» concessale dai Greci in ragione del suo controllo di Olimpia non sia altro che un'interessante invenzione[40]. Tale controllo viene comunemente fatto risalire al 580, frutto di una guerra vittoriosa condotta dagli Elei ai danni dei Pisati, sebbene questo racconto sia incompatibile con una narrazione piú antica, secondo cui il controllo dei giochi del 668 fu ottenuto da Fedone a spese degli Elei[41], e sebbene inoltre vi siano tali affinità fra questa tradizione e l'αἴτιον della costruzione del tempio di Zeus a Olimpia[42] nel V secolo da far presumere una certa conta-

[36] STRABONE, 8.3.30 *sub fin.* (C 355); ERODOTO, 4.148.4; TUCIDIDE, 5.31.2, con GOMME, IV, p. 27; PAUSANIA, 6.25.6, per il presunto trasferimento a Elide della statua di Posidone. La περιοικίς dell'Elide è discussa da B. NIESE, *Elis und seine Periöken* e *Elis und Pisaten*, in *Genethliakon für C. Robert*, Berlin 1910, pp. 3-19 e 26-47, e da GSCHNITZER, *Abhängige Orte* cit., pp. 7-17; vedi anche A. ANDREWES, *Argive 'perioikoi'*, in E. CRAIK (a cura di), *'Owls to Athens': Essays on Classical Subjects for Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, p. 172.

[37] Su Samikon la descrizione piú completa è H. L. BISBEE, *Samikon*, in «Hesperia», VI (1937), pp. 525-38, a cui si aggiungano WINTER, *Fortifications* cit., pp. 236-38, e A. W. LAWRENCE, *Greek Aims in Fortification*, Oxford 1979 (*s.v.* «Samicon» nell'indice analitico). Su Lepreo cfr. POLIBIO, 4.80 (per un *terminus post quem non*) e LAWRENCE, *Greek Aims* cit. (*s.v.* «Lepreon» nell'indice analitico).

[38] TUCIDIDE, 5.31.2-5, 5.34.1-2, 5.62.2; SENOFONTE, *Elleniche*, 3.2.25, 7.1.26.

[39] Per i modelli di insediamento nell'Elide cfr. R. OSBORNE, *Classical Landscape with Figures*, London 1987, pp. 124-28, e C. MORGAN, *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C.*, Cambridge 1990, pp. 49-56, 235-47; cfr. POLIBIO, 4.73.6-10, per la vita bucolica elea. Piú in generale vedi A. RIZAKIS (a cura di), *Achaia und Elis in der Antike*, Athens 1991.

[40] POLIBIO, 4.73.9-10, con WALBANK, I, *ad loc.* (F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, 3 voll., Oxford 1957-82). L'oracolo delfico riferito da FLEGONTE DI TRALLE, *FGrHist*, 257 F 1 (8-9), riflette la stessa tradizione.

[41] PAUSANIA, 5.9.4, 5.6.4; *contra*, ERODOTO, 6.127.3, ed EFORO, *FGrHist*, 70 F 115.

[42] PAUSANIA, 5.10.2 (dal bottino di una guerra vinta dagli Elei sui Pisati e i perieci). SENOFONTE, *Elleniche*, 3.2.31, precisa che, nel 398, tale controllo non era ancora di lunga data.

minazione fra le due storie. Piú attendibile è la tradizione relativa al sinecismo dell'Elide, collocato da Diodoro Siculo nel 471/470[43], ma che cosa in pratica esso avesse comportato non è chiaro. La città di Elide, sebbene fosse un insediamento urbano ben prima di questa data, nel 399 era ancora priva di mura[44]; i documenti dell'inizio del v secolo, da Olimpia, che attestano l'esistenza nell'Elide di istituzioni considerevolmente democratiche[45] non trovano riscontri successivi, e l'intesa/trattato tra l'Elide e Sparta[46] a quanto sembra sopravvisse intatto fino a quando gli Spartani, posti di fronte a un imbarazzante dilemma diplomatico, scelsero nell'estate del 421 di appoggiare Lepreo nella contesa che la opponeva all'Elide[47]. Successivamente le relazioni tra Spartani ed Elei continuarono a peggiorare, finché l'alleanza ufficiale che pose fine alla guerra del 400-398 privò l'Elide del controllo della Trifilia, preservandone tuttavia la costituzione democratica[48]. L'alleanza resse fino a dopo Leuttra; in seguito, i rapporti furono di nuovo interamente determinati dall'obiettivo di riconquistare la Trifilia e di impedire l'intromissione arcadica nella valle dell'Alfeo[49]. Ciò non significa comunque che questo tipo di atteggiamento fosse esclusivo dell'Elide: al contrario, i limitati orizzonti politici e la riluttanza a impegnarsi piú del minimo indispensabile «all'estero» manifestati dall'Elide dovrebbero essere considerati elementi del comportamento degli stati greci ben piú caratteristici della πολυπραγμοσύνη ateniese.

Questa osservazione è certamente valida per l'Acaia[50], come è atte-

[43] DIODORO SICULO, 11.54.1; STRABONE, 8.3.2 (C 336); il testo di C 337 non autorizza in alcun modo a concludere (come viceversa è stato fatto, fra gli altri, da K. ADSHEAD, *Politics of the Archaic Peloponnese. The Transition from Archaic to Classical Politics*, Aldershot 1986, p. 96) che il sinecismo dell'Elide fosse dovuto agli Argivi. Esauriente discussione del problema in M. MOGGI, *I sinecismi interstatali greci*, I, Pisa 1976.

[44] SENOFONTE, *Elleniche*, 3.2.27.

[45] *SGDI*, 1147, 1149, 1151-54, 1156-61; JEFFERY, *Local Scripts* cit., pp. 220-21, 450 sg.; *SEG*, XLII, 373-77; H. VAN EFFENTERRE e F. RUZÉ, *Nomima: Receuil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, Rome 1994.

[46] Non possediamo testimonianze certe relative alla data in cui fu stipulato e alle sue caratteristiche. L'ipotesi è che «la maggior parte del Peloponneso» sottomessa prima del 540 (ERODOTO, 1.68.6) dovesse includere l'Elide. Il fatto che, poco dopo il 491, il re Demarato fosse fuggito passando per l'Elide (*ibid.*, 6.70.1) non dimostra granché, ma il minimalismo della partecipazione elea alle guerre persiane, durante le quali gli Elei risposero all'appello per aiutare a costruire il Vallo dell'Istmo nel 480 (*ibid.*, 8.72) e giunsero «in ritardo» a Platea nel 479 (*ibid.*, 9.77.3), è significativo.

[47] TUCIDIDE, 5.31.2-5.

[48] SENOFONTE, *Elleniche*, 3.2.21-31.

[49] *Ibid.*, 4.2.16 (battaglia di Nemea, 394), 6.2.2 (spedizione contro Timoteo a Zante, autunno del 373).

[50] I fondamentali studi moderni sono: E. MEYER, *Peloponnesische Wanderungen*, Zürich-Leipzig 1939, capp. 10-12; J. A. O. LARSEN, *The early Achaean League*, in *Studies Presented to D. M. Ro-*

stato dal fatto che durante il periodo in esame gli abitanti delle sue dodici «città» lasciarono tracce singolarmente scarse della loro esistenza[51]. Attive per breve tempo secoli prima, durante le prime fasi della colonizzazione[52], forse corteggiate da Sparta nel VI secolo (se un racconto tardo circa il trasferimento delle ossa del re Tisameno da Elice a Sparta ha una base di realtà)[53], del tutto assenti dalle guerre persiane, e appena sfiorate anche dai conflitti degli anni '50 del V secolo nel Golfo di Corinto e dalla guerra archidamica[54], esse si guadagnarono ben poca attenzione da parte degli storiografi, finché Tucidide, con una singola frase, riferisce di una manovra, compiuta dagli Spartani nel 417, che evidentemente installò al potere l'oligarchia visibile negli anni successivi[55] Gli studiosi moderni, influenzati dai brevi profili storici della regione forniti da Polibio e da altri[56], hanno manifestato la tendenza ad accettare l'esistenza di una lega achea abbastanza forte da essere mediatrice di pace in Italia dopo la caduta dei Pitagorici e da servire di modello per una lega sud-italica[57]; ma dal momento che una città, Patrasso, nel 419 era stata filoateniese, mentre un'altra, Pellene, nel 418 risultava attiva alleata di Sparta[58], fino al 417 la lega non poté in realtà essere piú che una debole anfizionia: è lecito sospettare che, come in altri casi, l'importanza in seguito raggiunta dall'Acaia abbia giustificato la fabbrica-

*binson*, II, St Louis 1953, pp. 797-815; J. K. ANDERSON, *A topographical and historical study of Achaea*, in «Annual of the British School at Athens», XLIX (1954), pp. 72-92; J. A. O. LARSEN, *Greek Federal States*, Oxford 1968, pp. 80-89; W. ALZINGER e altri, *Aigeira-Hyperesia und die Siedlung Phelloë in Achaia (I-III)*, in «Klio», LXVII (1985), pp. 389-451, LXVIII (1986), pp. 5-62 e 309-47; GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., pp. 144 sgg. e 192; TAUSEND, *Amphiktyonie* cit., pp. 21-26; RIZAKIS, *Achaia* cit.; A. D. RIZAKIS e altri, *Paysages de l'Achaie: le bassin du Peiros et la plaine occidentale* («Meletemata», 15), Athènes 1992; ID., *Sources textuelles et histoire regional* («Meletemata», 20), Athènes 1995.

[51] Su queste «città» cfr. ERODOTO, 1.145; per le scarse testimonianze epigrafiche cfr. JEFFERY, *Local Scripts* cit., pp. 221-24. Nel corso del IV secolo i resoconti di Delfi (riediti in *CID*, II), situata dall'altra parte del Golfo, non contengono neppure un nome di individui provenienti da questa regione: gli «Achei» che vi compaiono sono tutti provenienti dall'Acaia Ftiotide.

[52] Per i particolari cfr. ANDERSON, *A topographical and historical study* cit., pp. 77 sgg.

[53] PAUSANIA, 7.1.8; D. M. LEAHY, *The bones of Tisamenus*, in «Historia», IV (1955), pp. 23-38.

[54] «Conquistate» dalla spedizione periclea nel Golfo di Corinto del 454/453 circa (TUCIDIDE, 1.111.3), «restituite» nel 446/445 (1.115.1), neutrali nel 431 salvo Pellene (2.9.2), ma (invano) rivendicate da Cleone nel 425 (4.21.3). I decreti ateniesi che concedono la prossenia e un lasciapassare «per il golfo» a Licone e a un altro Acheo (*IG*, I³, 174-75) potrebbero riferirsi all'Acaia Ftiotide e al Golfo Maliaco (vedi Mattingly, citato *ad loc.*), ma *IG*, II², 13 del 399/398, che conferisce la prossenia ad Aristea acheo di Egio, deve riferirsi all'Acaia.

[55] TUCIDIDE, 5.82.1.

[56] POLIBIO, 2.39.7-10; STRABONE, 8.7.1-5 (C 383-88); PAUSANIA, 7.

[57] POLIBIO, 2.39.4 (cfr. WALBANK, *ad loc.*); STRABONE, 8.7.1 (C 384); GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, 263.

[58] Patrasso: TUCIDIDE, 5.52.2, e PLUTARCO, *Vita di Alcibiade*, 15.3. Pellene: TUCIDIDE, 5.58.4, 5.59.3, 5.60.3.

zione di un immaginario passato illustre. Di fatto, anche se dopo il 417 gli Achei si comportarono come altri alleati di Sparta governati da regimi oligarchici[59], il ritardo con cui la regione confluí nel corso principale della politica greca è senz'altro sorprendente: e quando ciò finalmente avvenne, fu piú per forza maggiore (in seguito alla vittoria spartana a Mantinea nel 418) che grazie a un autonomo mutamento di tendenza da parte degli Achei.

Il contrasto tra l'Acaia e i microstati perlopiú dorici del Peloponneso nord-orientale non potrebbe essere maggiore. Argo e l'Argolide richiedono un discorso a parte (si veda piú avanti), ma già prima del 500 a. C. gli altri – Epidauro, Ermione (di etnia non dorica)[60], Corinto, Fliunte, Sicione, Trezene, nonché gli stati dorici ma non peloponnesiaci di Egina e di Megara – erano già pienamente inseriti nella politica greca[61]. Alcuni di essi avevano anzi fatto da battistrada sia nell'adozione del sistema tirannico (Sicione, Corinto, Megara, Epidauro) che nel suo abbandono in favore della forma di ampia oligarchia costituzionale che si può intravedere a Corinto[62], e l'area era stata uno dei centri focali della vita artistica e culturale ellenica per tutto il corso del VI secolo. Dal punto di vista politico e militare questi microstati erano tutti divenuti, per ragioni che saranno indagate in modo piú dettagliato in seguito, alleati o associati di Sparta, benché le date e le modalità precise di queste alleanze ci sfuggano[63]; inoltre essi, insieme a Sparta e ad Atene, forma-

[59] Espansione verso Calidone dall'altra parte del Golfo e appello a Sparta nell'estate del 389 (SENOFONTE, *Elleniche*, 4.6, in particolare 1-3 e 13); democrazie filotebane insediate da Epaminonda negli ultimi mesi del 367 ma ben presto rovesciate da oligarchi filospartani (*ibid.*, 7.1.41-43).

[60] Di popolazione driopa, stando a ERODOTO, 8.43.

[61] In generale sulla regione nel V secolo: ADSHEAD, *Politics* cit., e D. M. LEWIS, in *CAH*², V cit., capp. 5, 6 e 9. Sulle singole *poleis*: G. WELTER, *Troizen und Kalaureia*, Berlin 1941; R. LEGON, *Megara. The Political History of a Greek City-state to 336 B.C.*, Ithaca-London 1981; GRIFFIN, *Sikyon* cit., pp. 60 sgg.; J. B. SALMON, *Wealthy Corinth: A History of the City to 338 B.C.*, Oxford 1984, capp. 17-25; GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., pp. 128 sgg. e 190 sg. (Corinto), 138 sgg. e 191 sg. (Sicione), 148 sg. e 193 (Alia); M. H. JAMESON e altri, *A Greek Countryside: The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day*, Stanford 1994 (Alia, Ermione, Nauplia, Trezene); R. S. STROUD, *Thucydides and Corinth*, in «Chiron», XXIV (1994), pp. 267-304. Per Egina vedi la nota 63.

[62] SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 231-39, e N. F. JONES, *Public Organization in Ancient Greece*, Philadelphia 1987, pp. 97 sgg., su Corinto.

[63] Corinto non piú tardi del 525 (ERODOTO, 3.48.2), e forse prima (SALMON, *Wealthy Corinth* cit., p. 240); Sicione non dopo il decennio 560-550, se *PRyl.*, 18, è degno di credito (GRIFFIN, *Sikyon* cit., p. 240); per quanto riguarda le altre città, possiamo solo fare riferimento all'affermazione di ERODOTO, 5.74.1, secondo cui nel 506 l'esercito di Cleomene era composto da uomini provenienti «dall'intero Peloponneso». I rapporti tra Sparta ed Egina, e l'appartenenza di quest'ultima alla successiva «lega», sono controversi, in ragione del caso degli ostaggi del 491 (*ibid.*, 6.49-50, 6.73, 6.85-86, 6.92.1); vedi STE. CROIX, *Origins* cit., pp. 333-35; T. J. FIGUEIRA, *Aeginetan membership in the Peloponnesian League*, in «Classical Philology», LXXVI (1981), pp. 1-24; L. H. JEFFERY, in *CAH*², IV (1988), pp. 364-67.

rono il nerbo della lega ellenica creata nel 481 per contrastare i Persiani. Da allora, per oltre un secolo, la storia di quest'area fu la somma di cinque processi interconnessi. Il primo consistette in un prolungato periodo di espansionismo da parte di Corinto, che comportò la riaffermazione del suo controllo sulle colonie del nord-ovest, un comportamento aggressivo, se non proprio bellico, nei confronti di Megara e di Cleone, e vari tentativi per impedire ad Argo di riconquistare l'Argolide orientale[64]. Il fatto che durante tutta la Pentecontetia Corinto si sia sentita autorizzata a perseguire un programma di questo genere, mai o quasi mai consultando Sparta, è un sintomo della disorganicità di rapporti che caratterizzava la «lega peloponnesiaca». Il secondo processo, stimolato in certa misura dal primo, fu l'intromissione ateniese, a partire dal 460 circa, nel Golfo Saronico e in Argolide, in parte tramite alleanze concepite allo scopo di isolare Corinto e in parte tramite le azioni militari nel contesto della prima guerra del Peloponneso[65] Benché in buona misura annullata dalle clausole della pace dei trent'anni del 446/445, la pressione ateniese riprese nel 431 e la sua presenza va tenuta in conto, se non altro come rumore di fondo, per tutto il resto del periodo di cui ci occupiamo[66]. Un terzo fattore (in questo caso sarebbe difficile parlare di «processo») fu l'intermittente riconoscimento da parte di Sparta della necessità di rispondere agli appelli provenienti dai suoi alleati in questa regione, onde evitare lo sgretolamento del proprio sistema di alleanze. La descrizione tucididea del dibattito che nel 431 condusse Sparta a entrare in guerra, un dibattito in cui la vicinanza geografica dei querelanti (Corinto, Megara ed Egina) ebbe una parte importante, rappresenta la testimonianza piú compiuta in questo senso, ma questo fattore ebbe pari importanza in occasione della prima guerra del Peloponneso e degli intricati spostamenti e riallineamenti degli anni dal 421 al

[64] Sulle colonie del nord-ovest cfr. PLUTARCO, *Vita di Temistocle*, 24.1, e TUCIDIDE, 1.136.1 (Leucade); PAUSANIA, 5.22.3-4, e TUCIDIDE, 1.26.2 (Apollonia), 1.24 sgg. (Epidamno), 1.55.1 (Anattorio); insieme ad A. J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester 1971², pp. 128-33. Su Megara e Cleone cfr. TUCIDIDE, 1.103.4, e PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 17.1-2. Sull'Argolide orientale PAUSANIA, 8.27.1, con MOGGI, *I sinecismi* cit., I, pp. 127-31; TUCIDIDE, 1.103 sgg., con D. M. LEWIS, *The origins of the first Peloponnesian war*, in G. S. SHRIMPTON e D. J. MCCARGAR (a cura di), *Classical Contributions: Studies in Honor of M. F. McGregor*, Locust Valley N.Y. 1981, pp. 71-78; e ADSHEAD, *Politics* cit., pp. 67-85.

[65] Alleanze con Argo (TUCIDIDE, 1.102.4), Megara (*ibid.*, 1.103.4) ed Ermione (*IG*, I³, 31); conquista di Egina (TUCIDIDE, 1.105.2-3) e forse di Trezene (*ibid.*, 1.115.1); incursioni ad Alia (*ibid.*, 1.105.1; *SEG*, XXXI, 369), nella regione di Corinto e a Sicione (TUCIDIDE, 1.108.5).

[66] *Ibid.*, 1.115.1 (H. BENGTSON, *Die Staatsverträge des Altertums* [d'ora in poi *Staatsverträge*], II, München-Berlin 1962, n. 156); TUCIDIDE, 2.56 con i commentari, e H. D. WESTLAKE, *Seaborne raids in Periclean strategy*, in «Classical Quarterly», XXXIX (1945), pp. 75-84 (ristampato in ID., *Essays on the Greek Historian and Greek History*, Manchester 1969, pp. 84 sgg.).

418[67] Un quarto processo, che si dispiegò nonostante il primo, fu l'erosione, nel lungo termine, della potenza e dell'influenza di Corinto. Durante le guerre persiane, come è ripetutamente attestato dal racconto di Erodoto, il contributo terrestre e navale fornito da Corinto le fruttò il grado e l'autorità di terzo stato greco, e il ruolo svolto dalla città quale principale alleata – leale benché irritabile e pugnace – di Sparta nel corso dei sessant'anni successivi è attestato in modo altrettanto chiaro in Tucidide. Se questa lealtà veniva meno, come accadde nel 421 e poi nel 395, l'egemonia spartana si trovava esposta a seri rischi. La flotta di Corinto, tuttavia, che nel 480 era ormai stata sopravanzata da quella ateniese, non si risollevò piú dalle perdite subite durante gli anni '20 del v secolo[68], l'esercito riuscí a reclutare solamente 3000 uomini persino in occasione della battaglia di Nemea del 394[69], e la città non riuscí mai veramente a riprendersi dalle devastazioni della guerra di Corinto[70].

Il quinto processo all'opera nella regione consistette negli strenui tentativi compiuti da Argo per ricostruire il proprio stato, la propria potenza e il proprio prestigio[71]. Nel VII secolo, se non prima, Argo era stata la protagonista principale del grande gioco di potere che aveva come posta la supremazia nel Peloponneso[72]. Una monarchia dotata di spirito d'iniziativa, sfruttando contemporaneamente il ritratto omerico di una potenza dominante situata ad «Argo» e il mito dorico di legittimazione

[67] TUCIDIDE, 1.66-67, con 1.69.5 e 1.118.2; STE. CROIX, *Origins* cit., pp. 180 sgg., e SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 268-69.

[68] Secondo Erodoto, forní 40 navi sia all'Artemisio (8.1.1) che a Salamina (8.43); secondo Tucidide, di nuovo 40 nel 430 (2.33.1) e 47 nel 429 (2.83.3), ma buona parte di questa flotta faceva probabilmente parte del gruppo di 60 navi sequestrate dagli Ateniesi a Pilo nel 425 (4.16.3); in seguito la consistenza massima della flotta di Corinto non superò piú le 25 navi, cifra toccata nei primi mesi del 413 (7.17.4).

[69] SENOFONTE, *Elleniche*, 3.2.17. Si raffronti tale cifra con i 5000 uomini schierati da Corinto a Platea (ERODOTO, 9.28.3); tuttavia quest'ultima cifra era già scesa a 3000 nel settimo decennio del secolo e a 2000 a Mantinea nel 418 (TUCIDIDE, 1.27.2 e 5.57.2).

[70] Affermazione contenuta in DIODORO SICULO, 15.23.4; per una descrizione piú ampia cfr. SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 371 sgg.

[71] Sulla storia argiva in generale vedi GSCHNITZER, *Abhängige Orte* cit., pp. 68-81; W. G. FORREST, *Themistokles and Argos*, in «Classical Quarterly», serie 2, X (1960), pp. 221-41; M. WÖRRLE, *Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte von Argos im 5. Jhdt.*, Diss. Erlangen 1964; D. LOTZE, *Zur Verfassung von Argos nach der Schlacht bei Sepeia*, in «Chiron», I (1971), pp. 95-109; M. ZAMBETTI, *Per la storia di Argo nella prima metà del v secolo a. C.*, in «Rivista di Filologia», XCIX (1971), pp. 148-58, e CII (1974), pp. 442-53; R. A. TOMLINSON, *Argos and the Argolid from the End of the Bronze Age to the Roman Occupation*, London 1972; I. H. M. HENDRIKS, *De interpolitieke en internationale betrekkingen van Argos in de vijfde eeuw v.Chr. Gezien tegende achtergrund van de intra-politieke ontwikkelingen*, Diss. Groningen 1982; ADSHEAD, *Politics* cit., pp. 86-103; ANDREWES, *Argive 'perioikoi'* cit.; P. B. FAKLARIS, *Arhia Kinouria*, Athinai 1990.

[72] L'«oracolo» pervenutoci come *Antologia Palatina*, 14.73 potrebbe contenere una reminiscenza di questa condizione: cfr. A. ANDREWES, *The Greek Tyrants*, London 1956, pp. 39-42.

riferito al «retaggio di Temeno», aveva esteso il potere argivo in tutte le direzioni: a sud lungo la costa fino a Capo Malea e a Citera[73], e a est sugli altri microstati della piana argiva (Asine, Tirinto, Micene), dove il fatto di aver rilevato, intorno al 710, la posizione di Asine all'interno dell'anfizionia di Calauria permise ad Argo di avanzare pretese di autorità nei confronti di Egina e Sicione, pretese di cui essa si serví e che riuscí in parte a far valere perfino nei giorni cupi degli ultimi anni del decennio 500-490[74]. A nord la sua influenza raggiunse a varie riprese Cleone e Corinto[75], mentre a ovest la vittoria ottenuta nel 669 sugli attaccanti spartani a Isie le aveva permesso di estendere la propria influenza attraverso l'Arcadia fino a Olimpia (668), nonché forse in Messenia[76]. Con la fine del VII secolo, questo predominio argivo (la cui esistenza siamo del resto appena in grado di intravedere) sembra esaurirsi, forse perché l'attiva monarchia filoarcadica fino a quel momento al potere venne sostituita da un'aristocrazia che privilegiava l'aspetto «dorico» e che perciò risultava meno attraente per una regione non dorica come l'Arcadia[77] È certo comunque che entro il 550 Sparta, riuscendo contestualmente a offrire un'immagine di sé piú «achea» e meno «dorica»[78], aveva ottenuto che Tegea passasse dalla propria parte, mentre la «battaglia dei campioni» combattuta intorno al 544 privò Argo dei suoi territori a sud del fiume Tano. Una sconfitta ancora piú grave fu quella che gli Spartani inflissero agli Argivi a Sepea, nel 494 circa, non tanto perché gli «schiavi» o (secondo altre versioni) i perieci si impadronirono del governo della città[79], quanto perché le perdite di combattenti indebolirono Argo per decenni e probabilmente le fecero perdere il controllo della piana argiva a est del fiume Inaco[80].

Il ritorno di Argo a un ruolo significativo può essere tratteggiato a grandi linee. Durante le guerre persiane una prudente, anche se ben po-

[73] Cosí ERODOTO, 1.82.2.

[74] *Ibid.*, 6.92.1-2 (cfr. TAUSEND, *Amphiktyonie* cit., pp. 8 sgg.).

[75] Cleone: MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 9, e TOMLINSON, *Argos* cit., p. 29. Corinto: NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 35.

[76] Non è questa la sede per esporre l'argomentazione alla base di tale congettura. I testi principali sono PAUSANIA, 2.24.7 (Isie), 6.22.2 (<2>8ª olimpiade [cioè quella del 668] come olimpiade «extra» tenuta da Fidone), ed ERODOTO, 6.127.3. Per una trattazione succinta vedi A. ANDREWES, *The Corinthian Actaeon and Pheidon of Argos*, in «Classical Quarterly», XLIII (1949), pp. 70-78.

[77] ID., *Ephoros I and the kings of Argos*, in «Classical Quarterly», serie 2, I (1951), pp. 39-45.

[78] ERODOTO, 1.67-68.

[79] *Ibid.*, 6.83; ARISTOTELE, *Politica*, 1303a2-10; PLUTARCO, *Opere morali*, 245f, con LOTZE, *Zur Verfassung* cit.; ANDREWES, *Argive 'perioikoi'* cit., e LEWIS, in *CAH*², V cit., p. 101 nota 17.

[80] Se le perdite ammontarono effettivamente a 6000 uomini (ERODOTO, 7.148.2; PLUTARCO, *Opere morali*, 245d, riporta una cifra ancora maggiore) riesce difficile spiegare come alcuni anni dopo Argo avesse potuto reperire 1000 volontari per soccorrere Egina (ERODOTO, 6.92.2).

co patriottica, neutralità permise ad Argo di non perdere altre forze e di mantenere aperta la possibilità, in caso di vittoria persiana, di riguadagnare almeno in parte le posizioni perdute. Negli anni '60 del v secolo il recupero dell'Argolide orientale fu accompagnato (o seguito: la cronologia non è chiara) da una graduale democratizzazione, dal ripristino dell'alleanza con Tegea in funzione antispartana[81] e infine, intorno al 461, da un'alleanza ufficiale con Atene[82]. A breve termine la collaborazione tra Argo e Atene sortí pochi effetti, e terminò con la pace dei trent'anni stipulata da Argo e Sparta nel 451[83]; ma nel lungo termine l'esistenza di una relazione con Atene – città non dorica, ma retta da un regime democratico e sufficientemente distante da non rappresentare una minaccia – forní un ulteriore mezzo, evidentemente assai apprezzato da alcuni politici argivi, per rafforzare la posizione di Argo nel Peloponneso. Già sollevata nell'inverno del 425/424, ed energicamente caldeggiata da Alcibiade nell'estate del 420, l'idea condusse alla sigla di una quadruplice alleanza fra Argo, Atene, Mantinea e l'Elide: essa avrebbe probabilmente prodotto effetti duraturi sulla politica peloponnesiaca se la battaglia di Mantinea del 418 avesse avuto esito opposto[84]. Nondimeno, e nonostante le pressioni di un partito filospartano documentate nei particolari da Tucidide, l'idea non morí, ricomparendo nel primo decennio del IV secolo come uno degli elementi caratterizzanti la coalizione antispartana nella guerra di Corinto e permettendo ad Argo di controllare e di annettersi una Corinto isolata e indebolita[85]. Sopravvisse perfino quando il ruolo di partner principale di Argo passò da Atene alla Beozia, con la quale gli Argivi collaborarono per tutto il quarto de-

[81] Una narrazione generale si trova in TOMLINSON, *Argos* cit., pp. 101-15. Sull'alleanza con Tegea cfr. ERODOTO, 9.35, e sulle testimonianze riguardanti la democratizzazione JONES, *Public Organization* cit., pp. 112 sgg.

[82] TUCIDIDE, 1.102.4 (omesso dagli *Staatsverträge*, II).

[83] Gli Argivi combatterono a Tanagra (ERODOTO, 9.35.2; MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 35, con ulteriori riferimenti) e molto si è dibattuto circa una vittoria ottenuta dagli Ateniesi sugli Spartani a «Enoe» nell'Argolide, vittoria a quanto sembra commemorata da alcune statue a Delfi (PAUSANIA, 10.10.3) e da un dipinto nella Stoà Poikile ad Atene (1.15.1): vedi L. H. JEFFERY, *The 'Battle of Oinoe' in the Stoa Poikile: a problem in Greek art and history*, in «Annual of the British School at Athens», LX (1965), pp. 41-57, con altre discussioni elencate da HORNBLOWER, I, p. 165.

[84] ARISTOFANE, *Cavalieri*, 465-69; TUCIDIDE, 5.43.2, 5.47 = *IG*, I³, 83 (*Staatsverträge*, II, n. 193).

[85] *Elleniche di Ossirinco*, 7.1-2 Bartoletti. Il dibattito relativo alla data e alle circostanze di questa annessione (SENOFONTE, *Elleniche*, 4.4.6) può essere seguito attraverso i seguenti testi: G. GRIFFITH, *The union of Corinth and Argos*, in «Historia», I (1950), pp. 236-56; E. AUCELLO, *Ricerche sulla cronologia della guerra corinzia*, in «Helikon», IV (1964), pp. 29-45; MOGGI, *Sinecismi* cit., I, pp. 242-51; C. J. TUPLIN, *The date of the union of Argos and Corinth*, in «Classical Quarterly», serie 2, XXXII (1982), pp. 75-83; SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 354-62, e W. E. THOMPSON, *The 'stasis' at Corinth*, in «Studi italiani di filologia classica», serie 3, IV (1986), pp. 155-71.

cennio del IV secolo; tuttavia, al principio di questo periodo, una breve ma tremenda guerra civile, collocata da Diodoro Siculo nel 370/369, causò oltre 1200 vittime e contribuí notevolmente a ridurre Argo in uno stato di impotenza insinceramente lamentato da Isocrate nel 346[86].

Ultima in questo giro del Peloponneso viene l'Arcadia[87]. Linguisticamente, e forse anche per lignaggio e tradizione, i suoi abitanti rappresentavano, sulla terraferma, l'unico importante nucleo superstite della popolazione greca dell'età del Bronzo, estromessa dalle terre migliori da coloro che ricevettero il nome di «Dori». La posizione e il ruolo degli abitanti dell'Arcadia presentava un paradosso. Lontani dai principali centri della ricchezza e dell'innovazione nel periodo arcaico, troppo poveri e divisi per assumere una funzione trainante, essi costituivano tuttavia un elemento di cui qualunque potenza che cercasse di unificare le risorse del Peloponneso non poteva non tenere conto. A complicare ulteriormente le cose, la conformazione del territorio e il campanilismo si erano combinati per generare un mosaico di microstati, piccoli persino per gli standard greci e articolati in modi assai eterogenei. A est Tegea e Mantinea erano *poleis* riconoscibili, che dominavano le principali vie di comunicazione tra l'Argolide, la regione di Corinto e il sud e l'ovest del Peloponneso. Di conseguenza esse erano state, e avrebbero continuato a essere, inestricabilmente coinvolte nelle lotte di potere. Il trattato che Tegea stipulò con Sparta nel decennio 560-550, come reazione alla diplomazia «achea» di Sparta[88], creò un asse destinato a rimanere in larga misura stabile, anche se questa città, come pure Mantinea piú a nord, nel terzo decennio del secolo successivo colse l'occasione offerta dalla debolezza spartana e dall'appoggio argivo per realizzare una qualche forma di sinecismo[89] Le battaglie sostenute dagli Spartani a Tegea, contro le forze congiunte dei Tegeati e degli Argivi, e a Dipea, «contro tutti gli Arcadi tranne i Mantineesi», furono forse una

[86] SENOFONTE, *Elleniche*, 7; ISOCRATE, *Filippo*, 51-52.

[87] Sull'Arcadia in generale: C. CALLMER, *Studien zur Geschichte Arkadiens*, Lund 1943; WALLACE, *Kleomenes* cit.; M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* («Etudes Péloponnésiennes», IX), Paris 1985.

[88] ARISTOTELE, fr. 592 Rose; PLUTARCO, *Opere morali*, 277b-c, 292b; ERODOTO, 1.67-68 (*Staatsverträge*, II, n. 112). Il contributo piú recente al dibattito sulla sua interpretazione è T. BRAUN, *Chrestoús poieîn*, in «Classical Quarterly», serie 2, XLIV (1994), pp. 40-45, ma l'ipotesi (esposta nel modo migliore da D. M. LEAHY, *The Spartan defeat at Orchomenus*, in «Phoenix», XII (1958), pp. 163 sgg.) secondo cui il trattato è da collocarsi nel VI secolo resta valida.

[89] MOGGI, *Sinecismi* cit., pp. 131-39 (Tegea), 140-56 e 251-56 (Mantinea), 256-62 (Erea), 272-290 (Euaimon e Orcomeno) e 293-325 (Megalopoli). Su Mantinea cfr. M. AMIT, *Great and Small Poleis* («Collection Latomus», CXXXIV), Bruxelles 1973, pp. 121-82; S. e H. HODKINSON, *Mantineia and the Mantinike: settlement and society in a Greek polis*, in «Annual of the British School at Athens», LXXVI (1981), pp. 239-96.

parziale conseguenza di ciò, anche se non è possibile collocarle in modo preciso all'interno del decennio 470-460[90] Viceversa, nell'area settentrionale e in quella occidentale dell'Arcadia, Erea, Orcomeno, Psofide, Clitore e altri centri, benché in qualche modo assimilabili al rango di città, erano troppo poveri e troppo fuori mano per risultare realmente importanti[91], mentre la zona sud-occidentale, che in seguito si sarebbe riunita in sinecismo sotto il nome di Megalopoli, non aveva prospettive di modernizzare la propria antiquata struttura distrettuale, soggetta com'era alla manipolazione spartana[92]. I reperti numismatici suggeriscono che una lega arcadica sia effettivamente esistita per tutto il corso del V secolo, almeno sotto forma di «moneta unica» coniata in diverse città[93], ma è difficile considerare una simile entità come qualcosa di piú di un'anfizionia, almeno finché Sparta fu in grado di controllare quanto bastava i distretti arcadici attraverso una combinazione di intervento militare, diplomazia e protezione: la dissoluzione della *polis* di Mantinea, avvenuta nel 385, illustra fin troppo bene i metodi adottati dagli Spartani[94]. La prontezza con cui gli Arcadi accettarono la guida della coalizione antispartana offerta loro da Epaminonda e dai Beoti dopo Leuttra appare dunque ben poco sorprendente.

Il giro del Peloponneso sopra delineato ci permette di ritornare a Sparta e di tentare di collocare la sua attività nel giusto contesto. Una cosa risalta con chiarezza: la capacità dimostrata da Sparta di imporre la propria egemonia politica e militare su questa pullulante congerie di microregioni, e di conservarla attraverso una serie di gravi crisi, fino al crollo del 371, fu un risultato decisamente notevole. Alla sua base non vi fu soltanto la forza, ma anche, e forse in primo luogo (almeno inizialmente), un programma ben preciso: salvaguardare i microstati peloponnesiaci dall'interferenza e dal dominio argivi. Le alleanze fondamentali risultarono pertanto quelle con Tegea e Corinto, che bloccarono l'espansionismo argivo a ovest e a nord. Tali alleanze furono raffor-

[90] ERODOTO, 9.35, con A. ANDREWES, *Sparta and Arcadia in the early fifth century*, in «Phoenix», VI (1952), pp. 1-5; FORREST, *Themistokles* cit.; LEWIS, in *CAH*², V cit., pp. 101-10.

[91] Anche se Orcomeno sembra aver tratto vantaggio dall'essere una fedele alleata di Sparta durante il V e il IV secolo. Può infatti non essere un caso che nel 418 la città fosse provvista di mura, benché non abbastanza solide da resistere all'attacco alleato (TUCIDIDE, 5.61.3-5).

[92] Visibile in un'unica occasione (*ibid.*, 5.33), ove si riferisce della «liberazione» dei Parrasi dai Mantineesi operata da Sparta nell'estate del 421. Per il quadro generale cfr. J. ROY, *Tribalism in south-western Arcadia in the classical period*, in «Acta Antiqua», XX (1972), pp. 43-51.

[93] R. T. WILLIAMS, *The Confederate Coinage of the Arcadians in the Fifth Century B.C.*, New York 1965; LARSEN, *Greek Federal States* cit., pp. 180-95; M. CALTABIANO, *Documenti numismatici e storia del koinòn arcade dalle origini al sec. V a. C.*, in «Helikon», IX-X (1969-70), pp. 423-59.

[94] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.2.1-7.

zate dalla conquista spartana della Tireatide a sud di Argo e dai rapporti instaurati con Mantinea. Questi ultimi si rivelarono essenziali, poiché permisero agli eserciti di raggiungere il normale luogo di raccolta degli alleati a Fliunte attraverso i passi impervi ma preziosi della catena formata dall'Oligirto, dal Lirkio, dall'Artemisio e dallo Ktenias, evitando in questo modo completamente il territorio argivo[95]. Epidauro e le altre città dell'Argolide orientale rappresentarono utili aggiunte, fornendo ulteriore potenziale umano e contribuendo a bloccare Argo a est. In questo contesto l'Elide e il resto dell'Arcadia rivestivano scarsa importanza, tranne per il fatto che il mantenimento di buoni rapporti con queste regioni salvaguardava il controllo spartano della Messenia; l'Acaia, come si è visto, di importanza ne aveva meno ancora. Il corollario di questo «sistema peloponnesiaco» fu, paradossalmente, che, per fare in modo che Argo continuasse ad apparire una minaccia realistica, occorreva permetterle di esistere. Vi furono perlomeno alcuni Spartani che si rendevano conto di ciò. È singolare infatti che due re spartani (Cleomene nel 494 e Agide nell'estate del 418) abbiano accettato di correre gravi rischi politici rinunciando a catturare la città quando avrebbero potuto farlo, che l'invasione di Agesilao nell'estate del 391 sia stata tanto minimalista e, analogamente, che l'invasione guidata da Agesipoli nel 387 sia stata cosí singolarmente improduttiva[96]. È come se le famiglie reali spartane si trasmettessero fra di loro un *arcanum imperii* riguardante la sopravvivenza di Argo dal quale gli altri Spartani restavano esclusi.

L'ossatura diplomatica di questo programma, come si è già piú volte detto, consistette in un sistema di alleanze bipartite tra Sparta e i singoli stati[97] Per ben poche di queste alleanze siamo in grado di indicare una data approssimativa e, malauguratamente, di nessuna possediamo una testimonianza scritta, per quanto frammentaria; in ogni caso molte dovettero essere stipulate prima del 540, e il loro elemento comune fon-

[95] Per le discussioni sull'ubicazione, l'identificazione e la praticabilità di questi passi cfr. P. LEVI, *Pausanias: Guide to Greece*, II, Harmondsworth 1971, p. 383, nota 42 (su PAUSANIA, 8.6.4); W. K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Greek Topography*, II, Berkeley - Los Angeles 1969, pp. 80 e 99, nota 26; III, Berkeley - Los Angeles - London 1980, pp. 1-53; VII, Amsterdam 1991, pp. 222-226; ADSHEAD, *Politics* cit., pp. 7-9. Su Fliunte, la cui importanza non dovrebbe essere sottovalutata, cfr. TUCIDIDE, 5.57.2, e SENOFONTE, *Elleniche*, 5.2.8-10, con R. P. LEGON, *Phliasian politics and policy in the early fourth century B.C.*, in «Historia», XVI (1967), pp. 324-37, e W. E. THOMPSON, *The politics of Phlius*, in «Eranos», LXVIII (1970), pp. 224-30.

[96] Cleomene: ERODOTO, 6.76-82. Agide: TUCIDIDE, 5.60. Agesilao: SENOFONTE, *Elleniche*, 4.4.19. Agesipoli: *ibid.*, 4.7.2-7 (una narrazione straordinaria, che pone piú interrogativi di quanti non ne soddisfi: vedi TUPLIN, *The failings* cit., p. 75).

[97] STE. CROIX, *Origins* cit., pp. 96-124 e 333-42, resta la trattazione fondamentale, che rimpiazza tutte le precedenti.

damentale, in seguito indicato con il termine νόμος, era costituito dalla formula di giuramento con la quale ciascun alleato si impegnava «ad avere gli stessi amici e gli stessi alleati degli Spartani e a seguire gli Spartani» dovunque essi li avrebbero guidati[98]. Gli studiosi moderni tradizionalmente chiamano questo sistema «lega peloponnesiaca», ma l'espressione è impropria. Non si trattava infatti di un κοινόν o di una συντέλεια come le «leghe» beotica, focese, etolica o arcadica, bensí di un'egemonia militare come quella esercitata da Roma sull'Italia tra il 338 e il 91 a. C., realizzata mediante conquista ed esercitata su un Peloponneso che Erodoto descrive come «assoggettato» negli anni '40 del VI secolo[99]. La secessione (almeno formalmente) non era permessa, l'iniziativa di intraprendere questa o quella campagna militare spettava sempre a Sparta (anche se un alleato poteva sollevare obiezioni, come avvenne nel 432 o nel 389)[100], e i comandanti in capo erano sempre spartani. In tal modo, benché formalmente autonomi, gli alleati di Sparta si trovavano, nei confronti di quest'ultima, in una condizione sgradevolmente simile a quella dei perieci della Laconia. Ciò che giustifica l'uso generico del termine «lega» è la creazione e l'impiego di un meccanismo consultivo. Sviluppato, secondo l'opinione generale, dopo la *débâcle* del 506, quando a Eleusi le forze alleate abbandonarono il re Cleomene dopo aver tardivamente compreso che egli intendeva insediare Isagora quale tiranno di Atene[101], tale meccanismo consisteva in una procedura formale in virtú della quale, tra la decisione spartana di convocare le forze alleate per una campagna e l'inizio della campagna stessa, rappresentanti di tutti gli alleati si riunivano per decidere se ratificare la decisione. In caso affermativo la campagna procedeva sotto il pieno controllo di Sparta; altrimenti, *cecidit quaestio*. La procedura risultò effettivamente funzionante: la prima riunione di questo genere a noi nota, convocata da Sparta intorno al 504 per ratificare l'intenzione di reintegrare al potere Ippia ad Atene, produsse un secco «no», di fronte al quale Sparta non poté che fare buon viso a cattivo gioco; analogamente, una riunione di molto successiva (440) silurò la proposta spartana di venire in soccorso degli abitanti di Samo in rivolta contro Atene[102]. Queste riunioni, o «con-

[98] Gli esempi espliciti sono di epoca tarda: ad esempio SENOFONTE, *Elleniche*, 2.2.20 (Atene 404), 4.6.2 (Acaia 389, un esempio che tuttavia presumibilmente riflette la «sistemazione» del 417 [TUCIDIDE, 5.82.1]), 5.4.26 (Olinto 379). Nondimeno, le fonti registrano l'assunzione di impegni analoghi nel 506 (ERODOTO, 5.74.1) e nel 418 (TUCIDIDE, 5.60.2, con riferimento al νόμος).

[99] ERODOTO, 1.68.6 (κατεστραμμένη, un termine molto forte); STE. CROIX, *Origins* cit., p. 109.

[100] TUCIDIDE, 1.67.1-4 (432); SENOFONTE, *Elleniche*, 4.6.1-3 (389).

[101] ERODOTO, 5.74-75.

[102] *Ibid.*, 5.91-93 (504); TUCIDIDE, 1.40.5 (440), con i commentari *ad loc.*

gressi», divennero importanti eventi diplomatici. Non tutte, sfortunatamente, sono ben documentate, poiché la sessione del 432 che Tucidide scelse di descrivere nei particolari era quella dell'assemblea spartana ordinaria[103], e ci sono indizi che inducono a ritenere che Sparta non sempre ottemperasse al dovere di convocarle[104]; ma l'esistenza di una simile procedura, insieme alla funzione di freno che essa poteva esercitare sulle iniziative spartane, permise alla Sparta del V secolo di apparire meno tirannica di quanto Atene si sarebbe successivamente rivelata.

Non si pensi, comunque, che tali iniziative fossero frequenti. Se si prescinde dal caso eccezionale rappresentato dalle invasioni persiane, e se si detraggono dal conto personalità ambiziose come Pausania o Brasida, possiamo affermare che gli istinti della Sparta del V secolo erano di reazione piú che di iniziativa e che per numerose generazioni rimasero praticamente limitati alla regione peloponnesiaca, per la quale il sistema spartano era stato concepito. Nel 519 ai Plateesi venne detto di rivolgersi ad Atene; nel 499-494 gli Ioni furono lasciati da soli; nel 477, dopo la bocciatura di Dorcide come successore di Pausania, il movimento irredentista egeo fu lasciato nelle mani degli Ateniesi; le argomentazioni con cui nel 475/474(?) Etimaride sostenne che «non era nell'interesse di Sparta contendere il mare» furono accettate; la campagna di Tanagra del 458 fu una reazione all'invasione focese della Doride («metropoli spartana», come a Tucidide preme di precisare)[105]; e anche gli altri interventi spartani nella Στερεὰ Ἑλλάς, a Delfi nel 449 e in occasione della fondazione di Eraclea Trachinia nel 426, potrebbero essere stati determinati piú dal desiderio di assicurarsi una posizione all'interno dell'anfizionia pilea che da pure e semplici ambizioni territoriali[106]. È vero comunque che dopo il 413 le ambizioni spartane crebbero a mano a mano che i loro orizzonti si ampliavano, e che nel periodo compreso fra il 405 e il 371 Sparta si dimostrò pronta a sostituire il proprio autonomo «sistema peloponnesiaco» con un altro sistema che direttamente o indirettamente le permise di controllare, con la Persia, l'intera Grecia continentale. Non è questo il luogo per ricostruire il percorso politico di questa trasformazione, o per valutare nel dettaglio il ruolo dei suoi

[103] *Ibid.*, 1.67.3; l'«assemblea della lega» propriamente detta viene descritta in 1.119-25: si noti in particolare la procedura ufficiale di voto in 1.125.1.

[104] SENOFONTE, *Elleniche*, 6.3.8 (ma per bocca di un personaggio fortemente antispartano quale l'ateniese Autocle, nel 371).

[105] ERODOTO, 6.108.1-4 (Platea), 5.49-51 (Ioni); TUCIDIDE, 1.95.6 (Dorcide); DIODORO SICULO, 11.50 (Etimaride, citazione da 11.50.6); TUCIDIDE, 1.107.2 sgg. (Doride e Tanagra).

[106] *Ibid.*, 1.112.5, 3.92-93, con HORNBLOWER, I, pp. 181-83, 501-3, e FILOCORO, *FGrHist*, 328 F 34; un'interpretazione piú espansionistica in A. ANDREWES, *Spartan imperialism?*, in P. D. A. GARNSEY e C. R. WHITTAKER (a cura di), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, pp. 95-99.

principali promotori (Lisandro e re Agesilao)[107]; qui importa piuttosto mettere a fuoco le tecniche di controllo adottate dagli Spartani. Alcune erano tradizionali, come ad esempio la dissoluzione forzata di uno stato in entità piú piccole e piú facilmente manipolabili (come nel caso di Mantinea[108]) o il sostegno fornito agli elementi filospartani[109]. Altre, come i presidi armati[110], non lo erano, ma in proposito le innovazioni piú spettacolari consistettero nell'opzione concessa a tutte le città di poter fornire un contributo in denaro anziché in uomini, e nella creazione di un esercito di dieci divisioni composto di soldati reclutati in tutta la Grecia[111]. È una delle maggiori ironie della storia il fatto che quest'ultima innovazione, introdotta con l'intento evidente di sostituire il «sistema peloponnesiaco» con un sistema maggiormente panellenico, dovesse essere seguita, a soli sei anni di distanza, da Leuttra e dal collasso di qualsiasi sistema applicabile al di fuori della Laconia.

Restano da osservare questo collasso, il dibattito storiografico che ha provocato e i sistemi che riempirono il vuoto da esso determinato. In superficie, tutto era confusione. Le forze tebano-beotiche, che avevano cosí inaspettatamente distrutto l'esercito spartano, approfittarono della propria situazione di vantaggio per invadere il Peloponneso nell'inverno del 370/369, nell'estate del 369, nel tardo 367 e nelle estati del 364, 362, 361 e 352. La Messenia venne sganciata dal controllo spartano e rifondata come stato separato nel 369, e nello stesso anno fu rifondata anche la lega arcadica, insieme alla nuova città di Megalopoli. Un'ulteriore sconfitta patita dall'esercito spartano a Mantinea nel 362 permise ai Beoti di continuare a proteggere Megalopoli da eventuali contrattacchi spartani durante il decennio 360-350, ma non passò molto che la crescente debolezza beotica e la preoccupazione per la terza guerra sacra incoraggiarono gli uomini politici peloponnesiaci a ricercare protezione ancora piú a nord, presso un re macedone fin troppo disposto a elargirla. Ciò che emerge, soprattutto se aggiungiamo la crisi sopra men-

[107] Cfr. D. LOTZE, *Lysander und der peloponnesische Krieg*, in «Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig», LVII (1964); A. ANDREWES, *Two notes on Lysander*, in «Phoenix», XXV (1971), pp. 206-26; J. F. BOMMELAER, *Lysandre de Sparte: histoire et traditions*, Paris 1981; P. A. CARTLEDGE, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987; C. D. HAMILTON, *Sparta's Bitter Victories. Politics and Diplomacy in the Corinthian War*, Ithaca-London 1979; ID., *Agesilaus and the Failure of Spartan Hegemony*, Ithaca 1991.

[108] Particolarmente Mantinea nel 385 (SENOFONTE, *Elleniche*, 5.2.1-7).

[109] Ad esempio a Fliunte (*ibid.*, 5.2.8-10, 5.3.10-17, 5.3.21-25).

[110] Famosa quella insediata con uno stratagemma sulla rocca Cadmea a Tebe (*ibid.*, 5.2.25-36; DIODORO SICULO, 15.20.1-3).

[111] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.2.20-22 (383/382) con 6.2.16; DIODORO SICULO, 15.31.2 (*sub anno* 377/376), con CARTLEDGE, *Agesilaos* cit., pp. 271-73.

zionata di Argo, è dunque un quadro che effettivamente assomiglia alla situazione di anarchia descritta da Senofonte in relazione al 362, l'anno in cui depose la penna. Ma in realtà si tratta di una diagnosi semplicistica. Occorre infatti prendere atto della rapidità con cui venne alla luce un nuovo «sistema peloponnesiaco» il cui scopo era di rendere il Peloponneso non un luogo sicuro *per* Sparta, bensí un luogo sicuro *da* Sparta. Dal punto di vista politico, l'Arcadia e la Messenia erano divenute stati indipendenti riconoscibili, dotati di alleati ai quali rivolgersi nel caso in cui la potenza spartana si fosse rifatta minacciosa. Dal punto di vista militare, Mantinea, Megalopoli e Itome/Messene divennero in breve tempo città fortificate in grado di resistere a un assedio. Sparta venne chiusa in una morsa, proprio come in passato essa aveva fatto con Argo. Due generazioni dovettero trascorrere prima che Sparta ridiventasse una presenza piú o meno bene accetta in Grecia, e a duecento anni di distanza Polibio, ignorando il contributo beotico, poteva ancora rendere omaggio a Filippo II e ai Macedoni filopeloponnesiaci per «aver mortificato i Lacedemoni e aver permesso a tutti gli abitanti del Peloponneso di tornare a respirare e di comprendere cosa significa la libertà»[112]. Nel 330 le premesse per il dominio che nel III secolo la lega achea avrebbe esercitato sul Peloponneso erano ormai state gettate.

Le cause di un crollo tanto rapido sono oggetto di un dibattito senza fine. Le spiegazioni proposte dagli storici sono di ordine morale, politico e strutturale. Le analisi «morali» traggono spunto dai caustici paragrafi nei quali Senofonte descrive sinteticamente l'apogeo raggiunto da Sparta nel 379 e l'inizio del suo declino[113], e meritano effettivamente di occupare una posizione di rilievo, poiché nel terzo decennio del IV secolo il risentimento nei confronti della prepotenza e della mancanza di scrupoli dimostrata dagli Spartani era ormai sicuramente diffuso, sia tra gli alleati che tra gli altri Greci[114]. Le interpretazioni «politiche» sono piú interessate a individuare scelte sbagliate in termini di *Machtpolitik*, o consuetudini di governo capaci di portare a decisioni non obiettive: è difficile non vedere all'opera un fattore di questo tipo nel processo celebrato nella primavera del 378 in cui Sfodria, l'armosta di Tespie in Beozia, giudicato per aver avventatamente tentato un blitz al Pireo, riuscí a ottenere l'assoluzione grazie ai legami di cui godeva con

[112] POLIBIO, 18.14.6; cfr. anche 2.48.2, 9.28.7, 9.33.8-12.

[113] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.4.27-5.1.

[114] Ad esempio DIODORO SICULO, 15.31.1; *IG*, II², 43 (= M. N. TOD, *Greek Historical Inscriptions*, II. *From 403 to 323 B.C.*, Oxford 1948 [d'ora in poi *GHI*], 123), ll. 9-12.

la famiglia reale[115] Nondimeno, queste spiegazioni da sole non bastano a giustificare il crollo di un intero sistema. Occorre infatti individuare cause di debolezza piú strutturali: tra di esse, la maggiore indiziata è sempre stata la «scarsezza di uomini» (ὀλιγανθρωπία), che infatti già Aristotele indicava come la principale responsabile della rovina spartana. Se si guarda alla popolazione spartiata ciò è sicuramente vero, perché, sebbene esistano stime numeriche diverse di questo declino, le ipotesi che parlano di 8000 cittadini maschi adulti nel 480, di circa 3000 tra il 430 e il 420, e di circa 800 dopo Leuttra, dovrebbero essere grosso modo corrette[116] E se a ciò si aggiunge il forte risentimento che tutti i membri dei ceti inferiori provavano nei confronti degli Spartiati, cosí come emerge dal resoconto senofonteo della cospirazione di Cinadone del 397[117], risulta facilmente avvalorata l'immagine apocalittica di una società avviata verso l'annientamento. Ma in realtà un'immagine di questo tipo sarebbe una caricatura. Infatti la capacità di ripresa dimostrata dagli Spartani dopo il 371, come pure la lealtà dimostrata dalla Laconia, furono sorprendenti; inoltre, nulla induce a pensare che la consistenza della popolazione *come tale* fosse in declino; e non bisogna infine dimenticare che l'élite spartana riuscí a mantenere in vita ancora per piú di un secolo il proprio sistema di sfruttamento latifondistico.

Sarà allora piú utile mettere in rilievo due tipi di vincoli ai quali Sparta non poteva sottrarsi. Il primo era quello stesso «sistema peloponnesiaco» che lo stato lacedemone aveva messo in piedi con tanta cura e sagacia nel corso del VI secolo. Esso aveva funzionato molto bene per il Peloponneso, ma il suo ampliamento o la sua trasformazione in un sistema capace di controllare l'intera Grecia continentale si rivelarono inattuabili: sostanzialmente perché, come suggerisce la confusa politica estera seguita da Sparta nel primo decennio del IV secolo, gli Spartani non furono in grado di stabilire se il «nemico» da isolare su scala panellenica (nemico che su scala peloponnesiaca era stato Argo) fosse Atene, Tebe o la Persia. Di conseguenza, dopo la «pace del Re» del 387/386, non rimase piú alcun «nemico» individuabile. Cosí il «sistema» spartano, privato di punti di riferimento e di legittimità, divenne uno strumento al servizio dell'ambizione, del desiderio di grandezza e della prepotenza. Il secondo vincolo riguardava la rigidità del microstato greco,

[115] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.4.20-33, con TUPLIN, *The failings* cit., pp. 126-28; CARTLEDGE, *Agesilaos* cit., pp. 139-59, sulle pratiche di patrocinio; HAMILTON, *Agesilaus* cit., e ID., *Sparta*, in L. A. TRITLE (a cura di), *The Greek World in the Fourth Century*, London 1997, pp. 41-65.

[116] I dati fondamentali (fra cui ARISTOTELE, *Politica*, 2.9.1270a33-34) sono presentati da STE. CROIX, *Origins* cit., pp. 331-32, e da CARTLEDGE, *Agesilaos* cit., pp. 37-43.

[117] SENOFONTE, *Elleniche*, 3.3.4-11.

troppo democratico (persino, si potrebbe sostenere, nel caso di Sparta) per poter consentire a se stesso di espandersi geopoliticamente mediante annessioni successive alla maniera di Roma, e frutto di una creazione troppo consapevole per potersi sviluppare organicamente o pragmaticamente[118]. Nelle pagine che seguono vedremo che il «sistema egeo» creato da Atene presentò le stesse rigidità e la stessa incapacità di adattamento e di crescita.

## 2. *L'area egea.*

Pelope, se non altro, sicuramente non era spartano. Viceversa, coloro che assegnavano al padre di Teseo, il re ateniese Egeo, il ruolo di eponimo del Mare Egeo erano in errore dal punto di vista etimologico[119], ma non dal punto di vista politico, giacché la storia dell'Egeo tra il 500 e il 350 a. C. è essenzialmente la storia degli eventi che volta a volta lo avvicinarono o lo allontanarono dalla condizione di lago ateniese. Questa storia aveva avuto inizio ben prima del 500, con la creazione, tra il 550 e il 540, del principato di Milziade nel Chersoneso, con le manovre dei Pisistratidi a Nasso, a Delo, a Sigeo nella Troade e a Lampsaco, e con l'occupazione indiretta di Lemno e di Imbro intorno al 500[120]. Data la fertilità di Lemno, è possibile che il motivo principale delle ultime due azioni citate fosse la ricerca di *Lebensraum*, e probabilmente lo stesso può dirsi delle cleruchie fondate intorno al 506 a Salamina e sul territorio calcidico in Eubea[121]; tuttavia molti studiosi, ponendo le occupazioni di Lemno, di Imbro e del Chersoneso accanto a quelle di Sciro nel 476 e di Caristo nel 472, hanno invece ipotizzato l'esistenza di un secondo motivo, vale a dire la creazione di una rotta «ateniese» da e ver-

[118] Per questa corrente di pensiero vedi inoltre W. G. RUNCIMAN, *Doomed to extinction: the 'polis' as an evolutionary dead-end*, in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 347-67, e J. K. DAVIES, *The fourth century crisis: what crisis?*, in W. EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1995, pp. 29-39.

[119] Vedi *Kleine Pauly*, I, *s.v.* «Aigaion Pelagos». Sulla regione egea in generale vedi i seguenti profili contenuti in *I Greci*, II/1, Torino 1996: E. M. CRAIK, *Le isole*, pp. 885-901; G. RAGONE, *La Ionia, l'Asia Minore, Cipro*, pp. 903-43; G. R. TSETSKHLADZE, *La colonizzazione greca nell'area del Ponto Eusino*, pp. 945-73; H.-J. GEHRKE, *La Grecia settentrionale*, pp. 975-94.

[120] Chersoneso: ERODOTO, 6.34 sgg. Nasso: *ibid.*, 1.64.1. Delo: *ibid.*, 1.64.2; TUCIDIDE, 3.104.1-2. Sigeo: ERODOTO, 5.94-95, e TUCIDIDE, 6.59.4. Lampsaco: *ibid.*, 6.59.3. Lemno: ERODOTO, 6.137-40. Imbro: *ibid.*, 5.26 (ancora «pelasgica» intorno al 520), 6.41.2, 6.104.2. La tentata riconquista di Paro da parte di Milziade nel 489 (*ibid.*, 6.132-36) rientra in questo modello di azione.

[121] Salamina: MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 14 = *IG*, I³, 1. Calcide: ERODOTO, 5.77, con MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 15 = *IG*, I³, 501.

so il Mar Nero per proteggere il trasporto di beni primari, tra i quali in particolare il grano[122]. Voci autorevoli dissentono da questa tesi, argomentando che lo squilibrio tra la popolazione di Atene e la sua produzione indigena di cibo non era ancora tale da sollecitare un'iniziativa pubblica, ma il fatto che già nel 480 esistesse un commercio di grano dal Mar Nero all'Egeo, sia pure non verso Atene, è indiscutibile[123] Nondimeno, entrò in gioco probabilmente anche un terzo motivo, vale a dire la crescente consapevolezza ateniese di appartenere al mondo egeo-ionico. Già espressa da Solone, il quale in una delle sue poesie affermava che Atene è «la terra piú antica della Ionia», alimentata dall'appoggio fornito da committenti ateniesi agli artisti e ai poeti della Grecia orientale e delle Cicladi a partire dalla metà del VI secolo, fatta propria dai politici egei nel corso del terzo decennio del V secolo e da Erodoto, questa consapevolezza si estrinsecò nel sostegno dato alla rivolta ionica del 499, nel sentimento di identificazione con Mileto dopo la sua conquista e il successivo saccheggio del 494, e nella politica del 479/478[124]

In ogni caso Atene, giungendo in ritardo, dovette adattarsi alla complessa situazione politica dell'Egeo. Al principio del V secolo tre aspetti risultavano particolarmente rilevanti. In primo luogo, la regione, al pari del Peloponneso, era composta da un mosaico di etnie, con i Greci di origine eolica stanziati nell'Egeo settentrionale, dalla Tessaglia, a Lesbo, alla valle dell'Ermo sulla terraferma, gli Ioni insediati dall'Attica all'Eubea, fino a Chio, Samo e Mileto, e i Dori diffusi dal Peloponneso orientale a Melo, Creta, Tera, Rodi e alla Caria sudoccidentale. Nel V secolo queste suddivisioni giocavano ancora un ruolo, se non altro come fondamento per le anfizionie cultuali sub-regionali[125], mentre le po-

[122] TUCIDIDE, 1.98.2 (Sciro), 1.98.3 (Caristo). Per la *communis opinio* vedi STE. CROIX, *Origins* cit., pp. 46-49, o J. K. DAVIES, *La Grecia classica*, Bologna 1996, p. 67; tale posizione è riformulata da M. WHITBY, *The grain trade of Athens in the fourth century*, in H. PARKINS e C. J. SMITH (a cura di), *Trade, Traders, and the Ancient City*, di prossima pubblicazione [London 1997]. Un'equilibrata visione d'insieme è offerta da M. M. AUSTIN, in *CAH*², VI (1994), pp. 558-64.

[123] Cfr. P. D. A. GARNSEY, *Grain for Athens*, in P. CARTLEDGE e F. D. HARVEY (a cura di), *Crux. Essays Presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, Exeter 1985, pp. 62-75. L'esistenza nel 480 di un traffico «verso Egina e il Peloponneso» è attestato da ERODOTO, 7.147.2.

[124] SOLONE, fr. 4a West; M. ROBERTSON, *A History of Greek Art*, I, London 1975, pp. 100 sgg.; D. A. JACKSON, *East Greek Influence on Attic Vases*, London 1976; ERODOTO, 1.146.2, 1.147.2, 5.66.2 (consanguineità), 5.97-103 (rivolta ionica), 6.21.2 (Mileto). Vedi anche la nota 197.

[125] Panionio: ERODOTO, 1.142-43, 1.148, con DIODORO SICULO, 15.49.1, TAUSEND, *Amphiktyonie* cit., pp. 55-57, 90-95, e S. HORNBLOWER, *Thucydides, the Panionian festival, and the Ephesia (III.104)*, in «Historia», XXXI (1982), pp. 241-45. Esapoli dorica basata sul Triopio presso Cnido: ERODOTO, 1.144. Delo: *Inno ad Apollo*, 146-64. Per le comunità eoliche non possediamo attestazioni riguardanti centri di culto analoghi, ma in occasione della rivolta del 428 gli abitanti di Mitilene richiesero soccorso ai Lacedemoni e ai Beoti «cui li legava l'affinità di stirpe» (TUCIDIDE, 3.2.3, con HORNBLOWER, I, p. 384).

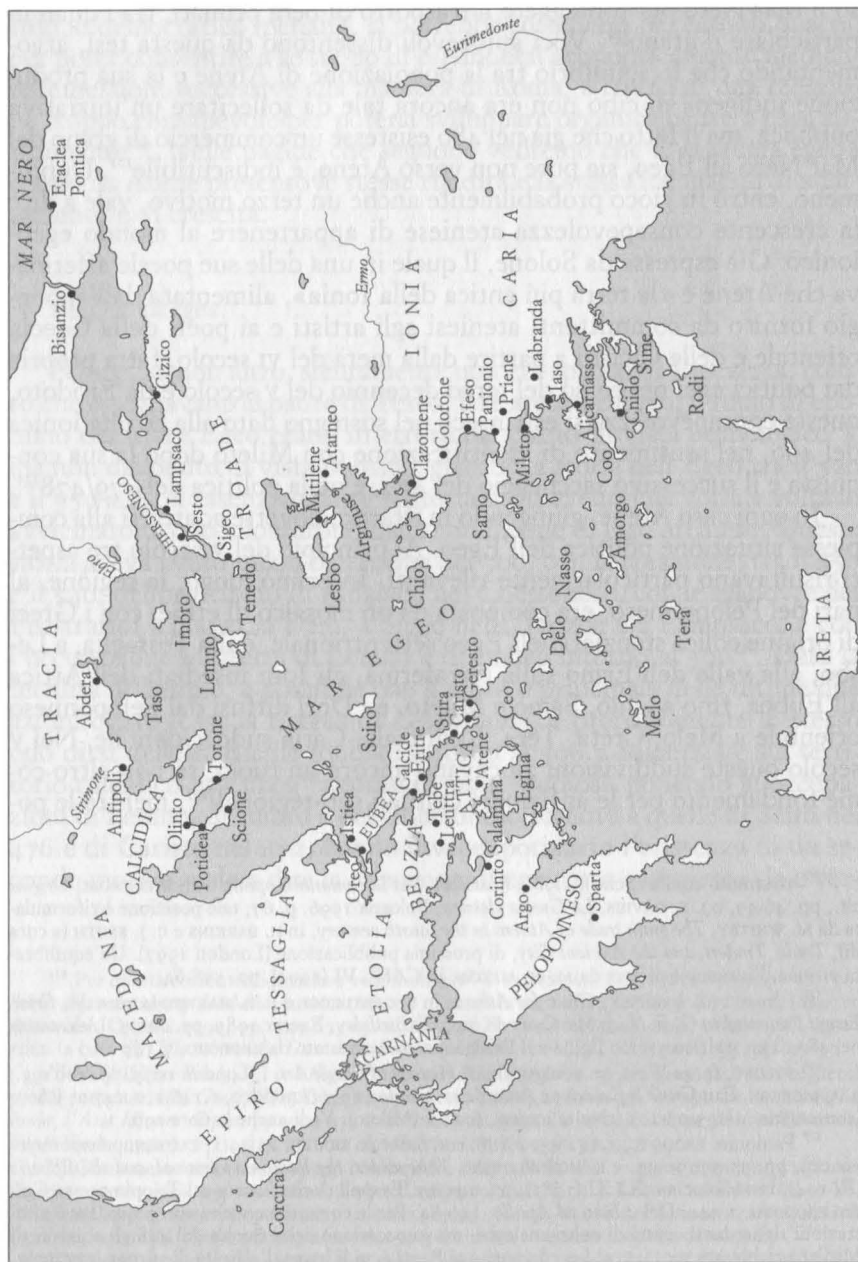



Figura 2. L'Egeo.

polazioni non elleniche di Lemno, Imbro e Sciro cominciarono a essere estromesse da queste isole non prima di tale periodo[126].

Il secondo aspetto, piú importante del primo, consisteva nel fatto che i Greci delle città costiere continentali erano sí affacciati su un mare greco, ma sulla terraferma si trovavano a contatto con un ambiente non ellenico. Dal punto di vista politico, ben prima della conquista persiana degli anni '40 del VI secolo, i Greci dell'Asia Minore meridionale e occidentale avevano imparato a convivere con i regni non ellenici dell'entroterra, sviluppando al contempo una simbiosi culturale con le popolazioni, i costumi, le lingue e i culti non greci presenti sui propri territori. I culti greco-carî di Mileto, i nomi di origine caria riscontrabili nella famiglia di Erodoto, i santuari parzialmente ellenizzati di Sinuri o di Labranda, i λαοί non greci ilotizzati di Bisanzio o di Eraclea Pontica[127], sono soltanto alcuni dei molti aspetti di questa *Randkultur*, con tutti i complessi e le complessità che essa comportava. Né, per anticipare quanto si dirà in seguito, l'estromissione dei Persiani dalle città costiere successiva al 478 alterò di molto la situazione, poiché il potere, le proprietà terriere e i clienti persiani rimasero saldamente posizionati nelle vicinanze[128]. Analogamente, le fondazioni coloniali greche della costa settentrionale dell'Egeo risultavano semplici avamposti di fronte a un entroterra tracio le cui popolazioni da tempo infliggevano periodicamente danni alle posizioni greche[129] Di fatto, in seguito al ritiro persiano, quest'area divenne in breve tempo la base della monarchia odrisia, un regno potente, ricco e ambizioso che, partendo probabilmente dalla zona centrale della valle dell'Ebro, intorno al 430 aveva raggiunto Abdera a sud, il Danubio a nord, il Mar Nero a est e la valle dello Strimone a ovest, impedendo ai Greci ulteriori acquisizioni territoriali,

[126] Vedi sopra le note 120 e 122, e R. PARKER, *Athenian religion abroad*, in R. OSBORNE e S. HORNBLOWER (a cura di), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford 1994, pp. 343 sgg.

[127] ERODOTO, 5.119 (Zeus Stratio a Labranda); LOTZE, *ΜΕΤΑΞΥ ΕΛΕΥΘΕΡΩΝ ΚΑΙ ΔΟΥΛΩΝ* cit., pp. 56-58.

[128] Sul potere persiano cfr. C. J. TUPLIN, *Xenophon and the garrisons of the Achaemenid Empire*, in «Archaeologische Mitteilungen aus Iran», XX (1987), pp. 167-245, e O. MURRAY, *'Ho archaios dasmos'*, in «Historia», XV (1966), pp. 142-56. Sulle proprietà terriere cfr. N. V. SEKUNDA, *Achaemenid colonization in Lydia*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), pp. 7-30, e ID., *Achaemenid settlement in Caria, Lycia and Greater Phrygia*, in H. SANCISI-WEERDENBURG e A. KUHRT (a cura di), *Achaemenid History*, VI, Leiden 1991, pp. 83-143. Sui «clienti» e sugli esuli greci avvantaggiatisi della protezione persiana cfr. TUCIDIDE, 1.128.3, con HORNBLOWER, I, p. 214 (Gongilo), TUCIDIDE, 1.138.5 (Temistocle), SENOFONTE, *Elleniche*, 3.1.6 (Demarato, Gongilo), e J. M. COOK, *The Persian Empire*, London 1983, pp. 176-82.

[129] Cfr. PINDARO, *Peani*, 2, per le sconfitte subite dagli Abderitani ad opera dei Peoni, con A. J. GRAHAM, *Abdera and Teos*, in «Journal of Hellenic Studies», CXII (1992), pp. 44-73, e per i disastri di Ennea Hodoi del 477 e di Drabesco del 465 (scolio a ESCHINE, 2.31; TUCIDIDE, 1.100.3).

e rendendo in pari tempo possibile una compenetrazione culturale che solo ora si sta cominciando a indagare in maniera adeguata[130]. Questo regno e il suo consimile a ovest, il regno di Macedonia[131], erano troppo potenti per essere ignorati o conquistati, e offrivano alle città marittime greche possibilità di protezione alternative di cui qualsiasi stato mirante all'egemonia sull'Egeo non poteva non tenere conto.

Il terzo e piú importante aspetto era relativo all'articolazione politica della regione, che contrastava nettamente con quella riscontrabile nello stesso periodo nel Peloponneso. Benché l'assenza, fino a quel momento, di una potenza regionale egemonica avesse permesso alle popolazioni greche di sviluppare forme di governo in linea di massima uniformi, assimilabili al modello della *polis*, il quadro egeo si componeva di una manciata di stati di media grandezza e di molti staterelli di piccole dimensioni. In parte ciò era semplicemente dovuto a motivi geografici, i quali facevano sí che ciascuna isola e ciascuna pianura costiera generasse una *polis* separata; ma le rivalità e i particolarismi locali giocavano anch'essi un ruolo: ancora nel 428 l'isola di Lesbo comprendeva cinque *poleis* distinte, l'Eubea quattro e Rodi tre, finché nel 408 l'indebolimento del controllo ateniese rese possibile il sinecismo[132]. Questo schema è eloquentemente illustrato, a partire dal 454/453, dalle liste dei tributi che registravano le sessagesime, da versare in onore di Atena, dei pagamenti in denaro effettuati annualmente dalle città dell'impero ateniese[133] Il primo elenco, del 454/453, ha circa 139 voci, il tredicesimo (442/441) 172, il ventiduesimo (433/432) circa 166, e il decreto di revisione del 425/424 elenca ottimisticamente almeno 380 potenziali soggetti d'imposta[134]. Se queste cifre sono parzialmente imputabili alle tecniche ateniesi di *divide et impera*, la loro consistenza riflette tuttavia l'estrema frammentazione caratteristica dell'area egea. È vero comunque che all'interno di quest'area alcune entità emergevano sulle altre.

[130] *Ibid.*, 2.29, 2.95-101, fornisce le informazioni fondamentali, con i commentari di GOMME e HORNBLOWER; Z. H. ARCHIBALD, in *CAH*², VI cit., pp. 444-75.

[131] Compendi o esposizioni particolareggiate si trovano in N. G. L. HAMMOND e G. T. GRIFFITH, *A History of Macedonia*, II. *550-336 B.C.*, Oxford 1979; N. G. L. HAMMOND, *The Macedonian State: the Origins, Institutions and History*, Oxford 1989; E. N. BORZA, *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, Princeton 1990; GEHRKE, *La Grecia settentrionale* cit., pp. 991-94.

[132] DIODORO SICULO, 13.75.1 su Rodi, con MOGGI, *Sinecismi* cit., pp. 213-26. Vedi sotto le note 240-44.

[133] La migliore collezione è ora *IG*, I³, 259-90, ma lo studio fondamentale rimane quello di B. D. MERITT, H. T. WADE-GERY e M. F. MCGREGOR, *The Athenian Tribute Lists*, I-IV, Princeton 1939-53, con spiegazioni piú concise in MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 39, 46, 50, 69, 75.

[134] Rispettivamente *IG*, I³, 259, 270, 279, 71 (con MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 69) La cifra relativa al 425/424 non è raffrontabile in modo preciso con quelle degli altri anni poiché include comunità situate sul Mar Nero.

Chio, Samo, Nasso e Taso, isole estese e politicamente unificate, avevano posseduto uomini, navi e risorse sufficienti per espandersi sulla terraferma adiacente, per creare su scala ridotta proprie egemonie, o per dare un contributo sostanziale alla rivolta ionica del primo decennio del v secolo[135]; parimenti, le *poleis* già urbanizzate dell'Asia Minore comprendevano città ricche e importanti come Colofone ed Efeso. Un discorso a parte merita Mileto, con la sua lunga lista di colonie, con i suoi contatti con città e paesi distanti, e con il suo ruolo di guida regionale recentemente manifestatosi durante la rivolta ionica[136]. La sua distruzione nel 494, e il trasferimento forzato dei suoi abitanti[137], non furono semplicemente un disastro a breve termine o un'esemplificazione della deliberata politica di terrore perseguita dai Persiani, ma costituirono un evento fondamentale in rapporto al tema di questo capitolo, poiché lasciarono un enorme vuoto nella politica egea. Naturalmente, finché non fu possibile respingere o indebolire la potenza persiana, nessun altro stato egeo poté muoversi troppo apertamente per riempirlo, ma la reazione degli Ateniesi alla presa di Mileto non fu solo sentimentale. Le iniziative prese da Temistocle per avviare, nel 493/492, la fortificazione del Pireo e, dieci anni dopo, per ampliare la flotta[138] erano senza dubbio dettate dalle preoccupazioni immediate causate dalla guerra con Egina e dalla minaccia di un attacco persiano, ma posero anche le premesse per una serie di azioni che seguirono cosí da vicino la campagna del 479 da rendere difficile supporre che almeno alcuni politici ateniesi non avessero fin dall'inizio in mente opportunità piú a lungo termine.

Dopo il 479 il corso degli eventi divenne inarrestabile. La sconfitta e la ritirata persiane avevano creato un vuoto di potere ancora piú grande di quello del 494, e sotto Pausania la leadership spartana si stava dimostrando volubile e inaffidabile[139] Argo, la Beozia e la Tessaglia risultavano indebolite e compromesse, Egina era troppo piccola e Corinto, come si è accennato in precedenza, era principalmente interessata alle proprie colonie e ai propri vicini. Al contrario, Atene si era dimostrata leale verso la causa greca, solida in battaglia, affidabile nel continuare la lotta, e dotata delle risorse necessarie ad agire. Le perdite uma-

[135] Vedi le note 236-44.

[136] ERODOTO, 5.28-6.32, con N. EHRHARDT, *Milet und seine Kolonien: vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Frankfurt - Bonn - New York 1983, e *I Greci*, II/1 cit., *s.v.* «Mileto» nell'indice dei luoghi.

[137] ERODOTO, 6.20: non si trattò tuttavia di uno spopolamento totale, alla luce di 9.99.3, 9.104, e di *SIG*³, 57. Vedi sotto la nota 202.

[138] TUCIDIDE, 1.93.3, con HORNBLOWER, I, p. 139; ERODOTO, 7.144.1; TUCIDIDE, 1.93.7; [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 22.7, con il commento di Rhodes.

[139] TUCIDIDE, 1.94-95, 128 sgg., con i commentari.

ne, benché abbastanza gravi da dover essere commemorate, non erano state tali da causare una menomazione permanente, sicché Atene rimaneva lo stato egeo piú popoloso. La sua flotta era una macchina ben oliata, collaudata in battaglia e ormai di gran lunga la piú grande dell'Egeo. Sebbene avessero senza dubbio subíto un duro colpo dall'occupazione persiana, le riserve d'argento del Laurio a quanto sembra stavano riprendendo con una certa rapidità a essere sfruttate[140]. Il porto d'origine della sua flotta si stava rapidamente trasformando in una base navale fortificata[141]. I suoi generali avevano respinto la proposta spartana di trasferire gli abitanti della Ionia sui territori della Grecia continentale occupati dai popoli che avevano parteggiato per i Persiani, avevano spinto i propri concittadini al limite durante l'inverno del 479/478 in occasione dell'assedio di Sesto[142], e in questi e altri modi avevano reso Atene la naturale alternativa a Sparta. Quando, nel 478/477, gli Ioni offrirono ad Atene la guida della guerra contro i Persiani (un invito che, del resto, fu molto probabilmente la conseguenza di iniziative o manovre ateniesi)[143], la cosa apparve logica, e il fatto che gli Ateniesi accettassero apparve altrettanto logico e naturale. Per quanto riguarda gli stati egei, il proseguimento della collaborazione militare era motivato dalla necessità di contrastare un possibile tentativo di rivincita persiano. Quanto agli Ateniesi, il timore andava di pari passo con l'interesse, con il senso dell'«onore», con l'opportunismo ambizioso e con una capacità fino a quel momento insospettabile di dirigere un'operazione militare su vasta scala[144].

Questa capacità si evidenziò nella creazione della nuova alleanza nota agli storici odierni come lega delio-attica. Descritta con concisione irritante da Tucidide, e continuamente discussa dagli studiosi moderni[145],

[140] Cfr. C. G. STARR, *Athenian Coinage 480-449 B.C.*, Oxford 1970, pp. 3-19. Sulla commemorazione cfr. MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 26.

[141] TUCIDIDE, 1.93.3-8, con HORNBLOWER, I, pp. 138 sgg.

[142] ERODOTO, 9.106.2-3 (dibattito a Samo), 9.114-19, in particolare 9.117 (Sesto).

[143] *Ibid.*, 8.3.2, e [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 23.4, contro TUCIDIDE, 1.95.1-2, e PLUTARCO, *Vita di Aristide*, 23.4-5.

[144] TUCIDIDE, 1.75.3.

[145] *Ibid.*, 1.96-97.1. La bibliografia del dopoguerra relativa all'impero ateniese del v secolo è vasta. Fondamentali sono: MERITT, WADE-GERY e MCGREGOR, *The Athenian Tribute Lists* cit.; GOMME, I-V ; STE. CROIX, *Origins* cit.; R. MEIGGS, *The Athenian Empire*, Oxford 1972; HORNBLOWER, I-II. Altre opere importanti sono la serie di quattro volumi di D. KAGAN, *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca N.Y. - London 1969; ID., *The Archidamian War*, Ithaca N.Y. - London 1974; ID., *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*, Ithaca N.Y. - London 1981; ID., *The Fall of the Athenian Empire*, Ithaca N.Y. - London 1987; W. SCHULLER, *Die Herrschaft der Athener im ersten attischen Seebund*, Berlin - New York 1974; ID., *Die Stadt als Tyrann: Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen*, Konstanz 1978; *Studien zum attischen Seebund*, Konstanz 1984; M. F. MCGREGOR,

tale alleanza fu uno sviluppo della lega ellenica del 481, pur non risultando un suo sottoinsieme. Dal punto di vista tipologico si trattava di un ibrido. In parte era infatti un'anfizionia, incentrata su un santuario (quello di Apollo a Delo), dotata di funzionari detti ταμίαι, di entrate la cui eccedenza diveniva proprietà del dio e (secondo fonti del IV secolo) di una cerimonia di fondazione che esprimeva il carattere permanente dell'associazione[146]. In parte era un consorzio di sovranità, simile a quello che decenni prima Talete aveva propugnato per la Ionia[147], inserito in una συντέλεια come quella realizzata in Beozia dopo il 520 e composto di stati i cui contributi militari erano proporzionali alle loro risorse. In parte era un'alleanza, come è attestato dal ricorrere nei trattati dell'espressione ufficiale «gli Ateniesi e gli alleati». In parte era un'egemonia, fin dall'inizio guidata da Atene nell'interesse di Atene, basata sull'imposizione di un «tributo» denotato con lo stesso termine (φόρος) impiegato ripetutamente da Erodoto per designare le esazioni dei regni del Vicino Oriente[148]. Benché alcune questioni che si sono posti gli storici – se davvero il «tributo» ammontasse fin dall'inizio a 460 talenti, se l'adesione di tutti o della maggior parte degli stati egei avvenne tutta in una volta, e se gli ellenotami fossero stati fin dal principio ateniesi – siano purtroppo insolubili[149], l'importanza e il carattere di questa nuova iniziativa non ne risultano oscurati: se riconosciamo, come Tucidide fa esplicitamente, che la missione della lega di «vendicarsi, devastando i territori del re [di Persia], di ciò che avevano subito» era un

*The Athenians and their Empire*, Vancouver 1987; W. SCHMITZ, *Wirtschaftliche Prosperität, soziale Integration und die Seebundpolitik Athens. Die Wirkung der Erfahrungen aus dem Ersten Attischen Seebund auf die athenische Außenpolitik in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1988; E. BADIAN, *From Plataea to Potidaea: Studies in the History and Historiography of the Pentecontaetia*, Baltimore-London 1993. Il materiale originale è raccolto in G. F. HILL, *Sources for Greek History between the Persian and Peloponnesian Wars*, a cura di R. Meiggs e A. Andrewes, Oxford 1951²; documenti scelti sono annotati in MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit. Un profilo piú conciso è P. J. RHODES, *The Athenian Empire* («Greece & Rome. New Surveys», 17), Oxford 1985; narrazioni dettagliate ma succinte in *CAH*², V cit., capp. 3 (RHODES), 5, 6, 9 (LEWIS), 10 e 11 (ANDREWES).

[146] [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 23.5; PLUTARCO, *Vita di Aristide*, 25.1.

[147] ERODOTO, 1.170.3, con MOGGI, *Sinecismi* cit., pp. 95-100. Cfr. ERODOTO, 6.108.5, per la riluttanza plateese a τελέειν ai Beoti nel 519.

[148] Vedi la voce dedicata a questo termine da J. E. POWELL, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge 1938. Nel sesto decennio del V secolo (*IG*, I³, 39, l. 11), se non già nel decennio precedente (reintegrata in MERITT, WADE-GERY e MCGREGOR, *The Athenian Tribute Lists* cit., lista 1 = *IG*, I³, 259, l. 3), la parola era ormai parte del *sermo atticus* ufficiale: non c'è alcun motivo per supporre che la terminologia usata da Tucidide fosse anacronistica.

[149] TUCIDIDE, 1.96. Riepilogo di questi dibattiti in RHODES, *The Athenian Empire* cit., cap. 2, e in *CAH*², V cit., pp. 36-38; cfr. anche R. K. UNZ, *The Surplus of the Athenian 'phoros'*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», XXVI (1985), pp. 21-42.

«pretesto» (πρόσχημα), la realtà che ne è alla base è la ricerca egeo-ateniese di potere e sicurezza[150]

Sebbene le date degli eventi precedenti il decennio 450-440 siano raramente determinabili con precisione e sebbene il numero degli appartenenti alla lega nei primi anni sia oggetto di controversia[151], la sequenza di azioni intraprese dalla lega sotto la guida di Atene emerge in modo sufficientemente chiaro dal racconto di Tucidide, integrato, a partire dagli anni '60 del v secolo, da parecchie iscrizioni su pietra contenenti decreti e resoconti pubblici. Ciò che Tucidide non fa è analizzare i modelli di azione, tentativo che vale la pena di compiere, poiché un'analisi di tal genere può offrire un quadro esplicativo di piú lungo termine, valido non solo per i «cinquant'anni» dell'espansione e del consolidamento ateniesi compresi tra il 478/477 e il 431 (la «Pentecontetia»), e per i ventisette anni di guerra, ma anche per il periodo successivo alla cesura rappresentata dalla sconfitta del 404, periodo durante il quale gli Ateniesi tentarono ripetutamente di ricreare un mondo egeo che fosse rispondente ai loro desideri e alle loro esigenze. Solo a partire dal decennio 360-350 il sentimento pubblico ateniese si distaccò, anche se con riluttanza, dalle ambizioni imperialiste, approdando a una stasi postimperialista, la quale tuttavia nel 323 e nel 306 non poté impedire il riemergere delle correnti di ambizione e delle preoccupazioni relative alla difesa dell'interesse nazionale. Naturalmente, durante questo lungo periodo, i vari moventi inevitabilmente crebbero o diminuirono di importanza, si sovrapposero o entrarono in conflitto, fornendo spunti per le tensioni e le faide che in maniera intermittente affiorano nella politica ateniese. Nondimeno, se si segue un'analisi come quella qui proposta, il grado di continuità di questo periodo appare molto elevato. Come si è notato in precedenza per il Peloponneso, anche per l'Egeo la lunga durata traspare dal tessuto della storia narrata.

È possibile distinguere almeno quattro temi di fondo, o punti focali, dell'azione ateniese. Il primo, naturalmente, riguardò il completamento del compito iniziato nel 479, consistente nell'estromettere i Persiani ancora presenti sul suolo greco e successivamente nel tenerveli lon-

[150] TUCIDIDE, 1.96.1. L'ampia letteratura esegetica concernente questa frase delfica è riassunta da HORNBLOWER, I, pp. 144-45.

[151] GOMME, I, pp. 389-413, rimane il punto di partenza, da integrare con HORNBLOWER, I, pp. 149-93. Riassunto del dibattito fino al 1985 in RHODES, *The Athenian Empire* cit., cap. 3, e in *CAH*², V cit., pp. 44-46. Maggiori approfondimenti in E. BAYER e J. HEIDEKING, *Die Chronologie des perikleischen Zeitalters*, Darmstadt 1975; M. STEINBRECHER, *Der delisch-attisch Seebund und die athenisch-spartanischen Beziehungen in der kimonischen Ära (ca. 478/7-462/1)*, Stuttgart 1985; R. K. UNZ, *The chronology of the Pentekontaetia*, in «Classical Quarterly», serie 2, XXXVI (1986), pp. 68-85; BADIAN, *From Plataea* cit., cap. 2.

tani. L'espulsione iniziale fu piuttosto rapida, anche se a questo riguardo abbiamo piú informazioni sull'Egeo settentrionale che sulla Ionia e le isole[152]. Tenerli lontani fu un'altra faccenda. L'azione militare decisiva fu una battaglia combattuta intorno al 467 presso il fiume Eurimedonte sulla costa meridionale dell'Asia Minore, nella quale gli alleati stroncarono per mare e per terra una controffensiva persiana di dimensioni con ogni probabilità paragonabili a quelle della spedizione del 480[153]. Questa battaglia permise a sua volta un'ulteriore avanzata verso est, che nel 459 raggiunse Cipro e da qui l'Egitto, dove le forze della lega, giunte in soccorso della rivolta scoppiata contro i Persiani, furono infine distrutte nel 454[154]. Malgrado questa disfatta, nel 451 fu inviata a Cipro e in Egitto un'altra spedizione, che sconfisse nuovamente le forze persiane sia sulla terraferma che in mare, nonostante la peste e la morte di Cimone, il generale ateniese che era divenuto la figura simbolo dell'attacco militare alla potenza persiana[155] A partire da questa data, le ostilità cessarono per una generazione. Storici greci successivi riferiscono di una pace ufficiale, negoziata intorno al 449 dal diplomatico ateniese Callia, ritenendo di conoscerne le clausole; altri parlano di una pace informale, risalente agli anni '60 del secolo, o di un altro trattato rinnovato ufficialmente nel 423[156]. È possibile che tali notizie siano frutto di confusioni, di travisamenti, di ricostruzioni fantasiose o di falsificazioni. In ogni caso questi problemi storici e storiografici, probabilmente insolubili sulla base dei dati attualmente disponibili, devono qui essere lasciati da parte. L'unica cosa certa è l'assenza di conflitti armati a noi noti tra la lega e la Persia nel periodo compreso tra il 450 circa e i primi mesi del 414, allorché Atene appoggiò una ribellione nell'Asia Minore sud-occidentale[157] Appare evidente che in questa circostanza la Persia ritenne che un trattato fosse stato violato, il che la spinse a riallacciare i rapporti con Sparta, con la quale siglò dei trattati tra il 412 e il 411 e avviò azioni comuni[158]. Anche se si ruppe per alcuni anni nella

[152] La descrizione migliore è ora quella di RHODES, in *CAH*², V cit., pp. 41-44, e p. 46 per le azioni nel Chersoneso del decennio 470-460 (*IG*, I³, 1144; PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 14.1), non menzionate da Tucidide.

[153] TUCIDIDE, 1.100.1; EFORO, *FGrHist*, 70 F 191; DIODORO SICULO, 11.60.3-62; PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 12-13.

[154] TUCIDIDE, 1.104, 1.109-10, con i commentari.

[155] *Ibid.*, 1.112.1-4; PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 18-19.2.

[156] Per una panoramica sul problema e un riassunto del dibattito vedi LEWIS, in *CAH*², V cit., pp. 121-27; cfr. inoltre BADIAN, *From Plataea* cit., cap. 1.

[157] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 77, ll. 78-79, e ANDOCIDE, 3.29, con D. M. LEWIS, *Sparta and Persia*, Leiden 1977, pp. 85 sgg., e ANDREWES, in *CAH*², V cit., pp. 464 sg.

[158] Per i testi vedi TUCIDIDE, 8.18, 8.37, 8.58 (= *Staatsverträge*, II, nn. 200-2), con LEWIS, *Sparta* cit., capp. 4-5.

prima parte del decennio 400-390, questa intesa fu ripristinata entro l'estate del 388 e proseguí fino a quando, dopo la sconfitta spartana del 371 a Leuttra, la Persia cominciò a guardare a Tebe come a un'alternativa a Sparta, e ottenne l'effetto sperato di soffocare in modo permanente le ambizioni ateniesi nell'Egeo. L'obiettivo minimo di lungo termine della Persia, giunto a noi in una formulazione del 411 ma probabilmente molto piú antico, era che «la terra del Re, tutto ciò che si trova in Asia, apparterrà al Re: e riguardo alla propria terra il Re deciderà come gli piace»: riformulato in modo simile nel decreto emanato da Artaserse nell'inverno del 387/386, decreto che costituí il fondamento della pace di Antalcida[159], significava che Atene non poteva piú stringere alleanze con le città greche situate sulla costa dell'Asia Minore, né tantomeno imporre loro un tributo, senza incorrere nell'ostilità persiana.

Eppure, l'idea di combinare le risorse navali e finanziarie dell'Egeo sotto la guida di Atene mantenne la propria forza e la propria capacità di attrazione: a maggior ragione quando le conseguenze della forzata disintegrazione dell'impero nel 405-404 si rivelarono calamitose e dirompenti tanto per Atene quanto per l'Egeo sotto il dominio spartano. Un'opportunità si ripresentò nel primo decennio del secolo successivo, quando Sparta attuò per breve tempo una politica panellenistica: il malcontento persiano che ne seguí permise al condottiero ateniese Conone, nella duplice veste di ammiraglio persiano e di generale ateniese, di sconfiggere nell'agosto del 394 la flotta spartana al largo di Cnido e di ripristinare una presenza navale ateniese nell'Egeo[160]. È significativo il fatto che, alcuni anni piú tardi, la perdita dell'appoggio persiano, anziché indurla a un ripiegamento, spinse Atene a compiere un vigoroso tentativo, tra il 390 e il 389, di rifondare l'impero e il suo sistema di tassazione[161]. Ma queste iniziative ateniesi, interessando «la terra del Re»[162], oltrepassarono i confini stabiliti nel 412-411 e Atene ne scontò le debite conseguen-

[159] Si confronti TUCIDIDE, 8.58.2, con SENOFONTE, *Elleniche*, 5.1.31, e DIODORO SICULO, 14.110.3 (= *Staatsverträge*, II, n. 242). Sugli avvenimenti egei successivi al 404 vedi ora *CAH*², VI cit., capp. 2 (D. M. LEWIS), e 4 (R. J. SEAGER).

[160] SEAGER, in *CAH*², VI cit., per le fonti, la narrazione e le ricerche moderne relative alla guerra di Corinto. Gli studi principali sono: S. ACCAME, *Ricerche intorno alla guerra corinzia*, Napoli 1951; G. BARBIERI, *Conone*, Roma 1955; E. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404: histoire d'une crise idéologique*, Paris 1976; HAMILTON, *Sparta's Bitter Victories* cit.; P. FUNKE, *Homónoia und Arché: Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden*, «Historia», Einzelschrift 37 (1980).

[161] DIODORO SICULO, 14.94.2-4; *IG*, II², 28, ll. 7-8. Vedi piú avanti la nota 194.

[162] *IG*, II², 20; SENOFONTE, *Elleniche*, 5.1.10; DIODORO SICULO, 14.92.2 (Ificrate e Cabria a Cipro in aiuto a Evagora di Salamina, sul quale cfr. F. G. MAIER, in *CAH*², VI cit., pp. 312-17); *IG*, II², 28; SENOFONTE, *Elleniche*, 4.8.30; DIODORO SICULO, 14.99.4-5 (Trasibulo a Clazomene e ad Aspendo).

ze nel 387/386, con un trattato che riconfermava i confini, proclamava l'«autonomia» di tutte le città greche e non lasciava ad Atene null'altro che i tre possedimenti insulari di Lemno, Imbro e Sciro[163]

Nondimeno, questa *débâcle* non ebbe altro effetto che stimolare la creatività diplomatica ateniese nell'area dell'Egeo. Ai trattati e alle intese con singoli stati e governanti[164] fece seguito, nel marzo del 377, un documento generale dal quale si evinceva quanti messaggi relativi allo sfruttamento e alle angherie esercitati in passato da Atene sull'Egeo fossero stati recepiti e compresi, e che in pari tempo si serviva del diffuso risentimento nei confronti delle vessazioni a propria volta compiute da Sparta per attribuire allo stato lacedemone, anziché alla Persia, il ruolo del cattivo[165]. Per un verso, e nel breve termine, questa nuova confederazione si rivelò un'operazione ben riuscita, che poté contare sulla partecipazione di circa settanta stati, in gran parte dell'area egea, e che riuscí ad annientare le pretese di supremazia navale di Sparta, sconfiggendone la flotta a Nasso nel 376 e al largo delle coste dell'Acarnania nel giugno del 375[166]. Per un altro verso, il successo della lega eliminò la sua stessa ragion d'essere, poiché dopo il 371 Sparta non era piú in condizione di minacciare l'autonomia dell'Egeo, mentre dal canto suo la Persia era soddisfatta dello *status quo*. Gli Ateniesi colsero l'occasione per consolidare la propria presenza nell'Egeo, compiendo ripetuti tentativi, a partire dal 368, per recuperare Anfipoli sulla costa tracica, e svolgendo azioni militari a Samo nel 366/365, nella Calcidica e nel Chersoneso a partire dal 364, e in Eubea nel 357[167]. Il versamento del tributo era già

[163] *Staatsverträge*, II, n. 242, con R. URBAN, *Der Königsfrieden von 387/86 v. Chr. Vorgeschichte, Zustandekommen, Ergebnis und politische Umsetzung*, «Historia», Einzelschrift 68 (1991).

[164] Recenti profili generali del periodo sono R. J. SEAGER, in *CAH*², VI cit., cap. 6 (390-370); J. ROY, *ibid*., cap. 7 (370-360); M. JEHNE, *Koine Eirene. Untersuchungen zu den Befriedungs- und Stabilisierungsbemühungen in der griechischen Poliswelt des 4. Jahrhundert v. Chr.*, «Hermes», Einzelschrift 63 (1994), cap. 2. Sui contatti diplomatici ateniesi nel decennio 390-380 vedi SEAGER, in *CAH*², VI cit., pp. 163-68.

[165] *IG*, II², 43 = *Staatsverträge*, II, n. 257.

[166] Gli studi fondamentali sulla seconda lega sono: S. ACCAME, *La Lega ateniese*, Roma 1941; J. CARGILL, *The Second Athenian League: Empire or Free Alliance?*, Berkeley - Los Angeles - London 1981; G. L. CAWKWELL, *Notes on the failure of the Second Athenian Confederacy*, in «Journal of Hellenic Studies», CI (1981), pp. 40-55; M. DREHER, *Hegemon und Symmachoi: Untersuchungen zum Zweiten athenischen Seebund*, Berlin - New York 1995; E. BADIAN, *The ghost of Empire: reflections on Athenian foreign policy in the fourth century B.C.*, in W. EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1995, pp. 79-106. Resoconti piú brevi si trovano in *CAH*², VI cit., capp. 6 (SEAGER) e 7 (ROY). Una scelta di documenti è ripubblicata in *GHI*; la traduzione di queste e altre fonti si trova in P. HARDING, *From the End of the Peloponnesian War to the Battle of Ipsus*, Cambridge 1985.

[167] Per la narrazione e i riferimenti vedi HORNBLOWER, in TRITLE (a cura di), *The Greek World* cit., cap. 16, o ROY, in *CAH*², VI cit., pp. 194-203.

ricomparso, col nome di σύνταξις, nel decennio 380-370: nel decennio successivo ricomparvero anche le cleruchie e, prima o durante i primi anni '50 del secolo, le guarnigioni[168]. In questa fase, ormai, il «nemico» non era tanto la Persia, o Sparta, o Tebe, quanto gli stessi stati egei. Su istigazione e incoraggiamento di Mausolo, l'ambizioso e quasi indipendente satrapo della Caria, nel 357 i piú estesi stati egei - Chio, Rodi, Coo e Bisanzio - si ribellarono, infliggendo agli Ateniesi due gravi sconfitte navali nel 356 e nel 355, e ottenendo, sempre nel 355, il riconoscimento della propria indipendenza[169]. Anche se la lega rimase in vita per altri quindici anni[170], la defezione di questi stati si rivelò irreversibile e rappresentò il segnale della fine di quella convergenza di potere a guida ateniese che a partire dal 479 aveva caratterizzato la mappa politica dell'Egeo.

Un secondo tema emerge direttamente dal primo, e riguarda il mantenimento e la gestione delle alleanze. La forza, ovviamente, rappresentava la sanzione fondamentale, di cui gli Ateniesi non avevano scrupoli a servirsi. La cattura di Sciro e la riduzione in schiavitú dei suoi abitanti, avvenute nel 475, l'annessione forzata di Caristo nel 472 e la repressione delle rivolte di Nasso e di Taso ci sono note perché Tucidide ha scelto di tramandarle[171], ma sarebbe sorprendente se non vi fossero stati altri casi del genere. Tra il 460 e il 450, nonché nei primi anni del decennio successivo, gli Ateniesi utilizzarono sicuramente la forza contro l'isola, fino a quel momento indipendente, di Egina, e contro alcune ribellioni scoppiate nelle città dell'Asia Minore, benché le date e i particolari relativi a queste ultime restino oscuri e controversi[172]. Le rivolte verificatesi in Eubea nel 446, a Samo nel 441-439, a Potidea nel 433 e a Lesbo nel 428-427 furono trattate nello stesso modo, mediante l'impiego sollecito (e costoso) di una massiccia forza militare finanziata dalle risorse accumulate dalla lega attraverso il tributo e i bottini di guerra[173] Nel caso di Lesbo, la forza assunse quasi i connotati della spietata

[168] Cfr. CARGILL, *The Second Athenian League* cit., cap. 9, e la nota 223 piú avanti. Sulle συντάξεις cfr. inoltre SCHMITZ, *Prosperität* cit., pp. 276-97.

[169] La cronaca fondamentale è quella di DIODORO SICULO, 16.7.2-4, 16.21-22.2, con S. HORNBLOWER, *Mausolus*, Oxford 1982, cap. 7.

[170] Le testimonianze sono raccolte in CAWKWELL, *Notes* cit., p. 40.

[171] TUCIDIDE, 1.98, 1.100.2-101.3.

[172] *Ibid.*, 1.105, 1.108.4 (Egina); *IG*, I³, 14 = MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 40 (Eritre); *IG*, I³, 37 = MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 47 (Colofone); vedi RHODES, in *CAH*², V cit., pp. 54-61, per il quadro generale. Su Mileto vedi anche la nota 202.

[173] TUCIDIDE, 1.114, con MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 52 (Eubea); TUCIDIDE, 1.115.2-117, con MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 55-56 (Samo); TUCIDIDE, 1.56-65, 2.70.2 (Potidea: furono spesi 2000 talenti), 3.2-50 (Lesbo).

brutalità, come è possibile che fosse precedentemente accaduto a Samo, e come in seguito certamente si verificò nel 421 a Scione, nel 416 a Melo e nel 406 dopo la battaglia delle Arginuse[174]. Inevitabilmente, la violenza fu utilizzata anche nel decennio successivo al disastro siciliano del 413, allo scopo di conservare il controllo ateniese dell'Egeo minacciato dalle rivolte scoppiate a Chio e altrove. Tuttavia, nei primi vent'anni del secolo seguente, e poi nuovamente durante i primi anni della seconda confederazione, è difficile trovare dei casi di impiego della forza contro alleati o contro nemici diversi dagli Spartani. Occorre attendere fino alla metà degli anni '60 del IV secolo per assistere ad azioni di forza effettivamente compiute ai danni di stati egei che non erano entrati a far parte della lega. L'espulsione dalla loro isola degli abitanti di Samo per fare posto a una cleruchia ateniese (365 a. C.) rappresentò un evidente punto di svolta, percepito come tale nell'Atene dell'epoca, e fu seguito altrove da azioni ugualmente violente[175] Nonostante si cercasse di dare loro una parvenza di legittimità[176], tali azioni generarono nell'Egeo un risentimento crescente, che il nuovo ricorso ateniese alla forza in occasione della guerra sociale non fu in grado di soffocare.

Questa forza era essenzialmente navale. Pur non essendo stata la prima a cercare di ottenere il dominio navale dell'Egeo[177], Atene fu la prima, in epoca storica, a raggiungere effettivamente il controllo dell'intera regione. Dal punto di vista storiografico, ciò diede origine a un nuovo modo di considerare sia il passato che il presente[178]. Dal punto di vista

[174] Cfr. DURIDE, *FGrHist*, 76 F 67 *ap.* PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 28.1-3 (Samo); TUCIDIDE, 5.32.1 (Scione), 5.115.4 (Melo); SENOFONTE, *Elleniche*, 2.1.31-32 (Filocle alle Arginuse). Su Melo vedi anche S. CAGNAZZI, *La spedizione ateniese contro Melo del 416 a. C. Realtà e propaganda*, Bari 1983.

[175] ARISTOTELE, *Retorica*, 1384b32-35, con G. SHIPLEY, *A History of Samos 800-188 BC*, Oxford 1987, pp. 138-43; su Torone e Potidea in Calcidica cfr. DIODORO SICULO, 15.81.6.

[176] Nella misura in cui le aree di insediamento delle cleruchie non facevano parte della confederazione (come ad esempio Samo) o avevano esse stesse richiesto tali insediamenti (ad esempio Potidea: *IG*, II², 114 = *GHI*, n. 146). Vedi J. BUCKLER, *The Theban Hegemony, 371-362 BC*, Cambridge Mass. - London 1980, pp. 249-59.

[177] Il tentativo compiuto da Samo sotto Policrate è il meglio attestato (MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 16; ERODOTO, 3.39, 3.122.2; TUCIDIDE, 1.13.6, con SHIPLEY, *A History* cit., pp. 94 sgg.).

[178] Esso percorre l'«Archeologia» (1.20) e buona parte del testo tucidideo (cfr. L. KALLET-MARX, *Money, Expense, and Naval Power in Thucydides' History 1-5.24*, Berkeley Los Angeles - Oxford 1993), e si cristallizzò in una concezione storiografica basata sull'individuazione di una sequenza di talassocrazie. Cfr. DIODORO SICULO, 7.11, con M. MILLER, *The Thalassocracies*, Albany N.Y 1971; ma vedi anche W. G. FORREST, *Two chronographic notes, I: the tenth thalassocracy in Eusebios*, in «Classical Quarterly», serie 2, XIX (1969), pp. 95-106; A. A. MOSSHAMMER, *The 'Chronicle' of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg-London 1979. Sui dati di fatto storici vedi H. T. WALLINGA, *Ships and Sea-Power before the Great Persian War*, Leiden 1993. Per le percezioni dei contemporanei cfr. inoltre [SENOFONTE], *Costituzione degli Ateniesi*, 1.2.

pratico, condusse alla creazione di un apparato logistico e amministrativo che la Grecia non aveva piú conosciuto dai tempi delle economie di palazzo micenee. Dal punto di vista finanziario, richiese risorse che alle generazioni vissute prima del 480 sarebbero apparse inimmaginabili. La base di questa supremazia era una flotta di triremi, galee da combattimento sul cui disegno e sulla cui costruzione, per lungo tempo oggetto di controversia, disponiamo ora di indicazioni affidabili grazie alle esperienze costruttive e di navigazione compiute con l'*Olympias*[179] Già forte di 200 navi nel 480, nel 431 la flotta ne contava 300[180], una cifra probabilmente raggiunta già parecchi anni prima. Sforzi enormi furono compiuti per sostituire le navi perdute, ad esempio nel 413/412 e nel 407[181], o per ricostituire la flotta dopo il suo quasi completo annientamento avvenuto nel 405/404, sicché nel corso del IV secolo la flotta, già ritornata alle 100 unità nel 378/377, giunse a superare le 300 unità e mantenne tale consistenza fino ai disastri della guerra lamiaca del 323-322[182]. L'insieme delle attività legate alla costruzione e alla manutenzione di una flotta di queste proporzioni assorbiva una parte notevole delle energie ateniesi. Il legname, di cui probabilmente le montagne erose intorno all'Attica non abbondavano, doveva essere ottenuto tramite donazioni, acquisti e conquiste, e si può presumere che alla base di alcuni interventi di politica estera vi sia stata la necessità di procurarsi altri materiali essenziali quali sartiame, pece, vernice e ferro, una necessità cui erano in parte riconducibili anche i rapporti secolari tra Atene e l'Egitto[183] Il numero totale di uomini imbarcati dalla flotta era elevatissimo: di conseguenza, tutti i cittadini, ad eccezione dei cavalieri, erano addestrati a remare; anche i residenti stranieri potevano essere arruolati, gli abitanti delle isole erano utilizzati come rematori mercenari

[179] Cfr. J. S. MORRISON e R. T. WILLIAMS, *Greek Oared Ships, 900-322 B.C.*, Cambridge 1968; J. S. MORRISON e J. F. COATES, *The Athenian Trireme: The History and Reconstruction of an Ancient Greek Warship*, Cambridge 1986.

[180] TUCIDIDE, 2.13.8; ARISTOFANE, *Acarnesi*, 545.

[181] TUCIDIDE, 8.1.3; ANDOCIDE, 2.11; MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 91 = *IG*, I³, 117, l. 30.

[182] Le cifre dettagliate, desunte sia dalle registrazioni dell'arsenale relative al periodo compreso tra il 378/377 e il 322 (*IG*, II², 1604-32) sia da altre fonti, sono ricapitolate da V. GABRIELSEN, *Financing the Athenian Fleet: Public Taxation and Social Relations*, Baltimore-London 1994, pp. 126-36.

[183] Sul legname cfr. soprattutto R. MEIGGS, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford 1982, capp. 5 e 7. Il *dossier* relativo ai rapporti tra Atene e Ceo durante la seconda Confederazione (*IG*, II², 111 = *GHI*, 142; *IG*, XII, 5, 542; cfr. inoltre *IG*, XII, 9, p. 169 = *GHI*, 141) si giustifica solo alla luce della necessità ateniese di importare da Ceo μίλτος da utilizzare per scopi navali e di altro genere (*IG*, II², 1128 = *GHI*, 162). Sull'impiego del lino egiziano per la fabbricazione delle vele (ERMIPPO, fr. 63 Kassel-Austin = fr. 63 Kock) vedi M. M. AUSTIN, *Greece and Egypt in the Archaic Age*, Cambridge 1970, p. 70, nota 1.

e, in aggiunta, venivano impiegati anche gli schiavi dei membri dell'equipaggio[184].

I costi necessari a tenere in piedi una simile forza navale ricadevano sia sullo stato che sui singoli cittadini. Le spese per la paga e il vitto degli equipaggi erano coperte (almeno in teoria) dai fondi pubblici e, nel caso di campagne prolungate, raggiungevano livelli astronomici[185] Il finanziamento della costruzione degli scafi, un tempo spettante a cittadini o gruppi di cittadini dotati di mezzi, nel 480 era ormai assunto dallo stato[186], ma i costi connessi all'armamento, al comando e alla manutenzione delle navi rimasero a carico dei singoli cittadini, mediante l'abbinamento dell'obbligo di tributo e del dovere di prestazioni personali detto «trierarchia», un istituto la cui gestione risultò richiedere un'incessante attenzione pubblica, periodiche riforme, molto lavoro per i tribunali ed esborsi consistenti da parte dei cittadini piú ricchi[187]. Pubblici erano anche i fondi utilizzati per creare e mantenere le basi navali, *in primis* presso i tre porti del Pireo[188], ma anche, in varie occasioni, a Sesto, Samo, Taso e probabilmente altrove[189].

Una flotta di questo tipo consumava senza dubbio risorse, ma serviva anche a raccoglierne (e a riscuoterne). I sistemi impiegati erano diversi. L'estorsione forzata di denaro che Temistocle, attirandosi le aspre critiche di Timocreonte, operò negli ultimi mesi del 479 ai danni di Rodi fu sostituita per buona parte del v secolo dal prelievo di un «tributo», determinato in denaro sulla base della popolazione e di altri parametri, e versato ogni anno nel mese di marzo[190]. In un passo famoso Tu-

[184] Vedi per esempio TUCIDIDE, 1.121.3 (equipaggi mercenari nella flotta ateniese), con MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., pp. 439-41, e HORNBLOWER, I, pp. 198 sg.; TUCIDIDE, 3.16.1 (unici esentati i πενταχοσιομέδιμνοι e gli ἱππεῖς) e 3.18.4 (opliti come αὐτερέται). Sulle testimonianze a favore dell'ipotesi che gli schiavi non fossero utilizzati solamente nei casi di emergenza, come alle Arginuse (SENOFONTE, *Elleniche*, 1.6.24), vedi A. J. GRAHAM, *Thucydides 7.13.2 and the crews of Athenian triremes*, in «Transactions of the American Philological Association», CXXII (1992), pp. 257-70.

[185] Le cifre sono raccolte da GABRIELSEN, *Financing the Athenian Fleet* cit., pp. 114 sgg.

[186] ERODOTO, 8.17, sul sistema antico; GABRIELSEN, *Financing the Athenian Fleet* cit., pp. 24 sgg., sulla sua riforma. Cfr. anche TUCIDIDE, 2.24.2, con HORNBLOWER, I, p. 280.

[187] Vedi GABRIELSEN, *Financing the Athenian Fleet* cit.

[188] Mappe e fonti si trovano in R. GARLAND, *The Piraeus from the Fifth to the First Century B.C.*, London 1987, cap. 4, e in J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen 1988, p. 340-63.

[189] Samo: ANDOCIDE, 2.11, con GOMME, V, pp. 27-32. Sesto: TUCIDIDE, 8.62.3, 8.107.1, con GOMME, I, pp. 277 sg. Taso: TUCIDIDE, 4.104.5.

[190] PLUTARCO, *Vita di Temistocle*, 21. La bibliografia sui pagamenti del tributo è ampia: una lucida guida agli aspetti principali della questione si trova in MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., cap. 13, e in SCHULLER, *Herrschaft* cit. Sul tema dello sfruttamento economico vedi S. CATALDI, *La democrazia ateniese e gli alleati (Ps.-Senofonte, 'Athenaion Politeia' 1.14-18)*, Padova 1984.

cidide osserva che gli Ateniesi non transigevano sul versamento del tributo: le fonti menzionano alcune squadre speciali addette alla sua riscossione, e in altri casi l'esistenza di queste squadre è indirettamente arguibile[191]. A partire dal 454/453, cioè da quando questo sistema diventa visibile, le revisioni del livello del tributo si succedettero con cadenza approssimativamente quadriennale: si può notare, ad esempio, una generale diminuzione di tale livello nel 446 e un suo massiccio aumento nel 425/424[192]. Nell'autunno del 413 il tributo fu sostituito da una tassa del 5 per cento sul valore dei beni in entrata o in uscita dai porti dell'impero, ma nel 410 si tornò al vecchio sistema[193] È soprattutto in quest'ambito che il IV secolo mostra continuità con il V, dato che nel corso del decennio 400-390 fu compiuto un serio tentativo di reimporre la tassa del 5 per cento[194], e che la seconda confederazione, pur rifuggendo inizialmente dal «tributo», istituí, al piú tardi nel 373, συντάξεις (contribuzioni «volontarie»), il cui versamento proseguí fino al decennio successivo[195]

A differenza del «sistema peloponnesiaco», il «sistema egeo» comportava dunque alti costi, un elevato livello di intervento amministrativo e una qualche forma di integrazione fra le diverse nazionalità riunite in battaglia sotto la stessa bandiera. Molto, pertanto, poteva e doveva essere fatto al fine di evitare o ridurre al minimo l'uso della forza nella gestione delle alleanze. Questo obiettivo venne in parte raggiunto limitando, quasi interamente, al mondo ellenico le forme di alleanza sia del V che del IV secolo e rinunciando a tentare di esercitare il dominio sui non Greci[196]. In parte, poi, i politici ateniesi piú avveduti si servirono di tutti i mezzi diplomatici e culturali a loro disposizione per celare lo squilibrio dei rapporti di forza e per promuovere tra gli abitanti dell'Egeo sentimenti di tipo comunitario. Ciò avvenne per via ideologica, attraverso l'energica diffusione del mito di Atene città-madre del-

[191] TUCIDIDE, 1.99, 2.69.1, 3.19, 4.50.1; cfr. ad esempio lista 2 = *IG*, I³, 260, col. 1, per i pagamenti effettuati dalle città della Caria nel 453/452, relativi a quote che avrebbero dovuto essere versate nell'anno precedente. Vedi anche *IG*, I³, 34 = MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 46, e i commenti esplicativi a 39, 50 e 68.

[192] *Ibid.*, 69 = *IG*, I³, 71.

[193] TUCIDIDE, 7.28.4, con MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., pp. 438 sgg.

[194] *IG*, II², 24, ll. 4-5, 28 (= *GHI*, 114), ll. 7-8; SENOFONTE, *Elleniche*, 4.8.27, 4.8.30; DEMOSTENE, 20.60. Cfr. G. L. CAWKWELL, *The imperialism of Thrasybulus*, in «Classical Quarterly», serie 2, XXVI (1976), p. 270.

[195] Le testimonianze al riguardo sono raccolte e discusse da ID., *Notes* cit., p. 40 nota 2 e p. 51, da P. BRUN, *Eisphora-Syntaxis-Stratiotika. Recherches sur les finances militaires d'Athènes au IVᵉ siècle av. J.-C.*, Paris 1983, e da DREHER, *Hegemon* cit., pp. 41-89.

[196] Le uniche eccezioni sono alcuni dinasti carii la cui esistenza ci è nota grazie alle liste dei tributi (vedi HORNBLOWER, *Mausolus* cit., pp. 25-34).

la Ionia. Questo mito rappresentava certamente un elemento significativo sia delle premesse costitutive della lega che della percezione di sé degli Ateniesi del v secolo[197] e, al piú tardi negli anni immediatamente successivi al 450, cominciò ad essere sfruttato per giustificare il dovere imposto agli alleati di offrire doni in occasione delle Panatenee o delle Dionisie cittadine[198]. Nel 425 il simbolismo era ormai diventato esplicito: «Sfilino in processione [alle Dionisie] *come coloni*»[199] Il fatto che in diverse isole alcuni lotti di terreno fossero dichiarati τεμένη sacri ad «Atena signora di Atene» aveva a sua volta un valore simbolico, ma forse serviva anche, piú concretamente, ad accampare diritti sui terreni in questione[200].

Nondimeno, le tecniche di controllo di tipo pragmatico furono probabilmente le piú efficaci[201]. Innanzitutto, almeno inizialmente, e in seguito fino al 350, in modo intermittente, le relazioni politiche all'interno dell'Egeo si ispirarono effettivamente all'idea che la lega fosse un'associazione tra Atene e gli altri maggiori stati della regione. Se è vero che Nasso e Taso non durarono a lungo nel ruolo di consociate, risulta però evidente che Atene si sforzava di trattare Samo, Lesbo e Chio, e forse

[197] Cfr. ERODOTO, 5.97.2 (Atene come metropoli di Mileto); TUCIDIDE, 1.95.1 (invito degli Ioni ad Atene κατὰ τὸ ξυγγενές), con 1.6.3, 1.12.4, 3.86.3-4, 6.6.1; cfr. SCHULLER, *Herrschaft* cit., pp. 112-17; J. HEINRICHS, *Ionien nach Salamis: die kleinasiatischen Griechen in der Politik und politischen Reflexion des Mutterlands* («Antiquitas», XXXIX), Bonn 1989, pp. 159 sgg.; B. SMARCZYK, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, Köln 1990. Cfr. inoltre HORNBLOWER, I, pp. 26-27 e 142, e J. BARRON, *Chios in the Athenian Empire*, in J. BOARDMAN e C. E. VAPHOPOULOU-RICHARDSON (a cura di), *Chios. A Conference at the Homereion in Chios 1984*, Oxford 1986, pp. 89-108.

[198] I doni erano diversi a seconda delle occasioni: grano alle Panatenee da parte degli Eritrei (MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 40 = *IG*, I³, 14, l. 3 [453/452 ?]); vacca e panoplia alle Dionisie da parte di tutti gli alleati sottoposti al tributo (MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 47 = *IG*, I³, 34, ll. 41-43 [decreto di Clinia, 447 ?], e MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 69 = *IG*, I³, 71, ll. 55-57 [decreto di revisione di Tudippo, 425/424]): vacca e panoplia alle Panatenee e fallo alle Dionisie da parte dei coloni di Brea (MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 49, = *IG*, I³, 46, ll. 11-13 [c. 445]).

[199] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 69, = *IG*, I³, 71, ll. 57-58. Il mito sopravvisse alla fine dell'impero, diventando una componente importante dei rituali di cortesia. Cfr. *Inschriften von Priene*, 5 (settimo e ottavo decennio del IV secolo: gli abitanti di Priene decidono di inviare πομπή e panoplia alle Grandi Panatenee), e *IG*, II², 456 e 470 (307/306 e 306/305: gli abitanti di Colofone come coloni ateniesi).

[200] Le sparse testimonianze sono discusse da J. P. BARRON, *Religious propaganda of the Delian League*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXIV (1964), pp. 35-48; ID., *The fifth-century 'horoi' of Aigina*, ivi, CIII (1983), pp. 1-12; SHIPLEY, *A History* cit., pp. 114-16. La reintroduzione delle Delie a Delo (TUCIDIDE, 3.104; PLUTARCO, *Vita di Nicia*, 3.5-7) ha un significato diverso, ma nel V come nel IV secolo Atene era manifestamente interessata a esercitare il controllo del santuario di Apollo nominando propri ἱερομνήμονες (cfr. *IG*, I³, 402; II², 1633-53; *Inscriptions de Délos*, 89-104/33). Sul IV secolo cfr. DREHER, *Hegemon* cit., pp. 198-271.

[201] Vedi anche MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., cap. 11; DAVIES, *La Grecia* cit., cap. 5; LEWIS, in *CAH*², V cit., pp. 127-33.

anche altri stati, come partners a tutti gli effetti[202]. I Sami, in particolare, vantavano con fierezza i propri successi navali[203] e, secondo una versione dei fatti, furono loro a proporre il trasferimento del tesoro della lega da Delo ad Atene nel 454[204], sicché la rottura delle relazioni diplomatiche, avvenuta nel 441 allorché Atene appoggiò Mileto nella sua disputa ancestrale con Samo, risultò un affare grave, che fece vacillare il dominio ateniese dell'Egeo[205] e si concluse per l'isola con la perdita dell'autonomia e della flotta, e con il pagamento di un'ingente indennità[206]. Nel 428 Lesbo subí la stessa sorte, per cui l'unica alleata autonoma fornitrice di navi rimase Chio, finché, nel 412, anch'essa scelse la ribellione. Le attenzioni e i privilegi che quest'isola riceveva da Atene, benché parodiati da Aristofane[207], avevano un obiettivo politico serio, poiché un'asse Atene-Chio era ancora in grado di dominare l'Egeo. Non a caso, dopo la rivolta di Chio, Atene, seguendo tale logica, si diede da fare per ristabilire relazioni cordiali con Samo[208]. La stessa logica riprese a governare gli eventi dopo la «pace del Re» del 387/386, sia in senso positivo, quando i trattati con Chio e altri stati costituirono la base dei rinnovati rapporti tra Atene e l'Egeo[209], sia in senso negativo, allorché, con il brutale e sconsiderato trattamento riservato a Samo nel 365, Atene si inimicò quelle stesse potenze – Chio, Rodi, Bisanzio – del cui sostegno aveva bisogno, aprendo cosí la strada alla coalizione antiateniese della guerra sociale.

La concessione di uno status privilegiato riguardava non soltanto de-

[202] Mileto, ritornata alla condizione di *polis* nel terzo decennio del v secolo, se non prima (vedi sopra la nota 137), avrebbe dovuto fare parte di questo gruppo, data la sua importanza passata, ma in realtà non risulta essere stata un'alleata fornitrice di navi, e nel v secolo la sua storia è tutt'altro che chiara. Vedi H.-J. GEHRKE, *Zur Geschichte Milets in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, in «Historia», XXIX (1980), pp. 17-31; ID., *Jenseits von Athen* cit., pp. 133 sgg. e 191; M. PIÉRART, *Athènes et Milet*, in «Museum Helveticum», XL (1983), pp. 1-18, e XLII (1985), pp. 276-99; N. D. ROBERTSON, *Government and society at Miletus, 525-442 B.C.*, in «Phoenix», XLI (1987), pp. 356-98; RHODES, in *CAH*², V cit., pp. 58-59.

[203] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 34; G. DUNST, *Archaische Inschriften und Dokumente der Pentekontaetie aus Samos*, in «Athenische Mitteilungen», LXXXVII (1972), pp. 149-55.

[204] PLUTARCO, *Vita di Aristide*, 25.3.

[205] TUCIDIDE, 8.76.4 (un commento dell'autore, forse eccessivo); MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 55, sulle spese (oltre 1276 talenti).

[206] TUCIDIDE, 1.117.3. I rapporti tra Atene e Samo sono studiati da W. SCHULLER, *Die Einführung der Demokratie auf Samos im 5. Jahrhundert v. Chr.*, in «Klio», LXIII (1981), pp. 281-88; T. J. QUINN, *Athens and Samos, Lesbos and Chios: 478-404 B.C.*, Manchester 1981; SHIPLEY, *A History* cit., capp. 7 e 8; LEWIS, in *CAH*², V cit., pp. 143 sgg.

[207] ARISTOFANE, *Uccelli*, 851-80; cfr. anche EUPOLI, fr. 246 Kassel-Austin = 232 Kock, con QUINN, *Athens* cit., cap. 4, specialmente p. 86 note 15-16.

[208] Cfr. in particolare *IG*, II², 1 = MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 94, con SHIPLEY, *A History* cit., pp. 129-31.

[209] Vedi sopra la nota 164, e *IG*, II², 34-35 = *GHI*, 118.

terminate città chiave, ma anche alcune individualità di spicco. L'osservazione spesso citata di Platone, secondo cui «gli Ateniesi ... conservarono il loro predominio per oltre settant'anni poiché in ogni città avevano uomini loro amici»[210], esprime una verità fondamentale, illustrata soprattutto dai molti decreti che conferiscono lo status di prosseno a questa o quella persona influente. Questo istituto era assai antico[211] e derivava non tanto dai rapporti di ξενία cantati da Omero, i quali legavano sovrani e aristocratici di regioni diverse, quanto dal bisogno, per un cittadino dello stato A, di avere un patrono o protettore efficiente nello stato B, nel caso in cui si trovasse privo di tutela giuridica e di possibilità di difesa nel territorio di questo stesso stato B. Tuttavia Atene palesemente politicizzò questi rapporti, attendendosi che i prosseni da essa designati agissero in veste di politici filoateniesi, di democratici e di informatori. Sebbene si trattasse di ruoli svolti allo scoperto, e che pertanto potevano presentare dei rischi[212], la prossenia sopravvisse agli sconvolgimenti delle guerre e delle rivolte, restando, nel IV secolo e oltre, uno dei mezzi principali attraverso i quali Atene onorava i propri amici in terra straniera e realizzava un continuo rinnovamento della propria rete diplomatica.

Una tecnica collegata consisteva nel trasferire determinate cause legali dalle città alleate ad Atene. A quanto sembra questo fenomeno riguardava cause in cui comparivano i prosseni, in particolare se imputati, o casi in cui la pena prevista era l'esilio, la morte o la perdita dei diritti civili; questi trasferimenti dovevano essere assai comuni, se Antifonte poteva affermare che «non è consentito ad alcuna città ... condannare qualcuno a morte senza il permesso del popolo degli Ateniesi»[213]. Non siamo in grado di determinare quale fosse tra gli alleati il grado di malcontento nei confronti di questa prassi. Il decreto di Aristotele del marzo del 377 non la cita né la ripudia, ma una clausola sembra suggerire che fosse prevista la creazione di un tribunale congiunto di Atene e degli alleati, presumibilmente in sostituzione delle procedure esi-

[210] PLATONE, *Epistole*, 7.332c; LEWIS, in *CAH*², V cit., pp. 132, 384.

[211] Questo istituto ha finalmente ricevuto il dovuto riconoscimento in studi recenti: F. GSCHNITZER, *s.v* «Proxenos», in *RE*, Suppl. XIII (1973), coll. 629-730; M. B. WALBANK, *Athenian Proxenies of the Fifth Century BC*, Toronto - Sarasota Fl. 1978; CHR. MAREK, *Die Proxenie*, Frankfurt - Bern - New York 1984; A. GEROLYMATOS, *Espionage and Treason: A Study of the Proxenia in Political and Military Intelligence Gathering in Classical Greece*, Amsterdam 1986.

[212] Vedi ad esempio TUCIDIDE, 3.70.3 (Pitia a Corcira); *IG*, I³, 19 (decreto per Acheloion).

[213] ANTIFONTE, 5.47. Cfr. inoltre MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 52 = *IG*, I³, 40, ll. 71-76; *IG*, I³, 70, ll. 5-9, e 96, l. 7, con G. E. M. DE STE. CROIX, *Notes on jurisdiction in the Athenian empire, II*, in «Classical Quarterly», serie 2, XI (1961), pp. 268-80, e SCHULLER, *Herrschaft* cit., pp. 48-54.

stenti: se cosí è, non restano comunque tracce del suo funzionamento[214]. Le parole di Antifonte lasciano intendere che la prassi citata fosse applicata con una certa regolarità. Altre misure di applicazione generale di cui abbiamo notizia sono il decreto del 447, che rendeva piú rigida l'esazione del tributo, il decreto di revisione del 425 e due decreti, di data controversa, che imponevano la sostituzione di tutte le monete alleate con la moneta ateniese; di altri si può arguire l'esistenza, e la categoria del «decreto generale» è esplicitamente menzionata nel 426/425[215] Nel IV secolo Atene, divenuta piú attenta ai risentimenti che imposizioni perentorie potevano ingenerare nelle «città che gli Ateniesi dominano»[216], riportò in vita le «assemblee comuni» della prima lega istituendo un συνέδριον degli Ateniesi e degli alleati, organismo che continuò a esistere per tutta la durata della seconda confederazione[217].

Il ricorso ad altre tecniche era meno sistematico. L'insediamento di regimi democratici in città in cui si erano verificate delle rivolte è occasionalmente attestato dalle fonti, ed è stato considerato un modo di procedere generalizzato; ma in proposito gli studi piú recenti tendono a una maggiore cautela[218]. È vero infatti che, nell'Egeo come nel Peloponneso o, in maniera patologica, a Corcira[219], si manifestò una polarizzazione tra filoateniesi e filospartani tendenzialmente coincidente con la polarizzazione tra δῆμος e ὀλίγοι, ma occorre tenere conto del fatto che questi movimenti di opinione si collocavano in un contesto in cui, come affermò un acuto oligarca ateniese nel 412, le città alleate «invece di essere schiave – che al potere ci fosse un'oligarchia o una democrazia – preferivano godere di una piena libertà sotto uno qualunque dei due regimi»[220]. A quanto sembra, anche l'invio di guarnigioni non era usuale nell'impero del V secolo[221], ma uno dei decreti sulla moneta cui si è accennato in precedenza implica che vi fossero funzionari ateniesi, o «du-

[214] *IG*, II², 43 = *GHI*, 123, ll. 57-59.

[215] Rispettivamente *IG*, I³, 34, 71, 1453, 90; cfr. sopra la nota 198, e forse anche *IG*, I³, 1454 *ter*. Sull'esenzione da un «decreto generale» cfr. MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 65 = *IG*, I³, 61, ll. 41-47.

[216] Ad esempio *IG*, I³, 19, ll. 8-9, e 27, ll. 14-15.

[217] Testimonianze e discussione in CAWKWELL, *Notes* cit., pp. 48-51, e in CARGILL, *The Second Athenian League* cit., pp. 115-28.

[218] Eritre (MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 40 = *IG*, I³, 14), Samo (TUCIDIDE, 1.115.3), forse Mileto (ma vedi sopra la nota 202). In generale vedi LEWIS, in *CAH*², V cit., pp. 383 sgg.

[219] TUCIDIDE, 3.69-95, con i commentari.

[220] *Ibid.*, 8.48.5 (trad. di M. Cagnetta).

[221] Quella insediata nel 424 sull'isola megarese di Minoa fu una comprensibile eccezione (*ibid.*, 4.67.3). Resta da appurare se i cleruchi inviati a Lesbo dopo il 427 fossero una guarnigione *de facto* (*ibid.*, 3.50.2, con HORNBLOWER, I, pp. 440-41).

ci» (ἄρχοντες), in gran parte delle città: 700 individui in tutto, secondo una fonte del IV secolo[222]. La loro presenza provocò un tale risentimento che nel 378/377 essi furono ripudiati, ma ciò non impedí a guarnigioni e comandanti delle guarnigioni di rifare la propria comparsa all'epoca della guerra sociale[223]

Un'ultima tecnica, consistente nel creare una presenza ateniese piú duratura nell'Egeo, ci allontana dalle problematiche della gestione e della manipolazione delle alleanze, portandoci ad affrontare un terzo tema di fondo, vale a dire l'uso che gli Ateniesi fecero del proprio potere sull'Egeo per massimizzare i propri vantaggi, il proprio prestigio e i propri profitti. Tre aspetti sono particolarmente degni di nota. Si è già accennato alla creazione su territorio straniero di τεμένη consacrati agli dèi ateniesi[224]. Ma oltre all'aspetto religioso, per cui tali τεμένη erano proprietà divina, occorre considerare gli individui che traevano vantaggi (sotto forma di affitti) dai riti e dalle feste che si svolgevano in questi luoghi; cosí come la ricostruzione dei templi e degli edifici pubblici ateniesi dagli anni '40 del V secolo in poi, finanziata con modalità complesse e poco chiare, in una combinazione di proventi derivanti dai bottini di guerra, dalle entrate interne e dal tributo, arrecò non soltanto gloria agli dèi e prestigio ad «Atene» in generale, ma anche lavoro e risorse ai residenti dell'Attica. Non è questo il luogo per calcoli e valutazioni dettagliate[225], ma il beneficio globale per l'economia ateniese fu perlomeno di parecchie migliaia di talenti. Il secondo aspetto riguardò l'appropriazione pubblica di terra straniera da destinare alle cleruchie e ai coloni. Alle prime cleruchie – cioè insediamenti in terra straniera di Ateniesi che divenivano economicamente indipendenti, rimanendo tuttavia cittadini ateniesi e servendo da presidio a lungo termine – si è già fatto cenno in precedenza[226]. Tra il 450 e il 420 furono inviate nuove cleruchie e quelle precedenti vennero rafforzate, anche se vari indizi fanno pensare che i destinatari delle assegnazioni piú recenti si comportassero da proprietari assenteisti, anziché da soldati-agricoltori[227]. Da un punto di vista formale, i coloni erano diversi dai cleruchi, poiché i

[222] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 45 = *IG*, I³, 1453, sezioni 3-4; [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 24.3, con il commento di Rhodes.

[223] *IG*, XII, 7, 5 = *GHI*, 152 (Androzione ἄρχων ad Arcesine nel 357).

[224] Vedi sopra la nota 200.

[225] Per orientarsi nell'ampia bibliografia sulla materia vedi i saggi contenuti in E. BERGER (a cura di), *Parthenon-Kongress Basel*, I, Mainz 1984, pp. 11-29, e soprattutto L. KALLET-MARX, *Did tribute fund the Parthenon?*, in «Classical Antiquity», VIII (1989), pp. 252-66.

[226] Vedi sopra la nota 121.

[227] PLATONE, *Eutifrone*, 4C; SENOFONTE, *Convito*, 4.31; TUCIDIDE, 3.50.2, con HORNBLOWER, I, pp. 440-41.

primi divenivano cittadini delle nuove fondazioni ateniesi (ad esempio quelle grandiose di Turi nel 444/443 e di Anfipoli nel 437); non tutti questi coloni erano tuttavia di origine ateniese, e inoltre alcuni vennero destinati a città già esistenti[228]. La distinzione fra coloni e cleruchi non era quindi una distinzione rigida, né risulta sempre in maniera chiara dalle testimonianze di cui disponiamo[229], ma demograficamente i due fenomeni ebbero conseguenze notevoli. Grazie ai ventiquattro insediamenti realizzati nel v secolo, fino a diecimila Ateniesi poterono farsi una posizione e ottenere terre all'estero, anche se va detto che nel 405/404 molti dovettero subire un rimpatrio forzato[230]. Inoltre, e questo è il terzo aspetto, al possesso pubblico di terra straniera si accompagnò, in proporzioni che non sono ancora state pienamente apprezzate, il fenomeno dell'acquisizione privata. Nel 414, la data cui risale la parte piú consistente delle nostre testimonianze, molti ricchi Ateniesi possedevano beni fondiari all'estero; uno di questi si può ben dire che fosse proprietario di una quantità immensa di terreno[231]. Due anni dopo, lo stesso acuto oligarca citato in precedenza osservava come i καλοὶ κἀγαθοί ateniesi promuovessero e traessero vantaggio dal cattivo trattamento degli alleati: venti anni piú tardi, quando Andocide domandò all'assemblea ateniese se nel 395 si era deciso di entrare in guerra «per ricuperare il Chersoneso, le nostre colonie, i nostri beni fondiari all'estero e i nostri debiti», la risposta fu di scontata evidenza; dopo altri quindici anni, gli Ateniesi dovettero promettere di non acquisire, «privatamente o pubblicamente, case o terreni che si trovano in mano alleata, né acquistandoli, né prendendoli in pegno, né in qualunque altro modo»[232]. Non re-

[228] Le testimonianze sono esposte da P. A. BRUNT, *Athenian settlements abroad in the fifth century B.C.*, in E. BADIAN (a cura di), *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg*, Oxford 1966, pp. 71-92 (ripubblicato con un poscritto in P. A. BRUNT, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, pp. 112-36). Cfr. anche I. A. VARTSOU, *Athenaikai klerouchiai*, Athinai 1972; PH. GAUTHIER, *A propos des clérouquies athéniennes du V^e siècle*, in M. I. FINLEY (a cura di), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris - La Haye 1973, pp. 163-78; SCHULLER, *Herrschaft* cit., pp. 13-32; SCHMITZ, *Prosperität* cit., pp. 79-115 (V secolo), 298-310 (IV secolo) e 332-38 (lista dei cleruchi a noi noti); T. J. FIGUEIRA, *Athens and Aegina in the Age of Imperial Colonization*, Baltimore 1991, pp. 131-262.

[229] Cfr. PARKER, *Athenian religion* cit.

[230] BRUNT, *Athenian settlements* cit.; SENOFONTE, *Elleniche*, 2.2.2, per il rimpatrio.

[231] I terreni che Oionias del demo Atene possedeva in Eubea (nella piana di Lelanto, a Diros e a Geresto) furono venduti nel 414 per 81 talenti e 2000 dracme (*IG*, $I^3$, 422, ll. 375-78), facendo di costui uno degli Ateniesi piú ricchi di cui si abbia notizia. Un elenco completo si trova in J. K. DAVIES, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New York 1981, pp. 58-60. Cfr. inoltre D. M. LEWIS, *After the profanation of the Mysteries*, in BADIAN (a cura di), *Ancient Society* cit., pp. 177-91; GOMME, V, p. 111.

[232] TUCIDIDE, 8.48.6; ANDOCIDE, 3.15 (cfr. anche SENOFONTE, *Elleniche*, 3.5.10); *IG*, $II^2$, 43 = *GHI*, 123, ll. 35-41.

sta altra scelta che ipotizzare l'esistenza di una grande corsa ad arraffare terreni, posta in atto sui territori degli stati egei da Ateniesi che sfruttavano la propria posizione pubblica o privata, la propria disponibilità di capitali e l'ombrello protettivo garantito loro dalla potenza navale della città.

A questo punto i vari temi ispiratori dell'azione ateniese nell'Egeo si fondono l'uno con l'altro. Tenere il nemico fuori dall'Egeo era (o divenne), per usare l'espressione di Tucidide, un πρόσχημα: anche se vi furono importanti battute d'arresto – a quelle del 454 e del 446 fecero seguito quella pericolosa del 413, quella catastrofica del 404 e quella grave del 387/386 –, ciò che globalmente emerge è una sistematica spinta collettiva a massimizzare la potenza, il prestigio e i possedimenti ateniesi. Le risorse di navi, uomini e argento di Atene, già abbastanza ingenti da permettere il controllo su quelle di un certo numero di altri stati, costituirono lo strumento primario di tale spinta, utilizzato per ricavare bottini di guerra e tributi. Queste entrate venivano poi reimpiegate, in parte per rafforzare il controllo, in parte per finanziare progetti prestigiosi in Attica, e in parte per creare e alimentare una riserva di capitale abbastanza ampia da permettere un impiego rapido, prolungato e massiccio della forza. L'osservazione del re spartano Archidamo secondo cui «la guerra non è tanto questione di armi quanto di danari»[233] di fatto si attagliava molto di piú al «sistema egeo» che al «sistema peloponnesiaco», e del resto questa massima non ispirò soltanto i politici del v secolo. Servendosi, dopo il 394, del denaro persiano per ricostituire le precondizioni essenziali del «sistema egeo» (la flotta piú la «fortezza Attica», con le Lunghe Mura a unire la città al Pireo), Conone dimostrò infatti di comprenderne la logica, e i tentativi compiuti da Androzione nel corso del decennio 370-360 per trasformare i tesori del tempio di Atena in lingotti coniabili dimostrano che anch'egli sapeva come occorreva agire[234] Vi era poi un'altra precondizione essenziale. Fino al 378/377 tutte le classi sociali ateniesi trassero vantaggi dagli sforzi profusi: terra per chi non ne aveva, potere e prestigio per i comandanti e i diplomatici, e terra e profitti per chi disponeva di capitali, costituivano un insieme di obiettivi coerenti, attraenti e raggiungibili. Per un secolo essi furono sufficienti a emarginare qualsiasi opposizione interna nei confronti di quel gigantesco e incontrollato esperimento – volto a esplorare le possibilità e i limiti della potenza navale ateniese – che plasmò,

[233] TUCIDIDE, 1.83.2.

[234] *IG*, II², 1656-64, con *GHI*, 107; SENOFONTE, *Elleniche*, 4.8.10; DIODORO SICULO, 14.85.3. Su Androzione vedi D. M. LEWIS, *Notes on Attic inscriptions, XIII: Androtion and the temple treasures*, in «Annual of the British School at Athens», XLIX (1954), pp. 39-49.

e in larga misura equivalse, alla storia dell'Egeo nel v secolo. Non stupisce perciò che le conseguenze dell'ἀρχή (potere, dominio, imperialismo) abbiano tanto impensierito gli uomini di quel secolo e le generazioni successive[235], compresa la nostra.

Nondimeno, a conclusione della metà egea di questo saggio, occorre ricordare non soltanto che dopo il 350 la storia egea non perse la propria importanza, ma anche che nel corso del v e del IV secolo altri processi furono all'opera nella regione. Essi interagirono con la presenza, il predominio e l'intermittente egemonia ateniesi, senza per questo esserne cancellati. Tre di essi, in particolare, richiedono menzione. Il primo, iniziatosi molto prima dell'avvento della potenza navale ateniese, riguardò la tendenza, da parte delle isole piú grandi, a crearsi proprie zone d'influenza, in particolar modo impadronendosi di una porzione della terraferma ad esse antistante. La piú importante di queste περαῖαι era quella di Taso, le cui miniere d'oro di Scapte Ile, località forse situata a nord-est di Kavalla, fruttavano 80 talenti all'anno al tempo di Erodoto e tra il 465 e il 463 furono oggetto di una dura confisca da parte degli Ateniesi[236]. Se le περαῖαι di Lesbo, Tenedo e Chio possedevano probabilmente un valore modesto[237] e se, fino all'epoca ellenistica, quella di Rodi fu priva di importanza[238], la consistenza della περαία di Samo fu

[235] Gli studi sull'«imperialismo ateniese», e sul modo in cui Tucidide si pone di fronte all'argomento, sono innumerevoli. Per il comportamento ateniese nel v secolo punti di partenza irrinunciabili sono MEIGGS, *The Athenian Empire* cit.; SCHULLER, *Herrschaft* cit.; ID., *Stadt* cit.; M. I. FINLEY, *The fifth-century Athenian Empire: a balance sheet*, in GARNSEY e WHITTAKER, *Imperialism* cit., pp. 103-26. Sulla versione di imperialismo del IV secolo vedi S. ACCAME, *L'imperialismo ateniese all'inizio del secolo IV a. C. e la crisi della polis*, Napoli 1966²; R. J. SEAGER, *Thrasybulus, Conon and Athenian imperialism, 396-386 B.C.*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXVII (1967), pp. 95-115; CAWKWELL, *The imperialism* cit., pp. 62-84; G. T. GRIFFITH, *Athens in the fourth century*, in GARNSEY e WHITTAKER, *Imperialism* cit., pp. 126-44; CARGILL, *The Second Athenian League* cit. Su Tucidide vedi J. DE ROMILLY, *Thucydide et l'imperialisme athénien*, Paris 1947 (per molto tempo il punto di partenza sull'argomento), con gli articoli ristampati in H. HERTER (a cura di), *Thukydides*, Darmstadt 1968; A. G. WOODHEAD, *Thucydides on the Nature of Power*, Cambridge Mass. 1970; A. RENGAKOS, *Form und Wandel des Machtdenkens der Athener bei Thukydides*, «Hermes», Einzelschrift 48 (1984); H. ERBSE, *Die Funktion der Macht in der Geschichtsbetrachtung des Thukydides*, in ID., *Thukydides-Interpretationen*, Berlin - New York 1989, pp. 106-30; KALLET-MARX, *Money* cit.

[236] ERODOTO, 6.46; TUCIDIDE, 1.100.2-101, con ulteriori riferimenti in HORNBLOWER, I, p. 154, e in ARCHIBALD, in *CAH²*, VI cit., p. 452; MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., pp. 570-78.

[237] Un accenno alle pretese avanzate da Chio su Atarneo si trova in ERODOTO, 1.160.3-4 (cfr. anche SENOFONTE, *Elleniche*, 3.2.11); in generale vedi HORNBLOWER, in *CAH²*, VI cit., pp. 80, 94. Sugli stretti legami fra Lesbo e il continente vedi N. SPENCER, *Early Lesbos between East and West: a 'grey area' of Aegean archaeology*, in «Annual of the British School at Athens», XC (1995), pp. 269-306. Altro materiale è esaminato brevemente da G. LABARRE, *Les cités de Lesbos aux epoques hellénistique et impériale*, Lyon 1996, pp. 13-19.

[238] Cfr. P. M. FRASER e G. E. BEAN, *The Rhodian Peraea and Islands*, London 1954, pp. 138 sgg., per il controllo esercitato da Rodi su Sime, Carpato e Calcia anteriormente a questo periodo.

invece tale da generare ripetute dispute con le *poleis* e le potenze continentali[239]

Un secondo processo consistette nell'amalgamazione delle *poleis* mediante sinecismo. Nel v secolo l'esempio piú importante, ma anche il piú complicato da seguire, è rappresentato dalla graduale confluenza delle città della Calcidica nella lega calcidica, un processo il cui passo decisivo, la creazione nel 432 della «città nuova» di Olinto, va considerato sullo sfondo sia della micropolitica della regione calcidica che delle tensioni macropolitiche tra la Macedonia e Atene[240]. Altri sinecismi sorti approfittando della debolezza o delle preoccupazioni ateniesi furono quelli dell'Eubea dopo il 411[241], di Rodi tra il 411 e il 407, di Coo nel 366 e di Ceo tra il 364 e il 357[242], mentre è difficile assimilare a questi casi il tentativo di Mitilene di unire in sinecismo l'isola di Lesbo nel 428[243], o i vari passi intrapresi in direzione della creazione di una Grande Alicarnasso[244]. Atene non fu dunque l'unico stato a rendersi conto che, in politica come in guerra, le aggregazioni piú estese presentavano vantaggi crescenti rispetto alle autonomie circoscritte.

In terzo luogo, non si deve dimenticare che una corrente sotterranea della politica dell'intero periodo fu l'intermittente propensione dei maggiori stati egei a collaborare fra di loro facendo a meno della leadership ateniese, o persino contrastandola. Anche se vi furono scontri[245] e anche se in alcuni momenti critici si verificarono significativi cedimenti[246], il sentimento di solidarietà che aveva trovato realizzazione concreta nel

[239] Testimonianze in SHIPLEY, *A History* cit., pp. 31-37. Si noti anche il probabile controllo esercitato da Samo su Amorgo fino al settimo decennio del v secolo (GOMME, I, p. 356; SHIPLEY, *A History* cit., p. 118).

[240] Testi fondamentali (in particolare TUCIDIDE, 1.58.2) e analisi in MOGGI, *Sinecismi* cit., pp. 173-89. Cfr. inoltre A. B. WEST, *The History of the Chalcidic League*, Madison 1918; LARSEN, *Greek Federal States* cit., pp. 58-78; M. ZAHRNT, *Olynth und die Chalkider*, München 1971; HORNBLOWER, I, pp. 101 sg. (su TUCIDIDE, 1.57-58) e II, pp. 478 sg. (su TUCIDIDE, 5.18.6).

[241] I due centri focali furono Eretria, con la conquista di Stira e di Grynchai (MOGGI, *Sinecismi*, cit., pp. 227-36), e soprattutto Istiea, attiva da questo punto di vista sia prima (Oreo: *ibid.*, pp. 114-20) dell'occupazione ateniese del 446-412 (*IG*, I³, 41; TUCIDIDE, 1.114.3) sia dopo la propria restaurazione (Poseideion, Dio, Ellopia: MOGGI, *Sinecismi* cit., pp. 236-38, 290-92, 351-54).

[242] *Ibid.*, rispettivamente pp. 213-26, 325-33, 333-41. Su Rodi vedi anche GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., pp. 125 sgg. e 189. Su Coo cfr. inoltre S. SHERWIN-WHITE, *Ancient Cos*, Göttingen 1978, pp. 43-73.

[243] TUCIDIDE, 3.2.3, con MOGGI, *Sinecismi* cit., pp. 189-97, e QUINN, *Athens* cit., cap. 3.

[244] Cfr. MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 32, e altre fonti in MOGGI, *Sinecismi* cit., pp. 170-73, 263-71, ma anche HORNBLOWER, *Mausolus* cit., pp. 78-105.

[245] Per esempio la guerra tra Rodi e Bisanzio del 220 (POLIBIO, 4.45-52).

[246] Solo Bisanzio, ad esempio, si uní alla rivolta di Samo del 441-439 (TUCIDIDE, 1.115.5, 1.117.3). Il fatto che nel 413 le isole maggiori abbiano mancato di coalizzarsi contro Atene è degno di nota (QUINN, *Athens* cit., pp. 43 sg.).

546 e poi nel 499 non andò mai interamente perduto nella serie di stati che, da nord a sud, comprendeva Bisanzio, Lesbo, Chio, Efeso, Samo, Mileto, Coo e Rodi. Questa solidarietà riemerse chiaramente nel 478, come pure nell'alleanza monetaria del primo decennio del secolo successivo, nelle confederazioni con Atene del decennio 380-370, nella coalizione antiateniese del 357, e persino nelle azioni comuni del 207-201[247]. Atene fece del proprio meglio per spezzare questo sentimento o per riorganizzarlo intorno a sé, ma alla fine esso si dimostrò piú forte della potenza attica.

## 3. *Conclusione.*

Un confronto di tipo plutarcheo tra «i Lacedemoni e i loro alleati» e «gli Ateniesi e i loro alleati» sarebbe piú fuorviante che utile, poiché contribuirebbe a perpetuare il mito secondo cui la Grecia classica si sarebbe polarizzata politicamente intorno a questi due raggruppamenti. Sotto molti importanti punti di vista le cose non andarono cosí. I due raggruppamenti citati rappresentano piuttosto due esempi, fra molti, delle risposte che i microstati greci, inserendosi, a partire dal tardo VI secolo, nel corso principale della politica del Mediterraneo orientale, cercarono di dare ai problemi posti dalla necessità di creare e mantenere in vita organismi politico-militari di proporzioni molto piú vaste rispetto alle minuscole dimensioni (per lungo tempo dimostratesi adeguate) del distretto o della *polis* tipici. Fu necessario affrontare e risolvere problemi di leadership, di distribuzione delle responsabilità e di gestione delle risorse. Altre regioni trovarono soluzioni diverse, dal κοινόν (dai contorni tuttora nebulosi) della Creta classica alle τετράδες della Tessaglia, dalla συντέλεια della Beozia alla Grande Siracusa di Gelone e di Dionisio I, fino agli stati monarchici del nord quali Tracia e Macedonia. È pur vero che i «sistemi» che ho chiamato egeo-ateniese e peloponnesiaco-spartano sono quelli piú riccamente attestati e che per un secolo e mezzo furono i piú importanti e prosperi dal punto di vista politico e

[247] La cosiddetta ΣΥΝ-alleanza (l'emissione di una moneta comune nel primo decennio del IV secolo da parte di Bisanzio, Cizico, Efeso, Samo, Cnido, Rodi, Iaso e forse Lampsaco) appare una riproposta embrionale della lega ionica, ma la sua interpretazione resta molto incerta. Il resoconto essenziale è G. L. CAWKWELL, *A note on the Heracles coinage alliance of 394 B.C.*, in «Numismatic Chronicle», XVI (1956), pp. 69-75; i lavori successivi sono riepilogati da C. M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, London 1976, pp. 248-49. In epoca molto piú tarda sono attestate altre iniziative comuni: da parte dell'Egitto, di Rodi, Bisanzio, Chio e Mitilene nel 207 (POLIBIO, 11.4.1), e da parte dell'Egitto, di Chio, Mitilene e di Aminandro per l'Etolia nel 206 (LIVIO, 29.12.1).

militare. Eppure, sotto molti aspetti, il loro collasso è piú significativo dei loro successi, poiché esemplifica l'incapacità delle potenze greche tradizionali di sviluppare un sistema di condivisione delle risorse e della sovranità che non fosse egemonico. I rigidi vincoli imposti su quelli che si potevano ritenere i limiti massimi della dimensione del corpo cittadino e dell'estensione geografica dello spazio civico aggravarono questa incapacità, generando risentimenti che, come abbiamo visto, si dimostrarono fatali per entrambi i «sistemi». Appare dunque ironico, ma anche profondamente sintomatico di queste rigidità, il fatto che verso la metà del IV secolo stati come l'Etolia e l'Epiro, totalmente ignorati dai teorici metropolitani e situati geograficamente e politicamente ai margini del mondo ellenico, stessero sviluppando sistemi non egemonici praticabili e dotati di autosufficienza[248]. Fu soprattutto attraverso questa via che dalla storia della Grecia classica si pervenne alla storia ellenistica.

[248] Su questo punto cfr. nota 118.

DAVID ASHERI

# *Lotte per l'egemonia e l'indipendenza nel* V *e* IV *secolo a. C.*

> Noi crediamo – rispetto alla divinità, per ipotesi, e rispetto al genere umano, con certezza – che generalmente sia necessità di natura che comandi il piú forte. Non fummo noi a stabilire questa legge, né i primi a usarla dacché era stabilita. La usiamo perché l'abbiamo ricevuta come già esistente, e la lasceremo ai posteri inquantoché esisterà sempre, consci che anche voi, se aveste la stessa forza, fareste lo stesso[1].

Queste famose parole degli Ateniesi ai Meli durante l'assedio del 416 a. C. esprimono in forma estrema e in stile sofisticheggiante quella che sostanzialmente fu la dottrina prevalente nella retorica e storiografia greche di età classica: in polemica contro gli ingenui della vecchia generazione, che ancora credevano nella giustizia, questa dottrina afferma brutalmente che l'aspirazione a dominare (ἄρχειν) e a sopraffare (πλεονεκτεῖν) gli altri è una spinta naturale (su modello divino) di ogni stato capace di realizzarla. E non solo di ogni città-stato greca: ogni popolo aspira a liberarsi dai propri oppressori, ma appena raggiunta la meta, passa immediatamente e in assoluta continuità alla sopraffazione degli altri: tra guerra d'indipendenza e guerra per l'egemonia non c'è che un passo. Tutti sapevano che Ciro il Grande si era trasformato, nel giro di pochi anni, da liberatore del suo popolo nel dominatore di altri popoli, e che fu amato e ammirato alla pari come liberatore e come dominatore.

È Tucidide che nell'*Archeologia* ci tratteggia le fasi del lungo cammino storico del mondo greco dal frazionamento tribale e regionale, caotico e assurdo, verso l'accentramento egemonico razionale di forze politiche, economiche e militari sempre piú vaste. Ben conscio che in età antichissima vigeva il particolarismo, Tucidide privilegia nella sua rassegna quei rari momenti di unificazione effimera – il sinecismo attico di Teseo, la guerra di Troia – ch'egli valuta come sintomi della spinta naturale verso il superamento del particolarismo, concepito questo come

[1] TUCIDIDE, 5.105.2.

una fase primitiva, sopravvissuta in età storica solo in alcune aree retrograde. Il 'progresso', per Tucidide, consiste appunto nel superamento del particolarismo. Si tratta ovviamente di una interpretazione tendenziosa in chiave 'imperialistica' della storia greca, che Tucidide utilizza nella sua opera, senza tuttavia esprimere un giudizio morale esplicito in materia.

Il timore del predominio dell'altro e la spinta alla sopraffazione dell'altro nascono in Grecia assieme alla tribú e alla *polis*, e ne costituiscono elementi tipici. Secondo una famosa regola erodotea, il nemico piú temuto è il vicino prossimo oltre frontiera. Nel 480 a. C., stando a Erodoto, i Focesi avrebbero preso posizione contro la Persia non per patriottismo ellenico, ma per l'odio e timore dei vicini Tessali, i quali, per necessità o interessi propri, avevano offerto a Serse terra e acqua: se i Tessali avessero abbracciato la causa della resistenza – argomenta lo storico di Alicarnasso – i Focesi avrebbero sicuramente adottato la posizione opposta[2]. Il timore del vicino prossimo è evidentemente un timore tangibile, visibile, sufficiente a giustificare le alleanze con stati piú lontani, il cui pericolo può sembrare, grazie alla lontananza, astratto e meno minaccioso. Le alleanze si fanno normalmente tra eguali, per timore reciproco o di terzi comuni; se si fanno per necessità tra ineguali, il piú debole si trova talvolta costretto a divenire il suddito del piú forte. Un noto esempio di età arcaica è quello di Platea: il timore della limitrofa Tebe indusse i Plateesi a darsi in dedizione a uno stato lontano, Sparta; in seguito al rifiuto e su consiglio di Cleomene, i Plateesi si sarebbero quindi dati alla protezione di Atene, stato anch'esso limitrofo ma meno temuto, nelle circostanze, di Tebe[3]. Il presupposto di aneddoti del genere è che l'alternativa, per una *polis* piccola o media, è una sola: farsi sopraffare o sopraffare. Si ha invero notizia di non poche alleanze bilaterali e persino di 'blocchi' in conflitto nell'età arcaica; ma se le prime testimonianze scevre di anacronismi sulla strumentalizzazione politica delle anfizionie arcaiche non sembrano anteriori al tardo VI secolo, le alleanze e i blocchi si formavano allora *ad hoc*, per sciogliersi subito dopo il raggiungimento del fine comune[4]

La retorica moraleggiante convenzionale metteva in correlazione diretta l'egemonia terrestre con la virtú civica e la talassocrazia con la corruzione; ma Tucidide era convinto che dalle scaramucce di frontiera tra

[2] ERODOTO, 8.30.

[3] *Ibid.*, 6.108.

[4] Su anfizionie, trattati bilaterali e alleanze arcaiche cfr. K. TAUSEND, *Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1992.

stati confinanti non nacque né nascerebbe mai un impero[5]. Egli sapeva che persino la grande lega peloponnesiaca riuscí a conquistare l'egemonia in tutta la Grecia solo quando sviluppò una flotta e si trasformò in talassocrazia. Ancor prima delle guerre persiane solo le flotte «importavano redditi e furono alla base degli imperi»[6] È questa forse l'impressione di uno storico-ammiraglio, suggeritagli da alcuni esempi famosi di città marinare arcaiche, quali Corinto, Calcide, Eretria, Egina, Samo, Mileto. Si suppone spesso che l'ideologia talassocratica sia un elemento tipico del 'programma' democratico-radicale ateniese da Temistocle a Pericle; ma Corinto fu talassocratica e oligarchica, e Tucidide non era un democratico-radicale, né lo era certamente il Vecchio Oligarca, il quale riconosceva francamente i vantaggi delle talassocrazie rispetto agli stati continentali. L'ideale del dominio sul mare divenne piuttosto un *topos* della retorica attica in generale, dai discorsi tucididei di Pericle sino a Isocrate: la talassocrazia permette un livello di libertà di azione e di movimento che il dominio continentale non possiede; la talassocrazia può permettersi il lusso di rinunciare temporaneamente al retroterra e alle risorse agricole, rimanendo aperta al mare per dominare con la flotta, libera di sbarcare nelle terre nemiche dove e quando vuole.

Sono illuminanti le parole di Erodoto sulla reazione di Sparta alla liberazione di Atene dalla tirannide, ottenuta, come si sa, con le armi spartane nel 510 a. C.: «Vedendo che gli Ateniesi si rinforzavano e non erano affatto pronti a sottostare, compresero che se il popolo attico fosse libero, diventerebbe di potenza eguale alla loro, ma se soggiogato da una tirannide, sarebbe debole e pronto a sottomettersi»[7]. Da questa considerazione puramente egemonistica sarebbe emerso il piano spartano della restaurazione della tirannide, non realizzatosi per l'opposizione degli alleati peloponnesiaci. Questa versione può intendersi facilmente in chiave di propaganda democratica ateniese, che al tempo di Erodoto doveva essere piú o meno ufficiale nell'Atene di Pericle. D'altra parte, proprio il delegato di Corinto – città rivale di Atene non meno di Sparta – venne scelto da Erodoto come esponente della *Idealpolitik*, in questo caso al servizio dell'ideologia antitirannica, mentre Sparta è chiamata a rappresentare, in questo contesto particolare, la *Realpolitik* amorale e interessata tipica di ogni imperialismo. Una famiglia infeudata di despoti, quali i Pisistratidi, è preferibile, dal punto di vista spartano, al re-

[5] TUCIDIDE, 1.15.2.
[6] *Ibid.*, 1.15.1.
[7] ERODOTO, 5.91.1.

gime libero di un «demo ingrato»[8]. La dottrina del primato della politica estera emerge distintamente da questo episodio. Erodoto stesso adotta praticamente l'angolo visuale spartano ove sostiene che, in seguito all'espulsione dei tiranni,

> gli Ateniesi si rinforzarono: ed è evidente, non solo in questo caso, che la libertà (ἰσηγορίη) è un possedimento eccellente, dato che gli stessi Ateniesi, quando erano soggetti ai tiranni, non riuscivano mai a prevalere sui loro vicini, ma dopo essersi sbarazzati dei tiranni, divennero di gran lunga i primi. Ciò dimostra che quand'erano soggiogati, sabotavano volontariamente perché al servizio di un despota, mentre da quando divennero liberi, ciascuno era intento a realizzare il proprio scopo[9]

Abbiamo qui un buon esempio di intelligenza storica greca, tendente a rilevare il rapporto diretto tra regime politico ed espansionismo. Quello che generò la ἰσηγορίη nel caso di Atene, generò nel caso di Sparta la εὐνομίη di Licurgo e in Persia il regime austero di Ciro. In questo modo di pensare, divenuto topico, si avverte una chiara consonanza tra il senso comune di Erodoto, il freddo realismo del Vecchio Oligarca, la consapevolezza tucididea del rapporto tra società e forze armate, la riflessività moraleggiante di Senofonte sull'ascesa e decadenza di Sparta e dell'impero persiano, le considerazioni di Eforo sull'egemonia beota e l'analisi socio-politica di Polibio del rapporto tra regime politico e imperialismo romano.

Nel secolo e mezzo che passa tra il conflitto greco-persiano e la battaglia di Mantinea (362 a. C.) il numero delle potenze egemoniche è in aumento: un'unica superpotenza, Sparta, sino al 479 a. C.; un successivo periodo di dualismo, caratterizzato dalla conflittualità di due superpotenze, la lega peloponnesiaca e la lega di Delo, sino alla fine del V secolo; infine, le 'Tre Teste' – Sparta, Atene e Tebe – in capo alle rispettive 'alleanze', in lotta per l'egemonia nel IV secolo. Ai due lati estremi di questo periodo si nota il fenomeno della proliferazione caotica di mini-egemonie regionali, in lotta tutti contro tutti. Non è questo, ovviamente, lo schema ortodosso presupposto dagli storici antichi, i quali semplificavano per motivi di partigianeria o altri, tendendo a mettere al centro un'unica superpotenza, Sparta o Atene, con la breve egemonia tebana in appendice. Ma in Erodoto è chiaramente presente il presupposto di un'unica egemonia dominante, almeno formalmente, durante tutto il periodo del conflitto greco-persiano, mentre la realtà politica e militare del bipolarismo costituisce lo sfondo dell'opera tucididea, e a Teopompo dobbiamo la nozione del *Tricarano*. Nel suo complesso, il se-

[8] *Ibid.*, 5.91.2.
[9] *Ibid.*, 5.78.

colo e mezzo che ci interessa attualmente si presenta come una serie di tentativi unitari-imperialistici, tutti falliti di fronte alla pressione costante del particolarismo, inveterato e insanabile, delle *poleis* greche.

## 1. *«Al comando dei Lacedemoni»*.

L'uso convenzionale della formula di 'conflitto greco-persiano' non deve offuscare il fatto, noto a chiunque, che il conflitto non è tra due 'nazioni', la greca e la persiana, nel senso moderno del termine. I Greci non costituivano, nell'antichità, una 'nazione' Sono un conglomerato di città-stato e di aree tribali, piú o meno indipendenti e in gran parte rivali fra di loro: sono tutti Ἕλληνες in senso culturale, non in senso politico. L'impero persiano, d'altra parte, è un conglomerato plurietnico sottoposto al controllo politico, militare e fiscale della 'etno-classe' medo-persiana. Il conflitto greco-persiano si svolge in una serie di campagne terrestri e navali, tra una limitata e fragile coalizione di una trentina di unità politiche greche – forse il 10 per cento del totale delle unità esistenti nell'alto v secolo nella Grecia centro-meridionale e nell'Egeo occidentale – e l'armata plurietnica persiana. Delle unità greche, solo quelle capaci di contribuire con una flotta presero parte alle battaglie navali (Artemisio e Salamina), mentre alle battaglie terrestri (Termopili e Platea) non parteciparono gli isolani; a Maratona combatterono solo gli Ateniesi e i Plateesi. Tra le piú numerose unità politiche greche che operarono in campo persiano nel 480-479 a. C. basta ricordare le città e flotte ioniche e della Tracia, la Tessaglia, la Beozia, e le popolazioni tribali della Grecia centrale (Mali, Locresi, parte dei Focesi ecc.). Quasi tutto il resto, dalla Creta ad Argo a Siracusa, rimase neutrale, ossia si astenne in attesa dell'esito prima di decidere con quale parte schierarsi; in alcuni casi (per esempio Argo), la 'neutralità' fu effettivamente messa al servizio persiano.

La piú antica interpretazione del conflitto in chiave 'panellenica' – termine moderno, ma preferibile all'anacronistico 'nazionale' –, già accennata da Pindaro e nei *Persiani* di Eschilo, è quella di Erodoto. Nonostante la notoria 'malignità' dell'autore – o, piuttosto, la sua riluttanza ai servilismi di parte – l'interpretazione erodotea è, nelle parti retoriche, sostanzialmente panellenica, e in ciò fa eco alla propaganda circolante ai suoi tempi. Ma proprio grazie alla sua 'malignità' l'opera erodotea ci permette di intravedere, nelle parti narrative, una fenomenologia storica piú profonda benché offuscata dalla propaganda: la supremazia spartana, ammessa ufficialmente da tutti gli alleati ma inces-

PEONIA
ILLIRIA
MACEDONIA
LINCESTIDE
ORESTIDE
ELIMIA
CALCIDICA
Epidamno
Apollonia
Ege
Pella
Metone
Pidna
Drabesco
PANGEO
Neapolis
Abdera
Anfipoli
Eione
Taso
Spartolo
Olinto
Potidea
Mende
Scione
Torone
Lemno
I
ATINTANIA
CAONIA
Molossi
TINFEA
EPIRO
Corcira
Dodona
Tesproti
ATAMANIA
MAGNESIA
Larissa
TESSAGLIA
Fere
Pagase
Farsalo
Sibote
Ambracia
ACAIA
Ikos
Sciato
Peparedo
Sciro
DOLOPIA
Anattorio
Leucade
ACARNANIA
AGREA
MALIDE
Eraclea
TERMOPILE
Oreo
Opunte
LOCRIDE OPUNZIA
EUBEA
Strato
ETOLIA
Delfi
Calcide
Eretria
IV
Itaca
Cefalonia
Calidone
Naupatto
LOCRIDE OZOLIA
FOCIDE
BEOZIA
Tebe
Delio
Platea
Tanagra
Oropo
Enofita
Decelea
Elice
ACAIA
Sicione
Megara
ATTICA
Caristo
Zacinto
Elide
ELIDE
ARCADIA
Fliunte
Corinto
Atene
Pireo
Egina
Andro
Olimpia
Argo
Epidauro
Mantinea
Trezene
Ceo
Tino
Siro
Delo
Citno
Tegea
Tirea
Ermione
PELOPONNESO
ITOME
MESSENIA
Serifo
Paro
Pilo
Sparta
Sfacteria
Sifno
Metone
LACONIA
Giteo
Melo
Citera
Cidonia
CRETA
Gortina
Aoo
Parauei
Aliacmone
Assio
Strimone
Nesto
0
100 km

Figura 1.
Blocchi politici nella Grecia del V secolo a. C.

santemente contestata; la continua rivalità e concorrenza agonistica tra Sparta, Atene e le rispettive alleanze; le minacce di diserzione; le contese per il comando militare supremo; il carattere prevalentemente coercitivo delle alleanze; le preoccupazioni ossessivamente particolaristiche e incredibilmente limitate degli stati alleati; la preferenza istintiva degli stati minori per la neutralità. Fenomeni, questi, che conducono tutti a considerare il conflitto greco-persiano come un capitolo decisivo nella storia delle lotte per l'egemonia e per il superamento del particolarismo politico. Solo lo spirito nazionalistico europeo tardo-ottocentesco fu in grado di vaneggiare l'esistenza di una immaginaria 'unità nazionale' ellenica in guerra patriottica di indipendenza dallo straniero, interpretando tutti i dati erodotei contrari a questa visione come frutti di propaganda posteriore: una tale posizione ipercritica richiederebbe la riscrittura in chiave revisionistica radicale di tutta la storia greca dal tardo VI secolo sino al 479 a. C.[10]

Il pericolo dell'espansionismo persiano è messo bene in rilievo nelle *Storie* di Erodoto, e l'esistenza di un'autentica ideologia espansionistica achemenide è fuor di dubbio. Che l'intento di Serse nel 480 fosse la trasformazione della Grecia in una satrapia o regno vassallo basta a dimostrarlo quello che effettivamente fu realizzato dai Persiani nelle regioni settentrionali conquistate: la satrapia 'Skudra' in Tracia, il regno vassallo della Macedonia, il progetto analogo in Tessaglia. I contatti diplomatici con alcuni stati greci, e principalmente con Atene, intrapresi da Serse e Mardonio confermano questa valutazione del piano persiano. Il rischio di trovarsi inghiottiti dall'imperialismo achemenide fu insomma un pericolo reale, non immaginario o frutto di propaganda. Ci si domanda a questo punto, però, se il pericolo fosse eguale per tutti. Pericolo politico, beninteso, non culturale: nell'impero plurietnico achemenide l'identità culturale dei singoli popoli non era generalmente in pericolo, e per quanto riguarda i Greci, basti ricordare che la Ionia rimase culturalmente greca, anche se 'levantinizzata', durante tutto il periodo del dominio persiano. Politicamente il problema è piú complesso. Per gli stati piccoli la scelta non era, nell'alto V secolo, tra 'libertà' e 'servitú', ma tra 'servitú' a una superpotenza piuttosto che a un'altra, da un lato, e dall'altro la difficile 'neutralità' che, come vide acutamente Erodoto, equivaleva spesso allo schieramento con la parte del piú forte. Sottomissione a Sparta o alla Persia: tanto può valere l'una o l'altra, a

[10] Cfr. J. WOLSKI, *Les Grecs et les Ioniens au temps des guerres médiques*, in «Eos», LVIII (1969-1970), pp. 33-49. Sulla presunta 'lega ellenica' contro la Persia cfr. A. TRONSON, *The Hellenic League of 480 B.C. – Fact or ideological fiction?*, in «Acta Classica», XXXIV (1991), pp. 93-110.

seconda delle condizioni concrete. Il fatto che gli Spartani sono greci e i Persiani barbari ebbe grande importanza nella retorica di propaganda, ma mai, o quasi mai, nella prassi politica. Non vi è ragione di dubitare che per alcuni stati greci – quelli che nel 480-479 medizzarono di propria volontà – l'egemonia persiana pareva preferibile a quella spartana. La minaccia persiana fu un vero pericolo solo per le città che in Grecia detenevano o ambivano l'egemonia, innanzitutto Sparta e Atene, le quali vedevano ambedue le proprie mire e alleanze minate dalla comparsa di una terza forza concorrente. Si comprende quindi facilmente perché proprio Sparta e Atene si fecero promotrici della resistenza alla Persia e riuscirono a 'costringere' – è il termine erodoteo e poi della retorica attica – un certo numero di stati piccoli e medi a 'lottare per la libertà', vale a dire, in concreto, a preferire l'egemonia spartana a quella persiana e a servire nella coalizione militare capitanata da Sparta piuttosto che nell'esercito plurietnico persiano. Non appena la minaccia persiana parve svanita, e nel campo rimasero di fronte le due alleanze greche, la rivalità tra di esse esplose senza freni.

Ἡγεμονίη è il termine usuale erodoteo per il comando militare supremo dei Greci contro Serse: un comando *ad hoc*, come quello di Agamennone a Troia. Συμμαχία è, d'altra parte, un termine che finí nel bagaglio semantico di propaganda ad uso degli stati egemonici tradizionali, ai quali fu sempre comodo presentare la propria supremazia come un prodotto del consenso degli 'alleati' a 'seguire' l'egemone ovunque esso decidesse di 'condurli' e ad avere 'gli stessi amici e gli stessi nemici' Dall'egemone ci si aspettava che si impegnasse a rispettare l''autonomia' degli 'alleati' Nei decreti e trattati del v secolo questa terminologia è impiegata allo scopo di offuscare la nuda realtà dell'impero, l'ἀρχή, che non ha bisogno di assensi o di autolimitazioni[11]. Durante il conflitto greco-persiano è Sparta che detiene la ἡγεμονίη contro Serse, grazie al fatto che essa è lo stato preminente militarmente in Grecia sin dalla seconda metà del VI secolo a. C.: Creso e Aristagora si rivolgono innanzitutto a Sparta proprio per questa ragione. Nessuno ha formalmente eletto come 'egemoni' i due re di Sparta: il loro comando supremo è riconosciuto perché esiste nella realtà delle cose. La ἡγεμονίη militare è ovviamente il presupposto necessario dell'egemonia politica. La conquista sistematica di gran parte del Peloponneso tra il tardo VII secolo e

[11] Per queste e altre formule cfr. T. PISTORIUS, *Hegemoniestreben und Autonomiesicherung in der griechischen Vertragspolitik klassischer und hellenistischer Zeit*, Frankfurt am Main - Bern - New York 1985; W. SCHULLER, *Die Stadt als Tyrann. Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen*, Konstanz 1978.

la metà del VI aveva assicurato la preminenza spartana anche in campo politico. Atene è una seconda 'superpotenza', formalmente subordinata alla prima: Aristagora, cacciato da Sparta, si rivolge ad Atene «inquantoché questa era la città piú potente delle rimanenti»[12]. Ma tutta la narrazione erodotea del conflitto greco-persiano nel 480-479 a. C. tende a dimostrare che l'iniziativa strategica fu quasi sempre in mano alla seconda superpotenza. Nelle campagne navali il comando formale è di Euribiade, quello effettivo è di Temistocle. Atene rimane formalmente la seconda, riconosciuta come tale dagli stessi Spartani[13] e sulla Colonna Serpentina a Delfi. In realtà, diceva secoli dopo Elio Aristide, fu Atene a detenere la «vera egemonia», l'egemonia sugli egemoni, il comando del comandante dei comandanti, in grado quindi di permettersi il lusso di rinunziare all'egemonia 'nominale' come un gesto di generoso patriottismo ellenico[14] Questa è ovviamente la versione autoglorificatrice ateniese. D'altra parte, la tesi che Atene condusse le guerre persiane non per la libertà dei Greci, ma per servire ai propri interessi egemonici, si fece strada nel corso del V secolo, sia tra i suoi nemici, sia tra i demagoghi ateniesi stessi[15]. Al tempo di Erodoto, in campo ostile si negava o minimizzava l'apporto ateniese alle guerre persiane. Lo storico di Alicarnasso distingueva fra gli stati greci 'costretti' a collaborare coll'invasore e quelli 'non costretti', che scelsero il medismo di propria volontà e collaborarono coi Persiani, talvolta con entusiasmo. Egli non escludeva affatto la possibilità che il Gran Re riuscisse ad acuire la disunione greca con l'oro o con promesse allettanti, allo scopo di eliminare la belligeranza di almeno una delle superpotenze. Nel famoso elogio di Atene[16] - spiacevole alle orecchie di molti Greci - il messaggio che sostanzialmente lo storico vuole trasmettere al suo pubblico è che gli Ateniesi sono degni della massima lode inquantoché, preferendo rimanere in Grecia anziché emigrare in massa in Occidente[17], e rifiutando le proposte di Serse, essi salvarono di fatto l'Ellade. Gli Spartani, se abbandonati dagli Ateniesi e dai loro stessi alleati, si sarebbero trovati costretti a scegliere tra la 'bella morte' (come alle Termopili) e la sottomissione ai Persiani. Atene viene cioè encomiata per non aver tradito

[12] ERODOTO, 5.97.1.

[13] *Ibid.*, 9.28.1; cfr. 7.157.1, con l'apparato critico.

[14] ELIO ARISTIDE, 1.148-49.

[15] Cfr. le parole di Ermocrate siracusano e di Eufemo ateniese in TUCIDIDE, 6.76.4 e 6.83.2 rispettivamente.

[16] ERODOTO, 7.139.

[17] *Ibid.*, 8.62.

gli alleati di propria volontà. Ma pochi capitoli dopo l'encomio si viene a comprendere il retroscena di tutta la politica ateniese. La salvezza dell'Ellade, ci dice Erodoto, fu dovuta alla guerra con Egina, che costrinse Atene a diventare una città marinara[18]. La minaccia concreta del vicino prossimo provvide cioè a Temistocle un argomento demagogico, col quale convincere gli Ateniesi a utilizzare l'imprevisto reddito minerario del Laurio per costruire una flotta che fosse in grado eventualmente di servire anche contro il nemico ancora lontano e invisibile. Atene osservò cioè la 'regola' generale erodotea sulle rivalità tra stati confinanti: fu insomma un conflitto talassocratico regionale a forgiare le armi della resistenza ai Persiani; e siccome Egina aveva offerto terra e acqua al Gran Re (verso il 492/491 a. C.), Atene, secondo la stessa 'regola', *dovette* scegliere il campo avverso. Navigare divenne *necessario* per gli Ateniesi allo scopo di vincere Egina, e vincere Egina divenne *necessario* prima di adoperare la flotta contro i Persiani. In questa visione deterministica della causalità storica sono ben poche le scelte che rimangono a disposizione dell'umano libero arbitrio.

Stando a Erodoto, la coalizione formatasi all'Istmo nell'inverno del 481/480 a. C. non sarebbe riuscita a ottenere l'adesione di due stati importanti a causa delle contese sulla ἡγεμονίη. Argo esigeva la metà del comando supremo, e quando Sparta le offrí un terzo, si sarebbe offesa della 'prepotenza' (πλεονεξία) e avrebbe dichiarato di preferire la supremazia persiana[19] Gelone siracusano avrebbe richiesto all'inizio dei negoziati di essere nominato «stratego e ἡγεμών degli Elleni»; in un secondo momento, si sarebbe contentato del solo comando terrestre o di quello navale; infine, di fronte all'opposizione sia di Sparta che di Atene, sarebbe rimasto neutrale, limitandosi a spiare lo svolgimento degli avvenimenti da lontano, sempre pronto a schierarsi col vincitore[20]. Sono versioni tendenziose, certamente: una sarebbe quella argiva locale, l'altra apparentemente rispecchia la topica retorica attica dell'età di Erodoto. Ma l'importanza del comando supremo nelle contese e nei negoziati tra gli stati greci alla vigilia dell'invasione, nonché il comportamento di Argo e di Gelone, concordano alla perfezione con quello che ci narra Erodoto sugli sviluppi successivi. La minaccia da parte di singoli o gruppi di alleati di passare al campo persiano è un motivo ricorrente negli ultimi tre libri delle *Storie*. Nessuno vuole sacrificarsi per gli

[18] *Ibid.*, 7.144.2. Cfr. J. WOLSKI, *Hérodote et la construction de la flotte athénienne par Thémistocle*, in «Storia della storiografia», VII (1985), pp. 113-22.

[19] ERODOTO, 7.148-52.

[20] *Ibid.*, 7.157-63.

altri, ciascuno esige di essere difeso da chi è interessato o impegnato seriamente alla resistenza all'invasore. I Tessali minacciano di accordarsi coi Persiani nel caso che la coalizione alleata non spedisca i rinforzi sufficienti. I Peloponnesiaci minacciano di dissolvere la flotta nel caso che il comando navale venga rimesso agli Ateniesi. Gli Ateniesi erodotei rinunziano sempre per motivi patriottici: la lotta per la ἡγεμονίη, approva lo storico, è infatti una 'lotta fratricida', una στάσις ἔμφυλος, come se Sparta e Atene fossero due fazioni politiche rivali in uno stato ellenico unitario, e giudica favorevolmente il comportamento ateniese; aggiunge però, molto acutamente, che la rinunzia ateniese fu mantenuta «fintantoché [gli Ateniesi] ebbero bisogno di loro», ossia degli Spartani e dei loro alleati: appena il pericolo persiano parve allontanato, «tolsero l'egemonia agli Spartani»[21].

Il perno principale della strategia ateniese nel 480 è, ovviamente, la difesa dell'Attica. Il primo fronte è quindi la linea Termopili-Artemisio, il secondo in Beozia (mai realizzato) e il terzo nello stretto di Salamina. Sul terzo fronte concordano con gli Ateniesi anche i Megaresi e gli Egineti, per ovvi motivi topografici. La strategia peloponnesiaca, da parte sua, si disinteressa generalmente di tutto ciò che avviene a nord dell'Istmo: l'unico fronte di resistenza è dunque l'Istmo, alla cui fortificazione gli Spartani e alleati peloponnesiaci si dedicano con entusiasmo dopo la caduta delle Termopili. Quanto limitata e ottusa fosse questa visione è inutile dire, ma ha in comune con la strategia ateniese la preoccupazione campanilistica per la difesa della propria contrada a spese di altri. Da questo contrasto di vedute e di sentimenti nascono gli antagonismi anche personali, i dibattiti sulla tattica, i sospetti, le invidie, le accuse di doppiezza e di attendismo, gli intrighi, le minacce e gli stratagemmi, che nutrono l'intera narrativa erodotea delle campagne di Artemisio e Salamina. Tra Salamina e Platea, il conflitto greco-persiano assume nuove forme, ma le tensioni all'interno della coalizione greca sono sostanzialmente le stesse. A livello diplomatico, Serse e Mardonio cercano di allettare gli Ateniesi con la promessa di riavere la loro terra e di ottenerne anche altra a scelta, ciò che equivale alla proposta di una egemonia ateniese formalmente 'autonoma' in Grecia, in realtà vassalla e protetta dal Gran Re. Gli Spartani terrorizzati inviano immediatamente un'ambasceria ad Atene per influire in senso contrario. Erodoto lascia capire che esistevano buone ragioni di sospettare un eventuale voltafaccia ateniese. Ippia aveva sperato, nel 490 a. C., di ottenere l'ege-

[21] *Ibid.*, 8.3.1. Per una recente analisi di questo passo cfr. J. WICKERSHAM, *Hegemony and Greek Historians*, Lanham 1994, *Appendix on Herodotus 8.3.2* (pp. 25-30).

monia in Grecia con le armi persiane; né mancavano ad Atene elementi medizzanti anche nel 480/479. In campo navale, Temistocle continua dopo Salamina a strumentalizzare la flotta alleata – sempre al comando nominale di Euribiade – per gettare le fondamenta della nascente lega marinara ateniese, e riesce ad annettere all'alleanza una serie di comunità isolane refrattarie che, volenti o nolenti, divennero i primi membri tributari della futura lega di Delo, istituita ufficialmente solo nel 478 a. C. Sparta, per ingenuità di stampo arcaico o per il disinteresse proprio e dei suoi alleati, si lasciò derubare dell'egemonia marittima dalla sua scaltra e spregiudicata rivale un anno prima di vedersela 'togliere' apertamente. A Platea, gli Ateniesi danno un'ultima prova di disciplina; ma dopo Micale, il dibattito sulla sorte degli Ioni preannunzia il divorzio definitivo delle due alleanze greche. I Peloponnesiaci propongono l'evacuazione della Ionia e il trapianto in massa della popolazione nella Grecia metropolitana – piano fantasioso, realizzato solo nel nostro secolo col trattato di Losanna del 1923. Gli Ateniesi si oppongono recisamente a questo piano, risentiti per l'intrusione di estranei negli affari delle loro 'colonie'. Il movente della proposta peloponnesiaca è chiaro: togliere agli Ateniesi la base piú importante di qualsiasi talassocrazia nell'Egeo. Ma quando Samo, Chio e Lesbo aderirono all'alleanza, la vittoria ateniese nella disputa dovette risultare evidente a chiunque: le tre isole divennero gli stati fondatori, autonomi e privilegiati, della nascente lega di Delo.

Come si è accennato sopra, l'ideale panellenico della lotta per la libertà è un *topos* dominante nelle sezioni retoriche e nei dialoghi didattici degli ultimi tre libri delle *Storie* di Erodoto; la disunione, gli antagonismi, la concorrenza, le spinte egemonistiche costituiscono un *Leitmotiv* della narrativa dei fatti. Finzione e realtà si alternano a riscontro continuo, quasi a evidenziare il profondo divario che le separa. Piú mali colpirono l'Ellade nelle tre ultime generazioni – sentenzia lo storico – di quanti l'afflissero durante le venti generazioni precedenti: mali provocati in parte dai Persiani e in parte dai 'corifei' greci in lotta per l'impero[22]. Il danno causato dal barbaro viene esplicitamente equiparato a quello causato dalle superpotenze greche.

[22] ERODOTO, 6.98.2. Cfr. P. A. STADTER, *Herodotus and the Athenian 'arche'*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, XXII, 3 (1992), pp. 781-809.

## 2. *La logica del bipolarismo.*

Nel 1988 ebbe luogo a Cadenabbia un congresso internazionale sul tema «Rivalità egemonica: Atene e Sparta, gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica». Parteciparono storici antichisti e politologi europei e americani. Si parlò del bipolarismo tucidideo, di equilibrio e scontro di blocchi, di terze forze. Gli Atti, presentati al congresso un anno prima del crollo del muro di Berlino, uscirono in stampa due anni dopo di esso[23] La tematica non ha tuttavia perduto nulla della sua attualità: di questa, del resto, gli storici europei, dal Ranke al Gomme, erano sempre stati consapevoli; ma i parallelismi hanno i loro limiti, e la tendenza ad applicare meccanicamente le dottrine politologiche moderne alle condizioni della Grecia classica ha i suoi rischi. Il bipolarismo quale stato iniziale del conflitto peloponnesiaco è il presupposto ovvio di Tucidide, il quale cercò anche di rintracciarne la genesi e delineare i successivi mutamenti nei rapporti di forza; ma si ha l'impressione che nel corso del v secolo, e particolarmente durante la guerra peloponnesiaca, la coppia originale generasse, come conseguenza del conflitto stesso e non come piano premeditato, una serie di 'terze forze' rivali – Corinto, Tebe, Corcira, Siracusa ecc. – e che la guerra peloponnesiaca finisse per 'decostruire' il mondo greco tradizionale, frantumandone la struttura interstatale bipolare e dando origine a una situazione di multipolarismo, prefigurante quella sfrenatamente caotica che si verificherà dopo la battaglia di Mantinea nel 362 a. C. Forse è un'impressione superficiale; ma è certamente illusorio immaginare, per il v secolo, una situazione di dualismo o bipolarismo allo stato puro. Gli affari di Corinto, Corcira ed Epidamno, di Corinto, Atene e Potidea, di Tebe e Platea e molti altri bastano a concretizzare la presenza attiva di terze forze, capaci eventualmente di trascinare le superpotenze in un conflitto 'mondiale' (ossia, di tutta la οἰκουμένη, come diceva Tucidide).

Tucidide continua la storia delle lotte egemoniche greche interrotta da Erodoto. L'assedio di Sesto, la ricostruzione delle mura di Atene, la fortificazione del Pireo, l'assunzione dell'egemonia in Ionia sono i primi passi aperti verso la costituzione della lega di Delo. Sparta si oppone: avrebbe voluto contenere Atene all'interno della propria alleanza egemonica, ossia conservare il vecchio sistema 'monopolare', almeno nell'apparenza. Atene, da parte sua, continua per il momento a 'rico-

[23] R. N. LEBOW e B. S. STRAUSS (a cura di), *Hegemonic Rivalry. From Thucydides to the Nuclear Age*, Boulder - San Francisco - Oxford 1991.

noscere' la supremazia spartana, e per un certo tempo anche caldeggia l'idea della coesistenza pacifica delle due superpotenze. Cimone, il rappresentante piú in vista di questa politica, paragonava l'Ellade a un cocchio tirato da due cavalli: guai se il cocchio rimanesse 'zoppo' e Atene orba della sua compagna di giogo[24].

L'egemonia ateniese dovette insomma affermarsi clandestinamente; e poiché le due parti non volevano ancora una rottura aperta, celavano i loro piani dietro formule diplomatiche piú o meno vaghe e ipocrite[25] Gli Ateniesi accettarono l'invito degli Ioni a 'condurli' nella loro politica antipersiana aggressiva; ma per Tucidide si trattava di un mero pretesto: il vero scopo di Atene era di servire ai propri interessi[26] Le cosiddette 'direttive' dello statuto della lega di Delo – flotta alleata, tributo, cassa comune, ellenotami ecc. – sono gli strumenti della presa del potere[27]. Non sorprende il fatto che durante i primissimi anni della lega molti alleati accettassero volentieri l'egemonia ateniese. Gli isolani e gli Ioni erano da tempo assuefatti a un certo grado di autonomia limitata, in quanto sudditi di una potenza maggiore (la Lidia, la Persia): perché non provare Atene? Si capisce lo spirito di rassegnazione, pressoché fatalistico, degli stati greci minori durante tutto il periodo delle lotte egemoniche: essi riconoscono perfettamente che, nel mondo bipolare in cui vivevano, la loro indipendenza non includerà mai la 'libertà sovrana' di sopraffare gli altri, riservata alle sole superpotenze[28]. Si capisce anche la tendenza degli alleati a lasciare l'iniziativa agli Ateniesi, a condizione di essere lasciati in pace nei limiti tollerabili della loro autonomia. Agli occhi di Tucidide, gli alleati si fecero in tal modo complici dell'ascesa egemonica ateniese e della cosiddetta 'trasformazione' dell'alleanza in 'impero'[29]; 'alleanza' per modo di dire, ripetiamo, perché in realtà l'elemento coercitivo fu presente sin dall'inizio: lo dimostrano le annessioni coatte subito dopo Salamina, le ribellioni e le repressioni, a cominciare da Caristo e Nasso. Nessuno degli alleati vedeva la situazione generale: si ribella chi si considera danneggiato, in nome delle norme violate. Da

[24] IONE DI CHIO, *FGrHist*, 392 F 14. Sull'origine di questa metafora cfr. M. SORDI, *Atene e Sparta dalle guerre persiane al 462/1 a. C.*, in «Aevum», L ( 1976 ), pp. 25-41.

[25] Cfr. P. A. STADTER, *The form and content of Thucydides' Pentekontaetia (1.98-117)*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXXIV (1993), pp. 35-72.

[26] TUCIDIDE, 1.95.2, 1.96.1. Cfr. N. D. ROBERTSON, *The true nature of the Delian League, 478-461 B.C.*, in «American Journal of Ancient History», V (1980), pp. 64-96, 110-33.

[27] Cfr. A. FRENCH, *The guidelines of the Delian Alliance*, in «Antichthon», XXII (1988), pp. 12-25.

[28] Per un'utile definizione del concetto di *sovereignal freedom* cfr. O. PATTERSON, *Freedom*, I. *Freedom in the Making of Western Culture*, London 1991, specialmente pp. 3-4.

[29] TUCIDIDE, 1.99.

parte di Atene, indorare la pillola con l'uso ufficiale di una terminologia rispettosa è già qualcosa: 'alleati', non 'sudditi'; 'contributi', non 'tasse', ecc. Ove queste esigenze rimanevano inappagate, si creava la sensazione tra gli alleati-sudditi di essere stati ingannati e sfruttati per servire agli interessi egoistici della città sovrana. Gli Ateniesi, «che da principio erano gli egemoni di alleati autonomi e le decisioni venivano prese in comune, raggiunsero il loro scopo per mezzo della guerra e della manipolazione degli affari»[30]. La pillola dovette assai presto essere inghiottita amara, e con la cosiddetta 'pace di Callia' con la Persia (circa 449 a. C.) cadde persino la ragion d'essere originale della lega. Nel 432, gli Ateniesi avrebbero dichiarato a Sparta che

> noi l'ἀρχή non l'abbiamo presa con la violenza: ma poiché voi Spartani non volevate continuare la guerra contro quello che rimaneva delle forze barbare, gli alleati vennero da noi e ci chiesero di costituirci ἡγεμόνας. Per questo stesso fatto fummo costretti a estendere l'impero sino al suo stato attuale, principalmente per il timore, ma anche per l'onore, e infine per il profitto[31].

Nello stesso senso si sarebbero espressi quattro anni piú tardi i Mitilenei ribelli:

> Ci fu alleanza fra noi e gli Ateniesi solo da quando voi Spartani cessaste da parte vostra la guerra contro i Persiani, mentre costoro [gli Ateniesi] la continuavano per porla a termine. Non divenimmo gli alleati degli Ateniesi per l'assoggettamento di altri Greci, ma gli alleati dei Greci per la liberazione dai Persiani[32].

Lo 'scopo' dell'alleanza, insomma, è cambiato, per cui gli impegni originari non vincolano piú; e poiché le alleanze sono garantite unicamente dai timori reciproci[33], e non da timori unilaterali, l'alleanza non esiste piú. Nella realtà delle cose, la συμμαχία divenne un'ἀρχή, ma il timore tra la città sovrana e i sudditi asserviti rimase reciproco sino alla dissoluzione definitiva dell'impero.

La pace con la Persia impose come conseguenza logica una nuova 'ragion d'essere', ossia una nuova dottrina giustificazionistica dell'impero. I discorsi tucididei di Pericle, polemici e apologetici, attestano palesemente l'atmosfera di critica, sia da parte nemica che dell'opposizione interna, alla teoria e alla prassi dell'imperialismo ateniese. Pericle vanta il fatto che Atene, città superiore alle altre nella cultura e nel regime politico, domina su gran parte di altri Greci: ne ha il diritto, ma anche

[30] *Ibid.*, 1.97.1.

[31] *Ibid.*, 1.75.2-3; gli scolî *ad loc.*: «il timore del barbaro e degli alleati malcontenti».

[32] *Ibid.*, 3.10.2-3.

[33] *Ibid.*, 3.11.2.

il dovere, ed è conscia dell'onere che grava su chi possiede doti e capacità di massimo livello. Non mancano tuttavia nei discorsi di Pericle le espressioni di insicurezza e di cattiva coscienza. L'impero è strumento di guerra, e allo stesso tempo è un fine a se stesso. Atene ha bisogno dell'impero per vincere il nemico, ma anche per mantenere quel tenore di vita democratica che è il suo vanto maggiore. La guerra per l'impero è quindi una guerra per la libertà di Atene: inclusa la libertà di sopraffare gli altri, dato che l'alternativa sarebbe la soggezione al dominio degli altri. «L'impero che voi tenete è come una tirannide: prenderla è ingiusto, ma lasciarla è pericoloso»[34]. Il governo del forte sui deboli è ingiusto, ma è legge della natura: cosí fan tutti, anche coloro che, per ostilità verso Atene, sono pronti a usare l'argomento dell'ingiustizia.

La nuova dottrina periclea era condivisa dalla massa degli Ateniesi: facevano eccezione solo gli oligarchi estremi, pronti a dissolvere la flotta, l'impero e il regime democratico, e a sottoporre la patria all'egemonia spartana. Pericle, tuttavia, metteva in guardia dai pericoli dell'avventurismo espansionistico: quello del tipo bene illustrato nel 415 a. C. dal progetto demenziale di Alcibiade di conquistare la Sicilia, per servirsene come base di attacco contro Cartagine e di conquista sistematica di tutto il Mediterraneo occidentale, per poi accerchiare il Peloponneso e realizzare, come ultima mira, l'egemonia in tutta la Grecità[35]. Ma su come governare l'impero esistente le divergenze tra gli statisti ateniesi erano piú nello stile che nella sostanza. La rivolta di Taso fu domata da Cimone, quella di Samo da Pericle e quella di Mitilene da Cleone: all'apparenza e nello stile non vi sono statisti piú diversi l'uno dall'altro; nella prassi imperialistica politica e militare operano tutti nello stesso modo e allo stesso scopo.

La logica bipolare non ammette il 'neutralismo', né di singoli stati né tantomeno di un blocco di stati, un 'Terzo Mondo' organizzato[36]. Nel v secolo quasi tutte le città-stato, monarchie e aree tribali si trovarono costrette, o prima o poi, ad allinearsi con una delle due superpotenze. I pochi che tentavano di 'mettersi da parte', 'togliersi dalla mischia', o 'stare tranquilli' - vale a dire, rimanere neutrali - erano generalmente accusati di fare il gioco del nemico, o di dar prova di vile indifferenza in un conflitto che è anche morale e ideologico. Questa logica bipolare

[34] *Ibid.*, 2.63.2.

[35] *Ibid.*, 6.15.1, 6.90.2-3.

[36] Per la nozione del 'Terzo Mondo' nella Grecia antica cfr. H.-J. GEHRKE, *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt*, München 1986. Sulla 'neutralità': G. NENCI, *La neutralità nella Grecia antica*, in «Il Veltro», XXII (1978), pp. 495-506; R. A. BAUSLAUGH, *The Concept of Neutrality in Classical Greece*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1991.

trova la sua espressione estrema e cinicamente brutale nel 'dialogo melio'[37] Melo, per tradizione colonia di Sparta, non è accusata di secessione: è accusata di essere rimasta neutrale durante il conflitto peloponnesiaco. Nel dialogo predomina l'idea della necessità: necessità degli Ateniesi di assoggettare Melo, necessità dei Meli di accettare l'assoggettamento. Siamo alla fase terminale nello sviluppo dell'ideologia imperialistica ateniese, spoglia ormai di qualsiasi speranza o messaggio missionario. Tutto si riduce alla nuda necessità e al nudo diritto del piú forte. Una lettura spassionata del dialogo può creare l'impressione che, tutto sommato, gli Ateniesi 'hanno ragione', nel senso che essi hanno presentato ai Meli una proposta ragionevole, e che sono i Meli che hanno sbagliato rifiutandola. I Meli vogliono praticamente suicidarsi: sono degli estremisti cocciuti, i fanatici di un idealismo integralista e irreale, mentre proprio gli Ateniesi sono i 'moderati', che conoscono le regole del gioco nel mondo bipolare delle lotte egemoniche che non è di loro invenzione. Ma «tutto nasce e tutto deperisce», sentenziava banalmente Tucidide per bocca di Pericle: nel 'dialogo melio' gli Ateniesi dichiarano di non sgomentarsi di fronte all'eventualità della fine del loro impero, anzi si consolano considerando che anche l'impero rivale è, dopo tutto, un 'collega', un membro dello stesso club esclusivo degli imperialisti, il quale non potrà dimostrarsi implacabile verso l'impero vinto: implacabili saranno piuttosto i sudditi ribelli, qualora avessero il sopravvento[38]. Poco piú di un decennio dopo l'affare di Melo toccò ad Atene scoprire la follia della sua illusoria sicurezza imperiale, realizzare cioè l'irrealtà, a lunga scadenza, di qualsiasi *Realpolitik*. Nessuno dormí ad Atene la notte dopo l'arrivo della notizia dello sfacelo a Egospotami, racconta il continuatore di Tucidide, Senofonte: tutti temevano che fosse arrivato il momento della resa dei conti, di pagare cioè il fio delle sofferenze dei Meli, degli Istiei e di tanti altri[39] Saranno i Corinzi, i Tebani e molti stati minori a volere la distruzione di Atene; sarà la compagna del vecchio cocchio bipolare a difenderla a viso aperto, memore dei suoi benefici verso l'Ellade nel momento della sua massima prova[40]

[37] Cfr. L. CANFORA, *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Bari 1992; C. ORWIN, *The Humanity of Thucydides*, Princeton 1994, pp. 97-117.

[38] TUCIDIDE, 5.91.1.

[39] SENOFONTE, *Elleniche*, 2.2.10-14.

[40] *Ibid.*, 2.2.19.

## 3. *Il «Tricarano»*.

Senofonte dovette affrontare il doppio problema dell'ascesa e del crollo, ambedue inaspettati e subitanei, delle egemonie spartana e tebana: situazione ideale per rimuginare le solite riflessioni moraleggianti sulla ruota della Fortuna. Nel 405 a. C. Lisandro entra al Pireo: si sperava che quel giorno fosse l'inizio di un'era di libertà per le città suddite dell'impero crollato. Fu invece l'inizio di un nuovo imperialismo, brutale e insopportabile quanto il precedente, che nel giro di un decennio si trovò in guerra aperta contro una coalizione di 'alleati' insorti. Il dominio spartano, mai riconosciuto volontariamente se non da esigue fazioni oligarchiche antiateniesi, si tradusse subito in una fitta rete di armosti, guarnigioni e decarchie, e in una continua catena di atti violenti, esecuzioni, espulsioni, confische di beni, restaurazioni forzate di esuli. Lo stato che tradizionalmente simboleggiava la stabilità, il conservatorismo, il rispetto della proprietà e delle classi benestanti, si presenta in questo periodo come il massimo fattore di sovversivismo, di illegalità e di corruzione[41]. Senofonte rimpiange la bella età del bipolarismo, garante di stabilità e della 'pace comune' Col crollo definitivo del sistema egemonico egli non vede altro che caos e incertezza. Senofonte non capí, o non volle capire, il nuovo senso della storia greca. La *polis* egemone è ormai un'idea del passato. Il presente è un fermento di 'decolonizzazione' endemica. Emerge il Terzo Mondo: aree arretrate economicamente o periferiche rispetto al centro politico tradizionale – l'Arcadia, la Beozia, la Tessaglia, la Focide, infine la Macedonia – salgono sulla scena e lanciano la sfida ai vecchi imperialismi.

Mai ebbero gli Ateniesi, nel periodo dell'egemonia spartana, un momento piú comodo per controbattere le accuse rivolte al loro imperialismo del secolo passato. Alla lista convenzionale degli orrori ateniesi divenne sempre piú facile contrapporre una lista, non meno convenzionale, di orrori spartani: «Essi osano parlarci di processi privati e pubblici che ebbero luogo da noi! Ma essi hanno messo a morte senza processo, in tre mesi, piú gente di quanti la nostra città ebbe a processare durante tutto il periodo del nostro impero!»[42].

[41] Sull'egemonia spartana cfr. ora D. M. LEWIS, *Sparta as victor*, in *CAH*$^2$, VI (1994), pp. 24-44. Sull'opposizione interna all'imperialismo spartano e i limiti psicologici del medesimo cfr. A. ANDREWS, *Spartan imperialism?*, in P. D. A. GARNSEY e C. R. WHITTAKER (a cura di), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, pp. 91-102.

[42] ISOCRATE, 12.113.

Mai il divario tra propaganda e prassi politica fu piú manifesto che sotto il giogo spartano. Dal 412 a. C. Sparta si era alleata alla Persia per sopraffare la sua rivale greca col sussidio achemenide, e si era impegnata a riconoscere l'Asia quale patrimonio legittimo del Gran Re, incluse le città greche, alle quali mai gli Achemenidi avevano formalmente rinunciato. Ma quando Artaserse fu in grado di richiederne il possesso effettivo, Agesilao, novello Agamennone, salpò da Aulide per cercare di mantenere in piedi l'egemonia spartana nell'area costiera greca, e di ricreare artificialmente lo spirito panellenico della lotta dell'Europa contro l'Asia; ma si trovò coinvolto in una guerra balorda di attrizione, dalla quale fu richiamato solo quando scoppiò in Grecia la guerra di Corinto. Nel parallelogramma delle forze creatosi col trattato del 412, il mantenimento dell'equilibrio nelle lotte egemoniche greche dipendeva oramai dalla Persia, una potenza che per conseguenza piú conveniva ai Greci corteggiare che osteggiare. Il Gran Re divenne di fatto il massimo arbitro dei destini egemonici greci, e fu praticamente riconosciuto come tale con la 'pace del Re' (386 a. C.): grande vittoria diplomatica spartana, in forza della quale l'egemonia che un secolo innanzi aveva condotto la guerra contro Serse e Mardonio per la 'libertà dei Greci' si trasformò in cane-poliziotto di Artaserse, sempre in guardia contro ogni movimento unitario, sinecistico o federale, in nome della cosiddetta 'autonomia e libertà' delle città greche. Questa formula stereotipata era oramai destinata a una lunga carriera, prima all'ombra del Gran Re, poi dei re macedoni, e successivamente dei diadochi, dei monarchi ellenistici e dei consoli romani. Nella realtà interstatale del 386 a. C., 'autonomia e libertà' equivaleva alla cristallizzazione del frazionamento politico[43] È facile immaginare la disillusione morale dei tradizionali ammiratori di Sparta e dei valori che questa città aveva rappresentato nel passato. Senofonte si convinse che alle radici della depravazione spartana fosse l'abbandono dell'avita ἀγωγή licurgea, ed Eforo, forse riprendendo un'idea del suo maestro Isocrate, fece sua la teoria che l'egemonia spartana si fosse mantenuta per secoli grazie alle leggi di Licurgo, sino alla battaglia di Leuttra[44].

[43] Sulla 'pace del Re' cfr. ora R. URBAN, *Der Königsfrieden von 387/6 v. Chr Vorgeschichte, Zustandekommen, Ergebnis und politische Umsetzung*, Stuttgart 1991; R. SEAGER, *The King's Peace and the Second Athenian Confederation*, in *CAH²*, VI (1994), pp. 156-86. Per il concetto di 'autonomia' nella teoria e nella prassi dell'età classica cfr. M. OSTWALD, *Autonomia: Its Genesis and Early History*, «American Classical Studies», a cura di D. Samuel, n. 11, 1982; A. B. BOSWORTH, *Autonomia: the use and abuse of political terminology*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», X (1992), pp. 131-36; M. H. HANSEN, *The 'autonomous City-State': ancient fact or modern fiction*, in M. H. HANSEN e K. RAAFLAUB (a cura di), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1995, pp. 21-43.

[44] EFORO, *FGrHist*, 70 F 118. Sulla durata delle egemonie nella storiografia e retorica greche

Al riparo della 'pace del Re', l'imperialismo spartano giunse al culmine di aggressività tra il 386 e il 378 a. C. Quando Isocrate pubblicò il *Panegirico* (380 a. C.), gli esempi di patente aggressione spartana erano noti a chiunque: il diecismo di Mantinea, il rimpatrio degli esuli a Fliunte, l'occupazione della Cadmea a Tebe, l'assedio di Olinto e lo scioglimento della lega calcidese. Fu particolarmente l'occupazione della Cadmea a gettare l'egemonia spartana nel massimo discredito, al punto che persino il laconizzante Senofonte vide nella disfatta di Leuttra il castigo divino per questo misfatto. Ma l'apogeo dell'impero spartano coincide con l'inizio del suo declino. L'anno fatale è il 378/377 a. C., nel corso del quale alzano il capo con rinnovata energia due forze egemoniche rivali. Con la fondazione della nuova lega ateniese e il colpo di stato democratico a Tebe emerge il mostro dalle 'Tre Teste', che mise a sconquasso tutta l'Ellade per circa un ventennio. Atene aveva aspirato, sin dall'inizio del IV secolo, alla rovina dell'impero spartano nell'Egeo e alla restaurazione del proprio, sul modello della lega di Delo[45] Un decennio dopo Egospotami, una grossa flotta in gran parte fenicia, equipaggiata in parte da Greci, sovvenzionata dai Persiani e al comando combinato dell'ateniese Conone e del satrapo Farnabazo, sconfiggeva nelle acque di Cnido la flotta lacedemone e alleata (394 a. C.). Dopodiché, Conone e Farnabazo solcavano l'Egeo proclamando 'autonomia e libertà' alle città pronte ad accoglierli: il risultato fu che non poche città cacciarono gli armosti e guarnigioni spartane, nella speranza di vivere sotto una nuova egida, ma senza tributi né guarnigioni. La talassocrazia spartana rimase scossa dalla disfatta di Cnido, mentre Atene vi vedeva la rinascita della propria. Nel 386 Atene si associò alla 'pace del Re', e quando sei anni dopo decise di estendere a tutti i Greci e barbari nonsudditi del Gran Re l'invito a partecipare a una nuova lega marinara, dovette conformarsi al nuovo linguaggio, dichiarando che lo scopo era ora «che i Lacedemoni permettano agli Elleni di vivere in quiete, autonomi e liberi, e nel possesso sicuro dei loro territori»[46]. Chi, insomma,

cfr. G. SCHEPENS, *L'apogée de l'«archè» spartiate comme époque historique dans l'historiographie grecque du début du IV^e siècle av. J.-C.*, in «Ancient Society», XXIV (1994), pp. 169-203; DEMOSTENE, *Terza Filippica*, a cura di L. Canfora, Palermo 1992, pp. 35-36. Sull'imperialismo ateniese del V secolo nella storiografia e retorica del IV cfr. E. BIANCO, *Atene «come il sole». L'imperialismo ateniese del V secolo nella storia e oratoria politica attica*, Torino 1994.

[45] Cfr. S. PERLMAN, *Athenian democracy and the revival of imperialistic expansion at the beginning of the fourth century B.C.*, in «Classical Philology», LXIII (1968), pp. 257-67.

[46] *SIG*³, 147, ll. 9-12. Sul decreto di Aristotele cfr. J. CARGILL, *The Second Athenian League. Empire or Free Alliance?* Berkeley - Los Angeles - London 1981, pp. 14-47. Sulla seconda lega ateniese cfr. ora SEAGER, *The King's Peace* cit.; M. DREHER, *Hegemon und Symmachoi. Untersuchungen zum zweiten athenischen Seebund*, Berlin - New York 1995.

P E O N I A
Lago di Ocrida
LINCESTIDE
Assio
Bisalti
Strimone
Edoni
Nesto
Abd
Neapolis
Anfipoli
Taso
Galepso
Aretusa
Apollonia
Stagira
Acanto
CALCIDICA
Dio
Olinto
Meciberna
Potidea
Mende
Torone
Miri
Apollonia
Illiri
Ege
Pella
MACEDONIA
Terme
Aloro
Berea
ORESTIDE
Metone
Pidna
Aoo
Paravei
ATINTANIA
Caoni
EPIRO
Molossi
Aliacmone
Dio
ELIMIA
TINFEA
PERREBIA
Gonno
Fenice
Girtone
MAGNESIA
Corcira
Passarone
Tesproti
Tricca
Larissa
Dodona
TESSAGLIA
Crannone
ATAMANIA
Scotussa
Fere
Pagase
Ikos
Sciato
Farsalo
Ambracia
Cassopia
DOLOPIA
Alo
Pepareto
ACAIA
Eniani
Argo
Anfilochi
MALIDE
Echino
Oreo
Sciro
AGREA
Eraclea
Nicea
Leucade
Alisia
Agrinion
TERMOPILI
LOCRIDE
EUBEA
Opunte
ACARNANIA
Strato
Elatea
ETOLIA
FOCIDE
Anfissa
Termo
Calcide
Delfi
Itaca
Naupatto
LOCRIDE
Cheronea
Aliarto
Eretria
Cefalonia
Calidone
Lebadia
BEOZIA
Oropo
Same
Leuttra
Tebe
Tanagra
Pale
Pronni
Patrasso
Egio
Dime
Platea
Crani
ACAIA
Pellene
Sicione
Megara
Eleusi
Caristo
Atene
Cillene
Clitore
Pireo
Zacinto
Elide
ELIDE
Corinto
Salamina
Fliunte
Andro
Orcomeno
Olimpia
ARCADIA
Argo
Egina
Erea
Epidauro
Ceo
Mantinea
Calauria
Trezene
Sir
Tegea
Lepreo
Citno
Ermione
Megalopoli
Tirea
Ciparissia
MESSENIA
Itome
Serifo
Sparta
LACONIA
Sifno
Pilo
Corone
Metone
Asine
Giteo
Melo
Citera
0
100 km

Figura 2.

Blocchi politici nella Grecia del IV secolo a. C.

non fosse soddisfatto del modo in cui Sparta eseguiva gli 'ideali' della 'pace del Re', passi al campo ateniese, che li eseguirà meglio. Atene si impegna a rispettare il regime politico dei nuovi alleati, a non imporre tributi, governatori e guarnigioni, persino a evacuare i possedimenti fondiari ateniesi situati nel territorio dei futuri alleati e a vietare l'acquisto di nuovi. Si impegna cioè a fare tutto l'opposto di quello che aveva fatto nel v secolo e di quello che stava facendo attualmente Sparta. Il decreto di Aristotele, messo in mostra presso la statua di Zeus Eleuterio – la divinità tutelare della 'libertà dei Greci' dal barbaro – attesta lo sforzo propagandistico e la destrezza linguistica degli Ateniesi, sia per dissociarsi dagli 'errori' della lega di Delo e fugare i timori degli alleati potenziali, sia per aggirare la clausola obbligatoria della 'autonomia e libertà'

Il neocolonialismo è ravvisabile innanzitutto dal suo *Newspeak*. Ma i contemporanei piú intelligenti non si lasciarono ingarbugliare. Teopompo capiva benissimo che il nuovo tributo fu chiamato σύνταξις perché il vecchio termine φόρος era discreditato e inammissibile[47] Solo alcuni storici moderni si sono lasciati ammaliare dalla nuova terminologia. La nuova lega fu sostanzialmente un 'secondo impero': piú modesto e di piú breve durata, ma un impero, di cui il primo nucleo fu creato dagli ammiragli ateniesi Cabria e Timoteo con la forza o minaccia di forza, ed ebbe il suo colpo di grazia dalla ribellione generale degli alleati (la guerra sociale del 357-355 a. C.), in seguito alla quale Atene fu costretta a riconoscere sul serio l''autonomia e libertà' dei maggiori alleati, atto inevitabile di decolonizzazione politica e militare, che indebolí notevolmente la resistenza ateniese di fronte alle nuove forze egemoniche rivali – Tebe, Mausolo, Filippo il Macedone.

Tebe fu l'ultima città-stato ad associarsi al club degli imperialisti, inaugurando un decennio circa (371-362 a. C.) di tripolarità egemonistica. È l'ultimo tentativo fallito di erigere un'egemonia con a capo una *polis*. Tebe dovette cominciare dal nulla. Nel 378 non dominava neanche in Beozia, mancava cioè di quella sovranità regionale incontrastata che Atene e Sparta avevano sempre esercitato nei rispettivi territori. Né Tebe mai riuscí, e forse mai aspirò, ad annettere la Beozia come propria χώρα, ma solo a restaurare e controllare la vecchia lega beota. Tebe dovette far fronte a un'alleanza di due egemonie intimorite, le cui infra-

[47] TEOPOMPO, *FGrHist*, 115 F 98. Negli anni della guerra sociale anche Isocrate si era convinto che il dominio del mare è una tirannide: cfr. J. DAVIDSON, *Isocrates against imperialism: an analysis of the 'De Pace'*, in «Historia», XXXIX (1990), pp. 20-36.

strutture erano tuttavia stabilizzate da tempo: una terrestre, che Tebe sconfisse a Leuttra senza però estinguerne le aspirazioni egemoniche, e una navale, in piena rinascita ed espansione. Tebe riuscí per un decennio a sostituirsi all'egemonia di Sparta nel Peloponneso e nella Grecia del Nord, ma non ebbe i mezzi né il tempo materiale per sostituirsi alla rinnovata talassocrazia ateniese. Atene e Sparta si affrettarono a riconoscere reciprocamente i rispettivi diritti egemonici, guardando ambedue con orrore la comparsa del terzo intruso, e preferendo alle incertezze di un multipolarismo tumultuario il ripristino dello stabile sistema bipolare del v secolo. Forse anche Tebe, sostituendosi a Sparta, avrebbe preferito un bipolarismo Tebe-Atene[48].

Un'egemonia nuova e priva di infrastrutture, in lotta contro imperi rivali costituiti, aveva bisogno urgente di un potente alleato. Nel 367 Pelopida era a Susa per rammentare al Gran Re i servigi tebani a Serse nel 480/479, quando Sparta era a capo della coalizione antipersiana, e per sostituirsi a Sparta nell'ambito ruolo di agente del Gran Re in Grecia. In campo diplomatico, la Tebe di Epaminonda e di Pelopida si dimostrò insomma bene aggiornata e adusa alle regole del gioco: ragion di stato, primato della politica estera, propaganda consciamente ipocrita e sfacciata. In campo strategico, a parte le innovazioni di tattica oplitica, la nuova egemonia si rivelò invece alquanto timida e antiquata. Il cosiddetto 'piano' strategico di Epaminonda nel Peloponneso avrebbe preconizzato un aggregato logistico di guarnigioni, armosti e città rifondate o sinecizzate come basi dell'accerchiamento della Laconia; ma per tenere in piedi un tale complesso fu necessario il sussidio militare continuo dalla Beozia, sotto forma di periodiche campagne armate contro la fiaccata, ma non stroncata, potenza spartana[49] Epaminonda, tuttavia, fece in tempo a capire quello che Tucidide aveva capito piú di mezzo secolo innanzi: che gli imperi si fondano sul dominio del mare. Ma alla Beozia mancavano la flotta, i porti, gli arsenali, gli equipaggi, il 'demo nautico', un sistema trierarchico, gli alleati navali, la tradizione, l'energia, lo slancio marinaro, elementi che avevano contrassegnato l'ascesa di Atene nell'età di Temistocle e di Pericle. Secondo Eforo, «i Beoti sono per natura ben conformati per l'egemonia, ma poiché non ebbero mai ἀγωγή

[48] Sull'egemonia tebana cfr. J. BUCKLER, *The Theban Hegemony 371-362 B.C.*, Cambridge Mass. London 1980; H. BEISTER, *Hegemoniales Denken in Theben*, in *Boiotika. Vorträge vom 5. internationalen Böotien-Kolloquium* (Monaco, 13-17 giugno 1986), München 1989, pp. 131-53. Sulla lega beota durante l'egemonia tebana cfr. R. J. BUCK, *Boiotia and the Boiotian League 432-371 B.C.*, Edmonton 1994.

[49] Cfr. J. WISEMAN, *Epaminondas and the Theban invasions*, in «Klio», LI (1969), pp. 177-99.

e παιδεία, né i loro capi se ne erano curati, se anche mai ebbero buona fortuna, vi durarono poco»[50].

La geografia, insomma, non basta: alla Beozia dei tre mari mancava l'ἀγωγή di tipo spartano e la παιδεία di tipo ateniese. Non aveva quindi il diritto, nel modo di vedere di Eforo, di intrudersi nel circolo delle potenze egemoniche. Ma poiché il Gran Re aveva bisogno di una flotta amica nell'Egeo, sia per isolare il satrapo ribelle Ariobarzane sia per controbilanciare la talassocrazia ateniese, l'incoraggiamento (e, presumibilmente, anche il finanziamento) persiano non mancò. Finalmente, a circa quindici anni dalla presa del potere a Tebe e sette anni dopo Leuttra, Epaminonda si decise a proporre la costruzione di cento triere. Per un momento parve che la Beozia lanciasse una seria sfida alla talassocrazia ateniese; ma dopo il 363, la flotta di Epaminonda non salpò piú. Il tentativo navale beota fu indubbiamente un fallimento clamoroso, ma occupa tuttavia un posto nella storia delle trasformazioni antiche di potenze terrestri in talassocrazie, dall'Atene di Temistocle alla Roma della prima guerra punica.

La lotta arruffata delle 'Tre Teste' si era già spossata quando venne messo in circolazione il *Tricarano* di Teopompo (o di Anassimene di Lampsaco, secondo Pausania). L'autore doveva aver compreso quello che il suo contemporaneo piú anziano Senofonte aveva capito anni prima: che la lotta delle 'Tre Teste' aveva causato un danno irreparabile alla causa delle *poleis* greche, creando un pericoloso vuoto politico nel quale riuscí facilmente a intromettersi Filippo il Macedone. Con Tebe, la carriera egemonistica della città-stato greca si esaurisce. La *polis* continuerà anche in futuro a godere di quel grado di autonomia limitata che nel passato le veniva promesso o concesso dalle superpotenze. D'ora innanzi, persino le 'Tre Teste' dovranno contentarsi al massimo di autonomia limitata e tollerata, anche se le aspirazioni nostalgiche continueranno a rigurgitare, invano, sotto il giogo della quarta e della quinta monarchia universale.

Nessuna potenza egemonica antica, greca o barbara, *polis* o monarchia, aspirò o pervenne all'unificazione 'nazionale' dell'Ellade nel senso moderno del termine. La Macedonia di Filippo non giocò il ruolo del

[50] EFORO, *FGrHist*, 70 F 115. Su Eforo e l'egemonia tebana cfr. WICKERSHAM, *Hegemony* cit., pp. 125-50; sulla politica navale di Epaminonda cfr. F. CARRATA THOMES, *Egemonia beotica e potenza marittima nella politica di Epaminonda*, Torino 1952; P. ROESCH, *Un décret inédit de la Ligue Thébaine et la flotte d'Epaminondas*, in «Revue des Etudes Grecques», XCVII (1984), pp. 45-60; J. M. FOSSEY, *Une base navale d'Epaminondas*, in *Actes du 2ᵉ Congrès international sur la Béotie antique 1979* = *Papers in Boiotian Topography and History*, Amsterdam 1990, pp. 185-99; J. ROY, *Thebes in the 360s*, in *CAH*², VI (1994), pp. 187-208.

Piemonte o della Prussia nella formazione di uno stato unitario. La comunità di sangue, di lingua, di culti e di costumi, invocata da Erodoto in un passo famoso[51], rimase una vacua formula retorica. Il panellenismo degli statisti da Pericle ad Agesilao, e degli oratori da Lisia a Isocrate, fu uno strumento di propaganda al servizio delle superpotenze: mai si tradusse nella realtà politica per la costituzione di uno stato unito.

[51] ERODOTO, 8.144.2.

TONIO HÖLSCHER

# *Immagini dell'identità greca*

Nel momento di svolta dall'arte greca arcaica a quella classica uno dei piú arditi pittori vascolari ateniesi dipinse uno stuolo di Menadi che si pone in fortissimo contrasto con tutto quanto di solito colleghiamo all'idea di «classico»: sotto l'effetto di Dioniso, il loro dio, il quale se ne sta tranquillo in maniera inquietante, e infiammate dal trillo acuto e stridulo di un flauto suonato da un lussurioso Satiro, esse ballano in preda a un'estasi selvaggia, facendo turbinare le gambe sotto stoffe trasparenti, con le braccia allargate in sfrenate roteazioni, la testa gettata di lato o all'indietro, i capelli sciolti e in disordine, dimentiche di sé fino alla *trance* (fig. 1)[1]. Simili Menadi deliranti ed esaltate non sono una rarità per quest'epoca[2]. Nello stesso periodo, i loro partner maschili, i Satiri, compaiono nel pieno della loro vitalità, per esempio mentre sorseggiano il vino da una coppa reggendosi solo sulle mani, oppure mentre tengono in equilibrio sul pene il recipiente sacro nel quale un compagno versa del vino, e tutti comunque godendosi con studiata abilità il proprio corpo (fig. 2)[3]. Queste scene sono evidentemente proiezioni di uno stato psichico diffuso nella società ateniese di allora. Quali esperienze concrete vi stanno dietro?

È impossibile non guardare queste immagini sullo sfondo delle coeve guerre contro i Persiani: le persone che producevano, acquistavano e usavano i vasi erano infatti le stesse che videro avvicinarsi questo inconcepibile nemico, che evacuarono la propria città, che combatterono le fatidiche battaglie e che fecero ritorno da vincitori ad Atene, la cui distruzione andò al di là di qualsiasi precedente esperienza e immaginazione. La datazione di questi vasi da parte degli specialisti, «attorno al 490-480 a. C.», è quanto mai insignificante. Decisivo sarebbe piuttosto sapere se queste scene di sfrenatezza furono dipinte immediata-

[1] *ARV*² 189, 73; J. D. BEAZLEY, *A hydria by the Kleophrades Painter*, in «Antike Kunst», I (1958), pp. 6 sgg.

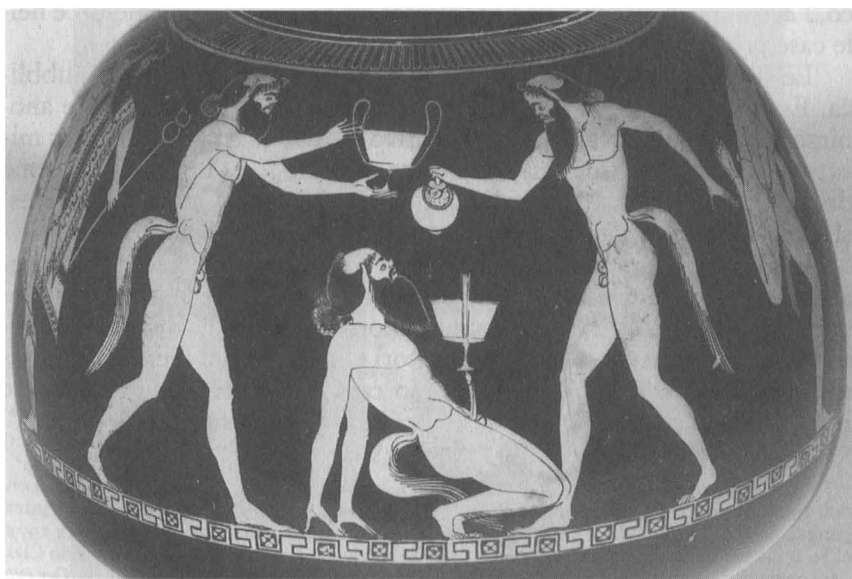
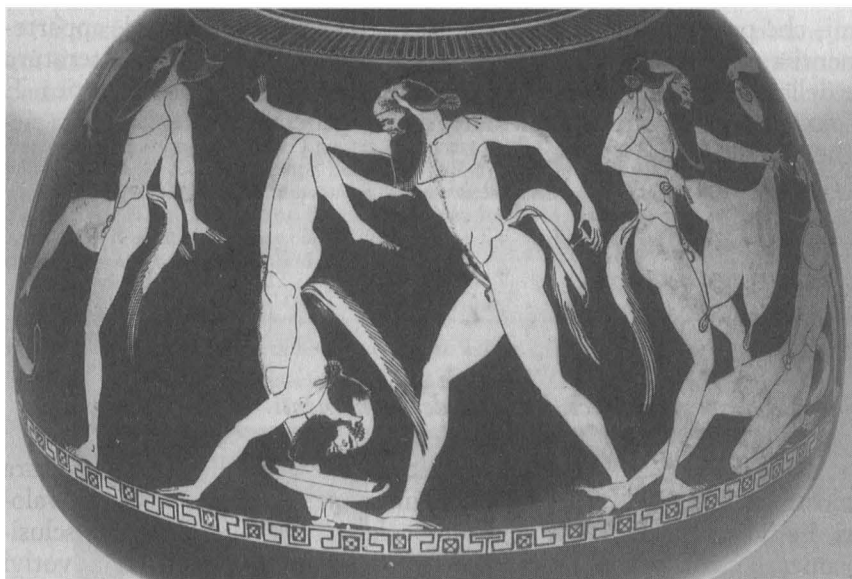
[2] A. SCHÖNE, *Der Thiasos*, Göteborg 1987, pp. 145-60.

[3] *ARV*² 446, 262; D. BUITRON-OLIVER, *Douris*, Mainz 1995, pp. 68-69, 78 n. 84.

mente prima o invece dopo le battaglie di Maratona (490), Salamina (480) e Platea (479): se nella frenesia in vista del pericolo, oppure nell'ebbrezza della vittoria.

Tale domanda ci porta al problema dei valori e delle esperienze fondamentali dei Greci nelle grandi epoche dell'età arcaica e classica. Se interroghiamo in particolare le opere delle arti figurative a proposito di tali esperienze e di tali valori, dobbiamo premettere che in questo modo non cogliamo «le» concezioni «dei» Greci, bensí solo concezioni parziali di determinati gruppi in determinati settori della cultura. Non esiste una «mentalità» monolitica: i discorsi e le concezioni culturali dipendono dalle occasioni in cui essi entrano in funzione. Della guerra si parlava in maniera diversa a seconda che si fosse a un simposio, nell'*agora* o a teatro; alla morte si reagiva in maniera differente quando la salma veniva composta a casa o durante i funerali pubblici di stato; vari e diversi tra loro erano i temi che, tratti dai miti del remoto passato, divenivano attuali in una festa religiosa, in un dibattito politico, durante le nozze o un banchetto privato. Gli studiosi parlano di differenze fra «generi»: in realtà le differenze sono quelle che intercorrono fra le situazioni sociali in cui tali generi svolgevano un loro ruolo.

Figura 1.
Menadi in estasi con Satiro e Dioniso. Idria attica, da Vulci (c. 480 a. C.).

Figura 2.
Satiri festeggianti. *Psykter* attico, da Cerveteri (c. 480 a. C.).

Le opere d'arte figurativa dell'epoca arcaica e classica avevano la loro funzione entro contesti definiti. Era per tali contesti che venivano scelti i temi delle immagini. Questi venivano integrati da molti altri temi, che potevano in parte essere in contraddizione con essi, appartenenti a contesti culturali diversi, per esempio ai generi della letteratura e della musica, o ai riti e alle pratiche della religione e della politica. È solo nell'interazione di questi fattori eterogenei che si costituisce la ricchezza delle culture storiche e dei loro valori.

## I.
## ETÀ ARCAICA.

### 1. *Gli spazi pubblici: le norme dei monumenti.*

Nell'epoca arcaica del VII e VI secolo le opere della grande scultura mostrano un mondo concentrato su un numero ristretto di temi e valori. Le immagini di grande formato svolgevano le loro funzioni esclusivamente negli spazi pubblici: le statue di culto nei templi, i doni votivi nei santuari, le raffigurazioni dei defunti sulle tombe. Il centro politico, l'*agora*, normalmente non era ancora un luogo per monumenti, e nelle case private non si avevano ancora grandi opere d'arte.

Le statue e i rilievi rivendicavano la loro validità nella sfera pubblica. Essi si rivolgevano, spesso tramite iscrizioni, a un osservatore anonimo, e quindi collettivo: per tale motivo dovevano corrispondere in misura particolare ad aspettative e norme collettive. Tali norme, le norme dei potenziali osservatori, erano influenzate dai ceti superiori, gli stessi a cui appartenevano i committenti delle opere.

Le forme piú importanti con cui i ceti superiori si presentavano negli spazi pubblici erano i tipi figurativi rigorosamente stabiliti del giovane nudo (kouros) e della fanciulla (kore) (figg. 3-4). Nei grandi santuari, essi rappresentavano gli adoratori e le adoratrici ideali della divinità, e di solito erano anonimi (solo raramente erano definiti come immagini dei dedicanti); sulle tombe, essi rappresentavano i defunti[4].

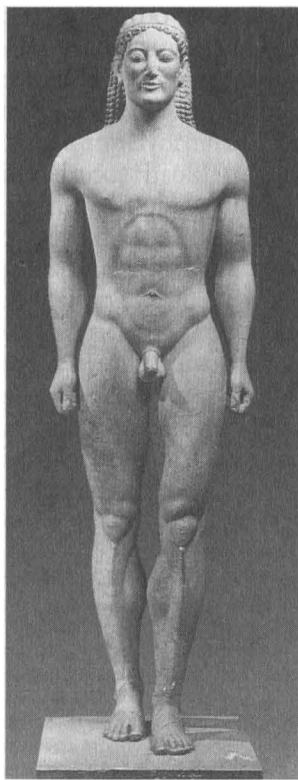
[4] Cataloghi di opere: G. M. A. RICHTER, *Kouroi*, London - New York 1970[3]; ID., *Korai*, London 1968; per le stele funerarie: ID., *The Archaic Gravestones of Attica*, London 1961. Per l'interpretazione cfr. L. SCHNEIDER, *Zur sozialen Bedeutung der archaischen Korenstatuen*, Hamburg 1975; A. M. D'ONOFRIO, *Korai e kouroi funerari attici*, in «Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico. Sezione di Archeologia e Storia Antica», IV (1982), pp. 135 sgg.; D. STEUERNAGEL, *Der gute*

Rare, per contro, erano le altre forme con ambizioni rappresentative: uomini stanti in mantello, uomini e donne su sedie e troni, uomini distesi secondo l'uso del simposio, e ad Atene perfino cavalieri.

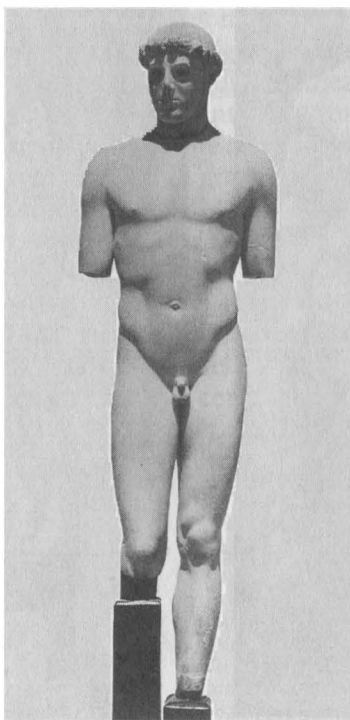
È sorprendente che di regola non siano dignitosi uomini e donne in età da capofamiglia ad essere raffigurati, bensí giovani e ragazze: non padri e madri, bensí figli e figlie. Era una società che puntava sulla gio-

*Staatsbürger. Zur Interpretation des Kuros*, in «Hephaistos», X (1991), pp. 35 sgg.; H. KYRIELEIS, *Samos X. Der Große Kuros von Samos*, Bonn 1996, pp. 87-120. Sul motivo della morte precoce, H. LOHMANN, *Das Motiv der mors immatura in der griechischen Grabkunst*, in H. FRONING, T. HÖLSCHER e H. MIELSCH (a cura di), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, Mainz 1992, pp. 103 sgg.; J.-P. VERNANT, *La belle mort et le cadavre outragé*, in G. GNOLI e J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 45-76.

Figura 3. Statua funeraria di Kroisos (530-520 a. C.).

Figura 4. Statua votiva di una kore (fine del VI secolo a. C.).

ventú e sul futuro. I giovani maschi erano la massima gioia degli dèi durante le feste cittadine nei santuari: per tale motivo le loro statue erano il dono votivo piú bello (fig. 5). Ed essi erano il sostegno e la speranza della comunità: se la morte faceva irruzione anzitempo, mettendo in pericolo la perpetuazione della stirpe (γένος) e della famiglia (οἶκος), tale perdita poteva essere compensata mediante un'immagine che preservasse il ricordo. Tramite le statue si celebravano le piú belle qualità di un'immagine collettiva dell'uomo: dei maschi si esaltava il corpo nudo bello e prestante, con torace largo, cosce muscolose e articolazioni flessibili; delle ragazze, gli ornamenti e la ricchezza delle vesti, le forme del corpo piene di fascino, l'attitudine aggraziata; e di tutti, gli splendidi capelli fluenti e il radioso sorriso.

La nudità delle statue greche ha ricevuto sempre nuove interpreta-

Figura 5.
Statua votiva, cosiddetto efebo di Crizio (490-480 a. C.).

zioni nel corso della sua lunga ricezione nella storia artistica e culturale europea[5]. Grazie a Winckelmann e all'idealismo tedesco, il concetto della nudità «ideale» (o «eroica») è stato sviluppato ed elaborato fino a diventare un concetto carico di presupposti, che però, anche nella ricerca odierna, cela anziché svelare il significato originario del fenomeno. La nudità greca non è un tema dell'estetica normativa, bensí dell'antropologia culturale: essa non concerne solo opere d'arte, bensí, in maniera molto piú basilare, il rapporto dei Greci con il corpo[6].

Il significato del corpo nudo nella cultura greca ha le sue radici in antiche tradizioni preistoriche. In seguito esso venne civilizzato e sublimato, ma ancora a lungo conservò un carattere primordiale e selvaggio. Ciò appare con evidenza ancora nel IV secolo, grazie a due episodi significativi. Il primo ci trasporta nell'inaudita circostanza del primo attacco contro Sparta da parte di un esercito straniero (sotto Epaminonda)[7]: in quell'occasione lo spartano Isida, che si trovava sulla soglia dall'adolescenza all'età adulta, si scagliò nella mischia completamente nudo, con il corpo unto di olio come un atleta, brandendo lancia e spada; egli provocò un bagno di sangue e venne poi celebrato come un grande eroe. L'immagine corrispondente a questa è ambientata nell'accampamento del re spartano Agesilao, al cospetto di un esercito persiano di gran lunga superiore dal punto di vista numerico[8]: per rafforzare il coraggio dei propri soldati, il comandante fece sfilare nudi alcuni prigionieri nemici, in modo da dimostrare, mediante il pallore dei loro corpi, che costoro non si erano mai sottoposti alle fatiche dell'allenamento in una palestra greca. Il corpo maschile era il potenziale piú forte e al contempo il simbolo piú alto della superiorità ellenica.

Antichi rituali ci fanno individuare qui la presenza di una radice antropologica della cultura greca[9] A differenza che a Roma, l'iniziazione dei giovani adolescenti nella cerchia degli adulti non veniva celebrata soltanto con un cambiamento degli abiti, da quelli infantili a quelli da uomini: anche il rito dello svestirsi (ἐκδύεσθαι) era in tale contesto un atto decisivo, grazie al quale il corpo adolescente veniva esibito dimo-

[5] Sulla ricezione della nudità greca nella cultura europea successiva, N. HIMMELMANN, *Ideale Nacktheit*, Opladen 1985.

[6] Sull'interpretazione della nudità greca, N. HIMMELMANN, *Ideale Nacktheit in der griechischen Kunst*, Berlin 1990, con la recensione di T. HÖLSCHER, in «Gnomon», LXV (1993), pp. 519 sgg.; L. BONFANTE, *Nudity as a costume in classical art*, in «American Journal of Archaeology», XCIII (1989), pp. 543 sgg. D'importanza fondamentale è J.-P. VERNANT, *Dim Body, Dazzling Body*, in M. FEHER (a cura di), *Fragments for a History of the Human Body*, I, New York 1989, pp. 18 sgg.

[7] PLUTARCO, *Vita di Agesilao*, 34.6-8. Ringrazio R. Förtsch per avermi indicato questo passo.

[8] SENOFONTE, *Agesilao*, 1.28.

[9] P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir*, Paris 1981, pp. 151-75 [trad. it. Roma 1988].

strativamente agli sguardi[10]. Anche in altri rituali dell'adolescenza il corpo nudo era al contempo tema e simbolo. Evidentemente qui sopravvivevano pratiche primitive per le quali dei paralleli ci vengono offerti dall'etnologia; e quando poi in Grecia la nudità divenne un'usanza fissa degli agoni atletici, ciò rappresentò un'integrazione di tali tradizioni primitive nelle istituzioni della nuova civiltà urbana. In maniera analoga, anche il secondo significato del corpo bello, quello omoerotico, aveva le sue radici in antiche usanze mediante le quali ragazzi e giovani venivano introdotti nel mondo degli adulti da un amante piú anziano, al quale costoro erano legati da uno stretto vincolo personale[11].

L'alto significato del corpo nudo nella cultura e nell'arte greca si rivela dunque essere uno sviluppo degli antichi ideali di un'epoca precedente, quando le associazioni maschili svolgevano un ruolo sociale centrale. Tramite l'atletica, questo ideale fisico si arricchí degli alti valori etici ed estetici dei ceti greci superiori. Il corpo venne sublimato, diventando un distintivo sociale, un oggetto della venerazione collettiva, un simbolo della propria cultura.

Oltre a ciò, il ruolo centrale del corpo e della sua prestanza ebbe conseguenze piú generali per la cultura greca, conseguenze cui possiamo qui accennare solo brevemente. Le prestazioni culturali dei Greci rimasero sempre a uno stadio relativamente basso dal punto di vista dei mezzi tecnici impiegati e del grado di organizzazione economica: raramente esse si spinsero oltre i limiti di quanto poteva essere compiuto da singoli individui o da piccoli gruppi tramite la presenza diretta e le capacità personali. E anche piú in generale, le società delle *poleis* greche funzionarono per lungo tempo nei modi e nelle forme dell'interazione diretta, «fisica»: ciò vale ad esempio nella conduzione della guerra, dove il combattimento corpo a corpo, con lancia e spada, aveva la priorità rispetto a quello a distanza, con arco e frecce; e lo stesso vale anche nella politica, dove il dibattito *face to face* costituiva la base dell'ordinamento statale. Era una cultura dell'«agire diretto».

I kouroi nudi, e cosí anche le korai vestite, sono in parte un'espressione consapevole, in parte un simbolo inconscio di questa cultura greca arcaica. Con l'aiuto dei metodi storico-artistici la ricerca archeologica ha messo in evidenza la straordinaria diversificazione formale di queste figure, che presentano varianti da città a città e cambiamenti di

[10] H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille 1939, pp. 421 sgg., 524 sgg.; W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, p. 392 [trad. it. *Storia delle religioni*, VIII/2, Milano 1984].

[11] Sull'aspetto omoerotico del corpo nudo, K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, London 1978 [trad. it. Torino 1985].

decennio in decennio. Tale lavoro e interesse attorno al corpo umano, che in nessun'altra cultura è stato sviluppato a tale grado, diventa comprensibile solamente se si tiene conto dell'importanza centrale che il corpo stesso aveva nella cultura greca.

## 2. *Lo spazio sociale delle immagini vascolari.*

Molto piú ricco è lo spettro dei temi nelle immagini sui vasi. La ceramica dipinta svolgeva di regola la sua funzione in occasione delle feste (sia pubbliche che domestiche), per esempio nelle solennità cittadine in onore degli dèi e degli eroi, oppure durante le nozze e i funerali. Soprattutto essa serviva nei banchetti rituali, in occasione dei quali i membri maschili dei ceti superiori si riunivano per mangiare insieme e poi per bere nel simposio: ciò si verificava sia durante le feste pubbliche, a cui partecipava l'intera cittadinanza, sia durante i banchetti domestici con gruppi ristretti di invitati. È caratteristico della *polis* greca arcaica il fatto che essa ponesse al centro delle sue pratiche comunicative il rito del convito degli uomini nobili: si trattava di una situazione che portava i membri di un ceto dirigente piuttosto ampio in contatto immediato e sostanzialmente egalitario, una situazione relativamente libera da costrizioni rituali, la quale rendeva possibile un discorso aperto su qualsiasi tema di interesse comune[12]. Le immagini dei vasi greci sono dunque determinate dal contesto ampio di questa situazione sociale «aperta»: in certo qual modo, esse costituiscono i temi potenziali del discorso durante il simposio e le altre occasioni festive.

Probabilmente, non vi è nessun'altra cultura storica che si sia posta davanti agli occhi, in immagini, i valori e gli ideali del proprio mondo con tale varietà e tale sensibile evidenza[13] Si tratta del mondo dei ceti superiori abbienti, i quali basavano il proprio status sociale sulla proprietà ed erano affrancati dal lavoro fisico per il loro sostentamento, riuscendo in tal modo a godere e a vivere a fondo e senza restrizioni gli ideali della loro coscienza di rango. Le scene di partenza per la guerra e i duelli rigorosamente stilizzati dimostrano che si trattava di un'élite di guerrieri, la quale dispiegava il proprio prestigio nell'orgoglio per il possesso di armi e cavalli propri[14]. La formazione dei giovani finalizzata al-

[12] P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992.

[13] In generale sui valori dell'età arcaica, E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989.

[14] A. B. SPIESS, *Der Kriegerabschied auf attischen Vasen der archaischen Zeit*, Frankfurt 1992; F. LISSARRAGUE, *L'autre guerrier*, Paris-Rome 1990.

la forza e all'abilità fisica, però, andava ben al di là dello scopo della guerra, e venne sviluppata fino a diventare un'istituzione culturale onnicomprensiva: per gli efebi adolescenti la caccia agli animali selvatici – tema di molte immagini vascolari – era valutata alla stregua di una prova e di un'iniziazione nel momento dell'ingresso nell'età adulta[15]. In Macedonia i giovani venivano ammessi al banchetto sulle κλῖναι solo dopo che avevano abbattuto un cinghiale senza rete, vale a dire con le nude armi[16]. Le opere d'arte raffiguravano i personaggi del mito secondo questi stessi ideali: si pensi agli dèi in lotta contro i Giganti, oppure agli eroi del passato remoto che combattono contro Troia o danno la caccia al cinghiale calidonio.

La forma piú elevata di educazione e formazione, però, era l'atletica. Le immagini descrivono con le posizioni e i movimenti piú vari come i giovani corpi venissero allenati in vista non solo di prestazioni funzionali, bensí anche di un sommo ideale di bellezza e di fascino[17]. Spesso è possibile percepire l'atmosfera di relazioni omoerotiche che si stabiliva fra uomini distinti e bei ragazzi; tali relazioni trovavano il loro spazio nei ginnasi e giocavano un ruolo decisivo nella formazione dei modelli di comportamento aristocratico[18]. I successi atletici accrescevano la fama e l'autocoscienza a un livello tale che, dopo una vittoria a Olimpia, un illustre aristocratico ateniese poté ambire al potere assoluto, alla tirannide[19]. Le qualità fisiche, la forza e l'agilità del corpo maschile vennero stilizzate diventando un valore sociale di straordinaria importanza; furono inoltre arricchite di valori etici, prendendo la forma del concetto onnicomprensivo di ἀρετή; e vennero sublimate, assurgendo a un ideale di bellezza che rappresentava la base dei legami sociali.

Per la comunità dei cittadini, questi modelli di vita culminavano nelle grandi feste religiose, le quali vengono largamente descritte sui vasi: i partecipanti vi compaiono abbigliati con ricche vesti, nel corso di processioni, danze, agoni e sontuosi sacrifici[20]. Lo stesso festoso splendore rifulge nelle immagini degli dèi che convengono in occasione di grandi

[15] A. SCHNAPP, *Pratiche e immagini di caccia nella Grecia antica*, in «Dialoghi di Archeologia», n.s., I (1979), pp. 36 sgg.; J.-L. DURAND e A. SCHNAPP, *Boucherie sacrificielle et chasses initiatiques*, in *La cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Lausanne 1983, pp. 49 sgg.

[16] ATENEO, 1.18a.

[17] A. BRUCKNER, *Palästradarstellungen auf frührotfigurigen attischen Vasen*, Hannover 1954.

[18] G. KOCH-HARNACK, *Knabenliebe und Tiergeschenke*, Berlin 1983; DOVER, *Greek Homosexuality* cit.; A. SCHNAPP, *Eros en chasse*, in *La cité des images* cit., pp. 67 sgg.

[19] TUCIDIDE, 1.126.

[20] K. LEHNSTAEDT, *Prozessionsdarstellungen auf attischen Vasen*, Diss. München 1970; R. TÖLLE, *Frühgriechische Reigentänze*, Waldsassen 1964.

nozze mitologiche e che si presentano su nobili quadrighe[21]. Il simposio viene messo in mostra come un'istituzione centrale della società[22]; Dioniso con il suo tiaso diventa la potenza divina dominante nelle immagini vascolari[23].

Protagonista mitico dei ceti dirigenti divenne Eracle. Costui era il modello di tutti coloro che erano giunti al successo grazie alle proprie prestazioni: era vincitore di pericolosi avversari e cacciatore di animali selvatici; rappresentava la nobiltà terriera, in quanto domatore di cavalli e di buoi mitologici; al contempo, anche archegeta delle forme della vita urbana, prototipo per gli atleti, suonatore durante le feste divine, bevitore in occasione del banchetto; e, infine, era stato accolto fra gli dèi[24].

La società che andiamo descrivendo era straordinariamente competitiva in tutti gli ambiti della sua cultura, nell'atletica come nella danza e nella musica, e in buona sostanza anche nella politica, nel modo di presentarsi in pubblico e nello stile di vita. Naturalmente, le origini nobili e la ricchezza erano un presupposto essenziale: da questo punto di vista, non si trattava di una società dell'eguaglianza. Ma all'interno del ceto superiore vi era ampio spazio per il dispiegamento di capacità e prestazioni personali in condizioni di parità.

La battaglia, la caccia, l'atletica, i banchetti, le feste religiose: tutte queste non erano esperienze individuali, bensí attività collettive nelle quali la comunità dei cittadini si costituiva come tale[25]. L'appartenenza al gruppo sociale e al corpo civico era evidenziata dalla partecipazione. Questa definiva allo stesso tempo lo status sociale e la pienezza del prestigio in occasione delle decisioni politiche. Le forme della vita comunitaria (τὸ κοινόν) e la politica, la società e lo stato non erano ancora separati gli uni dagli altri. Corrispondentemente, le opere d'arte non for-

[21] L'esempio piú famoso è il cratere di Clizia ed Ergotimo (Vaso François): E. SIMON, *Die griechischen Vasen*, München 1981², pp. 69-77, tavv. 51-57.

[22] B. FEHR, *Orientalische und griechische Gelage*, Bonn 1971; J.-M. DENTZER, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIᵉ au IVᵉ siècle av. J.-C.*, Rome 1982; SCHMITT-PANTEL, *La cité* cit.

[23] T. H. CARPENTER, *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art*, Oxford 1986; SCHÖNE, *Der Thiasos* cit.

[24] Eracle sui vasi attici arcaici è stato messo in stretta relazione con Pisistrato da J. Boardman: per la prima volta in J. BOARDMAN, *Herakles, Peisistratos and sons*, in «Revue Archéologique», 1972, pp. 57 sgg.; diversamente W. G. MOON, *The Priam Painter. Some iconographic and stylistic considerations*, in ID. (a cura di), *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison 1983, pp. 97 sgg.; in proposito, H. A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz 1989; S. R. WOLF, *Herakles beim Gelage*, Köln-Weimar-Wien 1993.

[25] SCHMITT-PANTEL, *La cité* cit.

mulavano ancora messaggi sostanzialmente diversi per il contesto domestico e per gli spazi pubblici.

Verso la fine dell'età arcaica, nelle immagini vascolari lo spettro dei gruppi sociali, come anche delle forme di comportamento, si allargò in maniera rilevante. L'artigianato, l'agricoltura e la macelleria vengono descritte ed esemplificate in attività caratteristiche[26]. Esse derivavano evidentemente il loro credito dall'apporto che davano (con le armi, i mobili di lusso, il vasellame pregiato e i prodotti alimentari) alla cultura di prestigio del ceto superiore. Soprattutto i vasai e i ceramografi si presentano con particolare consapevolezza di sé[27]: mediante costose dediche sull'Acropoli essi attestano la loro ricchezza effettiva; nelle immagini vascolari, inoltre, essi pongono orgogliosamente la propria attività professionale sotto la protezione della dea Atena e, come i ricchi, prendono parte all'istruzione musicale e al simposio.

Contemporaneamente, questo mondo di modelli di vita aristocratici sui vasi venne intensificato fino a esibire un'autocoscienza esuberante e un godimento vitale dell'esistenza. I simposi diventano conviti sfrenati, caratterizzati dall'eccesso nel mangiare e nel bere, da civettuoli giochi d'amore, da piaceri sessuali senza inibizioni e, per finire, da scatenati cortei per le vie della città. E laddove i modelli di vita reali sono trattenuti dalle barriere del decoro, i sogni inappagati vengono proiettati nei personaggi del tiaso dionisiaco, con i Satiri nella sfrenatezza della loro eccitazione sessuale, e le Menadi che danzano dimentiche di sé e fanno a brani gli animali selvatici[28].

Naturalmente, esistevano delle norme. Clistene, tiranno di Sicione, invitò per un anno in casa propria i pretendenti alla mano di sua figlia Agariste, provenienti da tutta la Grecia[29]; immediatamente prima egli aveva posto le basi del proprio prestigio e della sua autocoscienza grazie a una vittoria conseguita a Olimpia nella piú nobile delle discipline, ossia la corsa delle quadrighe. Clistene organizzò un concorso in cui vennero messi in rilievo tutti i valori dell'età arcaica: i pretendenti dovevano provenire da città importanti e dalle stirpi piú distinte; come loro meriti vengono magnificate la ricchezza e la bellezza, e inoltre la discendenza da padri che si distinguevano per sapienza, ospitalità e contatti di ampio raggio con nobili e sovrani di altre città e paesi. Le prove

[26] J. ZIOMECKI, *Les représentations d'artisans sur les vases attiques*, Wroclaw 1975.

[27] J. D. BEAZLEY, *Potter and Painter in Ancient Athens*, Oxford 1944; A. E. RAUBITSCHEK, *Dedications from the Athenian Acropolis*, Cambridge 1949, pp. 464-65; I. SCHEIBLER, *Griechische Töpferkunst*, München 1995², pp. 120-33.

[28] SCHÖNE, *Der Thiasos* cit., pp. 133-42, 145-51.

[29] ERODOTO, 6.126-30.

dei concorrenti riguardavano gli esercizi atletici del ginnasio, e soprattutto le attitudini sociali durante il simposio: la musica, la piacevolezza della conversazione, l'appropriatezza delle maniere. I temi e valori sono gli stessi che vengono elogiati nelle immagini vascolari: la virilità (ἀνδραγαθία), la focosità (ὀργή), la cultura (παίδευσις) e il carattere (τρόπος). Questo sistema di valori non era privo di contraddizioni interne, come si può vedere dall'esito della gara: il concorrente piú adeguato si era dimostrato, sotto ogni riguardo, Ippoclide di Atene, finché l'ultimo giorno, durante il simposio, costui esagerò: su un tavolo eseguí una danza artistica stando a testa in giú, con movimenti eccessivi delle gambe, contravvenendo cosí a qualsiasi decoro (αἰδώς). Indicativo è non solo che Clistene gli revocasse il favore e la figlia, ma ugualmente il fatto che il pretendente sconfitto non si lasciasse mettere in imbarazzo: «Ippoclide non si cura di ciò!» Una cultura cosí fortemente orientata allo sviluppo e alla formazione della vitalità fisica poteva facilmente condurre a un limite in cui appariva necessario porre un argine allo scatenamento delle forze; ma d'altra parte la norma patrocinata da Clistene non riuscí a persuadere Ippoclide.

Nelle opere d'arte pubbliche dei santuari e delle tombe le norme si manifestavano con maggior forza che sui vasi del simposio. Ciò nonostante, non si trattava di mondi separati: su un rilievo funerario da Coo è raffigurato uno sregolato simposio in cui si vedono un palese atto sessuale nonché le conseguenze dell'ubriachezza totale[30]. Evidentemente questa scena non solo veniva percepita come quintessenza della gioia di vivere, bensí anche accettata come forma dell'autorappresentazione pubblica del ceto dirigente.

Quello che le immagini non mostrano è che tutto questo mondo di fulgore aristocratico, di autocoscienza eroica e di traboccante piacere di vivere si levava su uno sfondo di intensi conflitti sociali e di insicurezza esistenziale. In quanto prodotto per il ceto superiore (di regola per la sua parte maschile), le immagini permettono di riconoscere ben poco degli atteggiamenti e delle disposizioni di altri gruppi sociali. Per di piú, esse passano sotto silenzio anche le critiche ai modelli di vita e ai valori aristocratici che provenivano dai ceti superiori stessi, quali sono attestate in poesia a partire da Archiloco; inoltre, esse reprimono qualsiasi espressione di quel diffuso pessimismo arcaico incapace di dimenticare la caducità e la finitezza della vita umana anche nel colmo della festa. I vasi con le loro immagini, dunque, non rispecchiano «la» mentalità della so-

[30] CHR. KARUSOS, *Ἀσπιλ' ἐν νέοισιν*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», LXXVII (1962), pp. 121 sgg.

cietà arcaica, bensí sono già parte di quelle forme culturali con cui i ceti piú alti di tale società fanno fronte alla propria visione pessimistica.

Questo mondo figurativo si era costituito lentamente, con varianti diverse a seconda dei luoghi, a partire dalla fine dell'VIII secolo. Esso era un'espressione della *polis* arcaica che andava allora formandosi e che formulava nelle immagini i propri valori collettivi. Ma le immagini non erano un fattore indispensabile dell'identità sociale e politica. Tradizioni continue di opere d'arte figurativa si svilupparono solo in poche città: ad Atene, a Corinto e a Sparta abbiamo la pittura vascolare; la grande scultura fiorí soprattutto in Attica, in Beozia e in alcuni centri delle Cicladi e della costa microasiatica. Altre città fondavano la loro cultura su arti e rituali diversi.

Ad Atene, dove furono realizzate opere d'arte in rapida successione, l'evoluzione si compí in maniera relativamente indipendente da svolte politiche puntuali: né le riforme di Solone né la tirannide di Pisistrato, e nemmeno il nuovo ordinamento politico di Clistene, provocarono una rottura immediata nel repertorio dell'arte figurativa pubblica e privata. Evidentemente, i processi sociali e mentali collettivi che improntavano le attività culturali erano di carattere piú generale: un primo assestamento del mondo figurativo aristocratico si ebbe attorno al 575-550, fra Solone e Pisistrato, in concomitanza con l'aumento dell'esportazione dei vasi attici; in quest'epoca anche in molte altre città si pervenne a un accresciuto spessore politico, nel quale prendevano valore le prestazioni collettive. Analogamente, l'allargamento dei temi figurativi a coinvolgere strati piú ampi e a includere un godimento della vita privo di vincoli iniziò già dal 530, ancora sotto la tirannide, cioè prima della svolta politica di Clistene: esso fu dunque una premessa piuttosto che una conseguenza dei mutamenti politici.

Dev'essere stato appunto in quell'atmosfera di esaltazione e di baldanzosa vitalità, durante i simposi dell'élite dirigente, che venne articolata la critica ai tiranni e si concepí e discusse il nuovo ordinamento dello stato. Possiamo immaginarci le scene, con i grandi signori che, incitati dalle loro ragazze, forgiano i loro ambiziosi progetti, soppesano i vantaggi e le possibilità del nuovo ordinamento, e infine girano allegri per le strade, bevendo gli ultimi sorsi di vino, suonando e cantando canzoni sui tirannicidi.

L'esperimento della nuova politica e la tensione in vista del pericolo persiano sembrano aver intensificato in misura estrema questo stato psichico: gli Ateniesi affrontarono le battaglie decisive a Maratona, Salamina e Platea con in mente le visioni dei Satiri lussuriosi e delle Menadi in estasi.

Solo dopo le guerre persiane questo mondo figurativo trovò una fine; una fine decisamente repentina: forse i modelli di vita e i valori dell'età arcaica erano davvero stati piú fragili di quanto non mostrino le splendide statue e le immagini vascolari?

## II.
## IL V SECOLO A. C.

### 1. *La potenza dell'uomo e il nuovo conflitto fra comunità e individuo.*

Nei decenni attorno al 500 i processi sociali e i mutamenti culturali, combinati con la radicalità degli eventi politici, portarono a una situazione che significava il passaggio improvviso a una nuova epoca storica[31]. Nuove forze e nuove possibilità di pensiero e di azione si liberarono, facendo saltare i valori e le norme di comportamento dell'età arcaica e creando nuove forme culturali che avrebbero rivestito un significato «classico» per il futuro in Europa. Ma al contempo si aveva difficoltà a venire a capo di questi nuovi margini d'azione e di queste nuove libertà. La «classicità» fu un'epoca di conflitti e di contraddizioni. Il suo merito consiste appunto nel fatto di avere reso tali conflitti oggetto di decisioni culturali.

Il rapido sviluppo della cultura arcaica in ogni suo ambito aveva condotto a una coscienza sempre piú orgogliosa delle proprie qualità, delle qualità umane. Finché si continuò a concepire il mondo sostanzialmente come un ordinamento divino e a vedere le prestazioni umane come doni degli dèi, le norme tradizionali non vennero messe in pericolo da tale processo. Ma in questa evoluzione era insita una forza dirompente autonoma. Un primo segnale della nuova epoca sono i versi del poeta Senofane:

> Gli dèi non hanno certo svelato ogni cosa ai mortali fin dal principio,
> ma, ricercando, gli uomini trovano a poco a poco il meglio[32].

[31] In generale sull'arte «classica» del v secolo, J. J. POLLITT, *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge 1972; T. HÖLSCHER, *Die unheimliche Klassik der Griechen*, Gundelsheim 1989; E. LA ROCCA (a cura di), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Milano 1988; W. GAUER e E. PÖHLMANN (a cura di), *Griechische Klassik*, Nürnberg 1994; W. D. E. COULSON (a cura di), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford 1994.

[32] DK 21 B 18 (trad. di A. Pasquinelli).

Con questo, il ruolo degli dèi certo non cessò, ma gli uomini rivendicarono per sé una buona dose di autonomia, prendendo direttamente in mano i propri affari. Questa «coscienza del saper fare», questo orgoglio per le proprie capacità senz'altro rappresentò spesso un'esperienza individuale, a cominciare da quella del filosofo che rifletteva sui principî del mondo e della natura, fino a quella dell'artigiano in grado di ottenere successi insospettati[33] Ma essa deve essersi formata soprattutto nelle grandi azioni collettive: le riforme di Clistene avevano portato con sé l'esperienza senza precedenti per cui l'intero stato poteva essere modellato *ex novo* in una prospettiva comunitaria; e le guerre persiane erano state considerate cosí intensamente alla stregua di una lotta per il bene comune, che fu allora che per la prima volta divenne determinante la contrapposizione di base fra Greci e «barbari»[34]. Da allora in poi l'identità collettiva, quella della singola *polis* e quella dei Greci nel loro insieme, si pose con tale forza al centro di tutti gli affari pubblici che ogni ambizione piú personale venne considerata pericolosa e dunque soppressa. I generali vittoriosi delle guerre persiane – Milziade, Temistocle, Pausania – ne hanno tutti scapitato.

La conseguenza per l'arte figurativa fu che le sue iniziative, le sue funzioni e i suoi temi furono condizionati in misura del tutto nuova dalla comunità della *polis* e dai suoi criteri. Ogni forma rappresentativa pubblica veniva misurata molto piú di prima in base al suo grado di conciliabilità con i principî collettivi della *polis*. Ciò portò anzitutto a una separazione piú netta fra sfera pubblica e sfera privata in molti ambiti della cultura: di conseguenza, anche le opere d'arte dei centri pubblici presero ora strade ampiamente divergenti rispetto a quelle della vita privata. Nell'ambito pubblico, questa evoluzione provocò da un lato una forte riduzione delle opere d'arte a committenza privata, dall'altro una grande fioritura dei monumenti statali.

Tale situazione si presenta con particolare radicalità ad Atene. Sull'Acropoli, la rifulgente varietà delle statue votive arcaiche cessò di colpo dopo le guerre persiane. Sembra che in seguito dediche piú ambiziose siano state possibili solo a prezzo di forti restrizioni[35] Perfino il modesto genere dei rilievi votivi personali divenne raro.

[33] Sulla «coscienza del saper fare» del v secolo, CHR. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1983, pp. 435 sgg. [trad. it. Bologna 1988]; in proposito, T. HÖLSCHER, *Die Nike des Messenier und Naupaktier in Olympia*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXXIX (1974), pp. 70-111 [trad. it. in LA ROCCA (a cura di), *L'esperimento* cit., pp. 67-108].

[34] W. NIPPEL, *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 165 sgg.

[35] RAUBITSCHEK, *Dedications* cit., pp. 459-63.

La frattura è evidente soprattutto nell'assetto e nella decorazione delle tombe. Non solo le costruzioni sepolcrali furono ridotte a dimensioni contenute, ma, oltre a ciò, i generi artistici straordinariamente ricchi dei rilievi e delle statue funerarie attiche si interruppero. Ciò è stato spesso ricondotto a una legge, da datare al periodo iniziale della democrazia, che limitava il lusso funerario. In realtà ci sono molti indizi a favore dell'ipotesi che qui fu piuttosto l'autocontrollo sociale della comunità a esercitare il suo influsso: un segno tanto piú rilevante della forza che aveva la mentalità collettiva[36].

Ciò non va ignorato in un bilancio storico della «classicità» greca: la ricca fioritura dell'arte arcaica, veicolata dalle ambizioni di carattere rappresentativo delle famiglie dirigenti, venne colpita alle sue basi dai cambiamenti intervenuti nella società e nella mentalità. E ciò non vale solo per Atene, dove il nuovo ordinamento politico di Clistene si avviava sulla strada della democrazia: anche in molte altre città la priorità della politica collettiva si affermò piú o meno fortemente nei confronti delle ambizioni individuali. In generale, in molti luoghi della civiltà greca si può riconoscere una riduzione dei monumenti funebri di dimensioni eccessive[37]. L'evoluzione di Atene verso la democrazia non è che il caso estremo di un processo piú generale e differenziato.

Quanto fosse forte la tensione collegata a questo concentrarsi sulla politica e sulla sfera pubblica, e quanto fortemente venisse sentito come limitazione il disciplinamento della magnificenza individuale è cosa che possiamo solo immaginare.

## 2. *I monumenti di stato.*

In molte città le energie dei cittadini furono convogliate in maniera straordinaria sullo stato. Per la prima volta l'identità politica si trovava in primo piano nei pensieri e nelle azioni delle persone: si era anzitutto cittadini della propria *polis*; gli altri valori erano subordinati[38]. In compenso, però, la *polis* stessa dovette sviluppare un'identità ideale. A tale scopo furono posti in opera culti religiosi, rituali comunitari, poemi e, non da ultimo, opere d'arte.

La nascita in Grecia, nei decenni attorno al 500, dei primi monu-

[36] I. MORRIS, *Law, culture and funerary art in Athens. 600-300 B.C.*, in «Hephaistos», XI-XII (1992-93), pp. 38-44.

[37] *Ibid.*

[38] MEIER, *Die Entstehung* cit., pp. 247 sgg., 289 sgg.

menti specificamente politici rappresenta un avvenimento di ampia portata storica: essa, infatti, mostra chiaramente che delle comunità cittadine svilupparono per la prima volta la loro identità nel campo della politica. Ciò riposa, d'altro canto, sul fatto che l'esperienza della politica divenne, in maniera nuova, un campo *sui generis*, con norme, modelli di comportamento e ideali propri[39].

È ad Atene che lo sviluppo dei monumenti politici venne promosso nella maniera piú decisa, ma tendenze simili si possono riconoscere anche in altre città. In tale quadro, l'identità collettiva ricevette una sua forma nei tre ambiti piú importanti della politica: nell'organizzazione del proprio ordinamento statale, come identità dei cittadini; nella concorrenza delle città greche, come identità della *polis*; e nella lotta contro i Persiani, come identità dei Greci.

## 2.1. L'identità dei cittadini.

Ad Atene l'introduzione della nuova forma «isonomica» dello stato ad opera di Clistene (508/507 a. C.), grazie alla quale si riuscí a rendere partecipi delle decisioni politiche ampie parti della popolazione, arrivando infine a una democrazia salda e marcata, fece sorgere una nuova coscienza della politica. Al principio vi è un simbolo forte: il gruppo statuario dei tirannicidi Armodio e Aristogitone[40]. Questo è il primo monumento decisamente politico, privo di una funzione religiosa concreta, eretto non in un santuario né presso una tomba, bensí nell'Agorà, nel centro della vita politica. I due amici, che avevano trovato la morte dopo un attentato ai tiranni ateniesi riuscito solo per metà, furono successivamente celebrati con statue onorarie come i fondatori ideali della nuova forma statale isonomica e democratica. Le loro figure incarnano vecchi valori: la coppia dell'uomo maturo e del giovane da poco diventato adulto esalta la forza di sprone dei legami omoerotici; i corpi nudi combinano prestanza fisica e bellezza; inoltre, i movimenti rivolti nella stessa direzione rappresentano la concordia intesa come somma esigenza dell'agire politico. Decisivo per l'effetto e la funzione pubblica del monumento, però, fu il fatto che esso venne eretto al bordo del luogo dove si riuniva l'assemblea popolare: i tirannicidi stavano qui come idea-

[39] Su quanto segue cfr., piú in dettaglio, T. HÖLSCHER, *Images and political identity: the case of Athens*, in D. BOEDEKER e K. RAAFLAUB (a cura di), *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, in corso di stampa.

[40] Cfr., in questo volume, il saggio di Z. Petre con la figura I. S. BRUNNSAKER, *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes*, Stockholm 1971; B. FEHR, *Die Tyrannentöter oder: Kann man der Demokratie ein Denkmal setzen?*, Frankfurt 1984; M. W. TAYLOR, *The Tyrant Slayers*, Salem 1991.

li modelli d'azione per i cittadini che convenivano per le decisioni politiche. I cittadini, infatti, svilupparono la loro identità politica soprattutto nell'opposizione a nuove tirannidi. Come Armodio e Aristogitone, ogni Ateniese doveva diventare un tirannicida ideale.

Questo simbolo patriottico trovò una prosecuzione del tutto peculiare nel cimitero di stato ateniese del Ceramico[41]. Già i tirannicidi vi avevano ottenuto un sepolcro pubblico, con un culto funebre ufficiale. Dopo le guerre persiane, la strada processionale verso l'Accademia venne allestita come un viale di monumenti in onore dei caduti in guerra e di altri uomini benemeriti. I nomi dei morti delle varie battaglie erano iscritti su stele; lastre a rilievo raffiguravano esponenti esemplari dell'esercito come vincitori giovani e belli, in conformità con l'autopercezione degli Ateniesi. I funerali collettivi, in cui un uomo politico famoso teneva il discorso inserendo i defunti nel novero dei gloriosi antenati, devono essere stati un rituale patriottico dotato di alta forza suggestiva[42].

Sempre nei primi anni del nuovo ordinamento politico, ad Atene venne creato un *pendant* mitico dei tirannicidi: fu allora, infatti, che l'eroe ateniese Teseo venne riconcepito come protagonista dello stato attico[43] La sua introduzione nell'arte figurativa politica corrispondeva a un fine preciso: mentre la gloria di Armodio e Aristogitone era piú o meno limitata ad Atene, questo notissimo eroe veniva esaltato da monumenti anche in altri luoghi. Subito dopo le riforme di Clistene, infatti, non solo sui vasi attici (fig. 6), ma anche sul tesoro degli Ateniesi a Delfi venne rappresentato un nuovo ciclo di gesta di Teseo che costituiva un equivalente alle famose imprese di Eracle. Due nuovi valori trovavano qui espressione: anzitutto, Teseo era il primo eroe a carattere decisamente patriottico rispondente alla coscienza della nuova identità politica; in secondo luogo, egli lottava per la sicurezza e l'ordine del proprio paese. Da entrambi questi aspetti appare chiaro quanto fortemente la svolta politica di Clistene fosse intesa come una rifondazione dello stato.

[41] R. STUPPERICH, *Staatsbegräbnis und Privatgrabmal im klassischen Athen*, Diss. Münster 1977, pp. 4-70; ID., *The iconography of Athenian State burials in the classical period*, in COULSON (a cura di), *The Archaeology* cit., pp. 93 sgg.; C. W. CLAIRMONT, *Patrios Nomos. Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Oxford 1983. Sui rilievi, T. HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Würzburg 1973, pp. 104-11.

[42] W. KIERDORF, *Erlebnis und Darstellung der Perserkriege*, Göttingen 1966, pp. 83-110; N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Paris 1981.

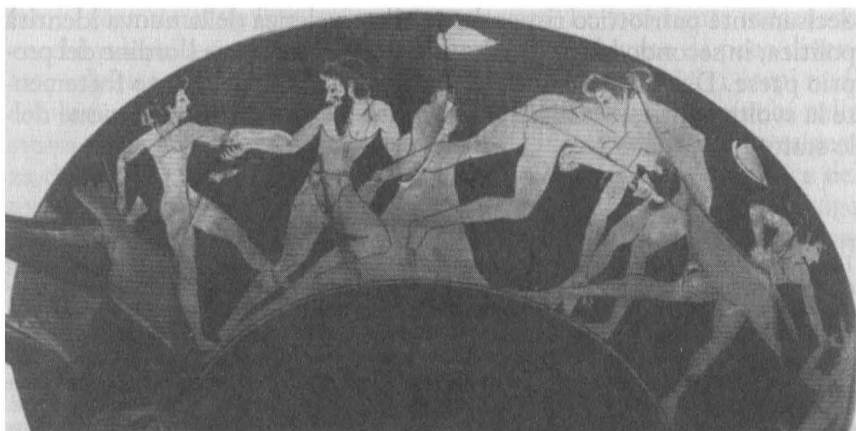
[43] K. SCHEFOLD, *Kleisthenes*, in «Museum Helveticum», III (1946), pp. 59 sgg.; A. H. WARD e altri, *The Quest for Theseus*, London 1970; J. NEILS, *The Youthful Deeds of Theseus*, Rome 1987; C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne 1990.

La nuova organizzazione della cittadinanza di Atene in dieci tribú (φυλαί) venne messa in connessione con dieci eroi, i quali dovevano ancorare l'ordinamento statale nelle tradizioni locali. Vari monumenti, oggi perduti, rappresentavano questi archegeti dell'identità civica: uno si trovava a Delfi, un altro nell'Agorà di Atene. La base di quest'ultimo serviva da luogo privilegiato per l'affissione di comunicati politici[44] Siamo in presenza di qualcosa di piú che una funzionalizzazione secondaria: è possibile che la funzione comunicativa fosse lo scopo principale del monumento, e che gli eroi non facessero altro che sancire con la loro presenza questo luogo della sfera pubblica cittadina.

Questo tradizionalismo locale ad Atene fu intensificato fino a diventare ideologia dell'autoctonia[45]: unici fra tutti i Greci, gli Ateniesi si gloriavano di aver vissuto fin dal passato piú remoto sempre nello stesso paese e di aver respinto tutti i conquistatori esterni. Al principio di questo mito stanno Cecrope ed Eretteo, i re primordiali nati dalla terra; in seguito, la morte eroica del re Codro nel contrastare l'attacco dei figli di Eracle era stata innalzata a paradigma del sacrificio di sé in favore dello stato. Questo ideologema venne impiegato soprattutto du-

[44] T. L. SHEAR, *The monument of the eponymous heroes in the Athenian Agora*, in «Hesperia», XXXIX (1970), pp. 145 sg., U. KRON, *Die zehn attischen Phylenheroen*, Berlin 1976, pp. 228-32.

[45] A. SHAPIRO, *Autochthony and the visual arts in fifth century Athens*, in BOEDEKER e RAAFLAUB (a cura di), *Democracy* cit.

Figura 6.
Gesta di Teseo. *Kylix* attica (510-500 a. C.).

rante la guerra del Peloponneso per rinvigorire le forze difensive contro gli Spartani, discendenti di Eracle: un nuovo luogo di culto, organizzato nel 418/417, probabilmente comprendeva anche una statua di Codro, di cui forse possiamo farci un'idea in base a una gemma romana: la bellicosa concezione della superiorità patriottica assume qui l'aspetto di una dignità antichissima[46]. Per quanto espansiva e priva di scrupoli fosse la politica allora perseguita da Atene (si ricordi che, solo un anno piú tardi, l'isola di Melo fu sottomessa mediante un massacro senza precedenti), la città si presentava come sede e baluardo di un'immagine ideale dell'uomo.

La rappresentante divina di questa *polis* ideale divenne Atena[47]. Grazie al suo nome, la città di Atene aveva la fortuna di poter rivendicare in maniera particolare questa dea, la quale era stata da sempre protettrice di città. Soprattutto la democrazia radicale sotto Pericle trovò in essa un efficace simbolo patriottico. Una statua colossale di Atena Promachos, finanziata ancora con il bottino della battaglia di Maratona, venne eretta sull'Acropoli come segno visibile fin da lontano del ruolo egemone di Atene nella lega navale attica; e l'Atena Lemnia (fig. 7) celebrava la fondazione di una colonia militare sull'isola di Lemno, primo passo della nuova politica periclea per assicurare l'influenza ateniese al di fuori dell'Attica. Atena era a un tempo grande dea olimpica e personificazione di Atene: un'occupazione senza paralleli di una divinità panellenica.

Per altre città non era facile mettere in moto simili fuochi d'artificio ideologici. Sparta è largamente sconosciuta dal punto di vista archeologico; dalla descrizione di Pausania sembra doversi ricavare che qui i sentimenti patriottici venivano suscitati soprattutto con l'aiuto di tombe e luoghi di culto di eroi mitici e di valorosi combattenti della storia spartana[48]. Ciò era meno spettacolare, ed è per questo motivo che Tucidide mette in rilievo la modestia degli edifici e dei monumenti che decoravano Sparta. Ma l'effetto di sprone dei culti e dei riti certo non era minore rispetto a quello delle sfarzose architetture di Atene. Ogni città aveva il proprio modo di istituire l'identità politica.

Particolarmente precaria era la situazione delle molte città famose che vennero costrette da Atene a pagare i tributi alla lega attica, impoverendosi in tal modo sia finanziariamente che culturalmente. Possia-

[46] KRON, *Die zehn attischen Phylenheroen* cit., pp. 221-23.

[47] I. KASPER-BUTZ, *Die Göttin Athena im klassischen Athen*, Frankfurt - Bern - New York - Paris 1990.

[48] PAUSANIA, 3.11-18 (immagine contraria in TUCIDIDE, 1.10); cfr. C. M. STIBBE, *Beobachtungen zur Topographie des antiken Sparta*, in «Bulletin Antieke Beschaving», LXIV (1989), pp. 61 sgg.

mo farci un'idea dei disperati sforzi di autoaffermazione da parte di simili città grazie al noto monumento con le Amazzoni ferite che si trovava nel santuario di Artemide a Efeso (figg. 8-10)[49]: queste donne mitiche, le quali si erano rifugiate nell'asilo del santuario efesino dopo una sconfitta in battaglia, stavano a dimostrare il venerabile prestigio del suo culto, che superava di gran lunga quello dell'Acropoli ateniese. Inoltre, grazie alla commissione agli scultori piú famosi dell'epoca (fra cui Policleto e Fidia), gli Efesini avanzarono, almeno una volta, la rivendicazione a svolgere un ruolo guida nella civiltà greca, che a quel tempo era dominata in maniera quasi intollerabile da Atene.

[49] Da ultimo R. BOL, *Die Amazonen des Polyklet*, in H. BECK e P. C. BOL (a cura di), *Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik*, catalogo della mostra (Francoforte, 1990-91), Mainz 1990, pp. 213-39.

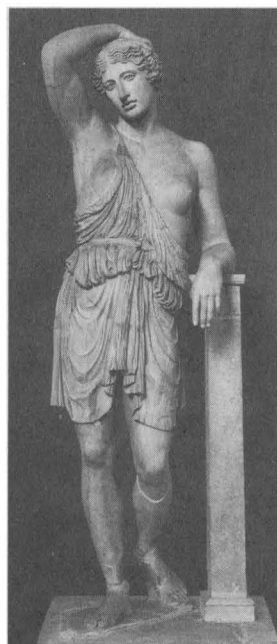
Figura 7.
Atena Lemnia di Fidia. Copia romana in marmo da un originale greco in bronzo, del 450 a. C. circa, sull'Acropoli di Atene.

## 2.2. L'identità delle città.

L'identità aveva anche una faccia rivolta all'esterno. Le singole città della Grecia entrarono in forte contrasto fra di loro. La cornice storica di questa concorrenza era data dal fatto che i disegni politici delle potenze egemoni (ossia Atene e Sparta con i loro sistemi di alleanze) abbracciavano sempre piú l'intero spazio greco. La politica divenne «globale», vale a dire panellenica. I monumenti che, in questa cornice, dovevano rappresentare le rivendicazioni di preminenza venivano eretti sia nella propria città sia, e soprattutto, nelle grandi arene della concorrenza greca, i santuari di Delfi e Olimpia. Le opere d'arte sono un

Figura 8. Amazzone ferita. Copia romana di Sosicle da un originale del 440-430 a. C., nel santuario di Artemide a Efeso, attribuibile a Policleto.

Figura 9. Amazzone ferita. Copia romana da un originale del 440-430 a. C., nel santuario di Artemide a Efeso, attribuibile a Fidia (testa non pertinente).

Figura 10. Amazzone ferita. Copia romana da un originale del 440-430 a. C., nel santuario di Artemide a Efeso, attribuibile a Cresila.

variegato specchio delle costellazioni politiche: tramite i monumenti ci si riallacciava alle proprie antiche tradizioni, si stabilivano legami con gli alleati e ci si rivolgeva polemicamente contro gli avversari politici.

Un caratteristico punto nodale di questa rete interpolitica è la statua di una Nike (fig. 11), posta su un pilastro alto 9 metri, dedicata a Olimpia dalle comunità dei Messeni e dei Naupatti[50] Nel 425 costoro avevano conseguito, al fianco di Atene, la prima grande vittoria nella guerra del Peloponneso. Con la loro dedica essi surclassarono un monumento che Sparta aveva dedicato a Olimpia tre decenni prima per una vittoria su Atene, ossia uno scudo dorato posto sul colmo del tetto del tempio di Zeus. Ma quando, altri due decenni dopo, Sparta celebrò la

[50] HÖLSCHER, *Die Nike* cit., pp. 70-88; A. STEWART, *Greek Sculpture An Exploration*, New Haven London 1990, pp. 89-92. Scudo degli Spartani: PAUSANIA, 5.10.4; Nikai di Lisandro: *ibid.*, 3.17.4.

Figura 11.
Peonio, Nike dei Messeni e dei Naupatti (c. 425 a. C.).

vittoria definitiva su Atene, il generale Lisandro eresse nella propria città due Nikai nello stesso identico schema iconografico, con le quali a sua volta superava il monumento degli avversari a Olimpia. Ai visitatori dei santuari panellenici e dei centri cittadini tali monumenti dovevano apparire come prosecuzioni dei conflitti politici con altri mezzi.

### 2.3. L'identità ellenica.

Un legame unificante in tutti i conflitti fu l'antitesi contro i Persiani e gli altri non-Greci. Una coscienza dell'identità ellenica si era formata già a partire dall'VIII secolo, quando i Greci vennero in contatto piú stretto con le grandi civiltà del Mediterraneo orientale da un lato, e con le culture preistoriche a Occidente e a Nord dall'altro. La cultura della *polis*, che essi allora svilupparono, veniva vista come un ordine autonomo della vita, con lingua, divinità, riti, costumi e istituzioni proprie, in contrapposizione alle culture degli altri popoli. Ma solo le guerre persiane fecero sí che tale contrapposizione fra Greci e stranieri venisse pensata come un sistema di valori onnicomprensivo. In tale contesto, i Greci rivendicavano per sé tutti i valori positivi della politica, della religione, della cultura e della morale, mentre i «barbari» rappresentavano il disvalore e il caos. La radicalità che questa polarizzazione poteva assumere appare evidente dai monumenti politici e dalle opere d'arte di uso privato piú che dalle opere dei poeti e degli storici[51]: evidentemente i discorsi della politica e dei simposi domestici producevano opinioni piú nette (e in parte anche piú primitive) rispetto alle idee meditate del teatro e della letteratura.

I monumenti che le città greche alleate dedicarono in comune attestano l'esistenza di una grande forza unificante: dopo Salamina, a Delfi fu eretta una statua di Apollo alta piú di 5 metri con in mano la prua di una nave; dopo Platea, sempre a Delfi fu dedicato un tripode dorato altrettanto alto sorretto da un triplice serpente, a Olimpia una statua alta piú di 4 metri raffigurante Zeus che scagliava il fulmine, e all'Istmo di Corinto una statua di Posidone alta 3 metri[52]. Fino ad allora non erano esistite dediche comuni di tal fatta: i massimi soggetti collettivi erano state le città. Solo adesso entrava in scena una grande comunità di stati autonomi che rivendicava la rappresentanza degli interessi globali dei Greci. E la cosa venne presa sul serio: non mancarono discussioni e

[51] Sui grandi monumenti, W. GAUER, *Weihgeschenke aus den Perserkriegen*, Tübingen 1968.

[52] *Ibid.*, pp. 71-72 (Apollo a Delfi), 75-96 (tripode a Delfi), 96-97 (Zeus a Olimpia), 98 (Posidone all'Istmo).

contrasti a proposito di quali città andassero fatte partecipare, cosí come a proposito dell'ordine in cui dovevano essere menzionate, e se il ruolo del comandante in capo andasse messo in rilievo oppure no[53]

L'azione comune presentava tratti decisamente competitivi. Le singole città rivaleggiarono aspramente per stabilire quale di loro avesse meglio combattuto e vinto i Persiani. A Delfi diverse *poleis* dedicarono spettacolari spoglie dai bottini di guerra e monumenti figurati, visibili accanto ai monumenti comuni dei Greci. Contemporaneamente, anche nelle città veniva richiamato alla memoria il ricordo delle proprie gloriose imprese: mediante opere d'arte e spoglie dai bottini di guerra, e inoltre con liste di caduti, tombe onorarie, luoghi di culto per gli dèi e per gli eroi protettori, luoghi commemorativi e vari altri simboli. A partire da quest'epoca le città acquisirono una topografia politica di alta pregnanza ideologica. L'efficacia di tali monumenti, cosí come dei riti e delle ideologie ad essi collegati, si basava non da ultimo sul grado in cui l'identità civica, quella cittadina e quella ellenica si rafforzavano a vicenda.

## 2.4. Programmi figurativi complessi ad Atene.

In linea di massima, tale evoluzione si mise in moto in tutte le città che a quel tempo avevano sviluppato un profilo politico; essa non era nemmeno ristretta alle *poleis* che avevano preso parte alle guerre persiane: monumenti oltremodo ambiziosi vennero posti anche dalle città greche occidentali, le quali leggevano le proprie battaglie contro gli avversari italici e contro i Cartaginesi in analogia alle guerre persiane combattute dai Greci della madrepatria[54]

In questo contesto Atene, pur non avendo un ruolo straordinario, per molti versi svolse la parte principale. La politica ateniese, espansiva, aliena da compromessi, minacciosa sia per le città alleate che per quelle avversarie, necessitava di una particolare giustificazione sia all'interno che all'esterno. A tal fine non ci si limitò a addurre argomenti razionali, ma si eressero anche monumenti; e tale gioco venne condotto con enorme abilità.

Un ampio programma figurativo fu elaborato attorno al 460 nella cerchia di Cimone per la Stoà Poikile, il «portico variopinto», che doveva il suo nome a un famoso ciclo costituito da quattro pitture parie-

[53] Sul tripode a Delfi, *ibid.*, pp. 92-96.

[54] Particolarmente istruttive sono le grandi serie di statue allineate delle città greche occidentali a Delfi e a Olimpia; cfr., di prossima pubblicazione, CHR. IOAKIMIDOU, *Die Statuenreihen des Spätarchaik und der Klassik*.

tali[55] Queste mostravano due battaglie mitiche contro nemici non greci, ossia quella degli Ateniesi contro le Amazzoni e quella dei Greci (con una forte partecipazione ateniese) contro Troia; e inoltre due vittorie ateniesi del recente passato, vale a dire la battaglia di Maratona nonché una vittoria coeva conseguita a Enoe dagli Ateniesi e dagli Argivi alleati contro Sparta. Grazie al paragone con le vittorie mitiche degli antenati, le imprese della propria epoca venivano inserite in una tradizione gloriosa. E tramite tali grandi gesta si proclamavano le somme virtú politiche di Atene: nel dipinto di Maratona lo stratego Milziade metteva in mostra le qualità del condottiero in battaglia, e il polemarco Callimaco la dedizione per la propria città fino alla morte; nell'immagine di Enoe Atene mostrava la compattezza del suo esercito e la capacità di cooperare con gli alleati. In questo programma erano riuniti temi che da allora in poi avrebbero fatto stabilmente parte del canone dell'autopercezione ateniese.

Il Partenone è un capolavoro di orchestrazione polifonica abbracciante temi figurativi religiosi, mitici e politici[56]. Il mondo di Atene viene qui delimitato nei confronti dell'esterno, definito all'interno e sancito da dèi ed eroi.

Sulle metope ai quattro lati del tempio compare un ciclo di miti nei quali l'ordine della vita greca viene difeso contro diverse minacce provenienti dall'esterno[57]: gli dèi lottano contro i Giganti, i Lapiti contro i Centauri, gli Ateniesi contro le Amazzoni, i Greci contro Troia. Gli avversari mitici degli dèi e degli eroi greci rappresentano tutta una serie di mondi antitetici ai valori fondamentali dei Greci stessi.

Le Amazzoni, che attaccano in enormi schiere, incarnano l'inimicizia bellica dei popoli stranieri al sommo della loro pericolosità. Tale minaccia sembra acuita all'estremo poiché le Amazzoni rappresentano per due versi contrasti polari rispetto al mondo greco: sono orientali, dunque agli antipodi della civiltà ellenica; e sono donne, le quali nella loro selvaggia sfrenatezza negano ogni ruolo accettato per il loro sesso, mettendo in dubbio la supremazia maschile in Grecia.

Nella guerra contro Troia viene messo in mostra il mondo antiteti-

[55] HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder* cit., pp. 50-84; R. KRUMEICH, *Namensbeischrift oder Weihinschrift? Zum Fehlen des Miltiadesnamens beim Marathongemälde*, in «Archäologischer Anzeiger», 1996, pp. 43-51.

[56] J. BOARDMAN, *The Parthenon and its Sculptures*, London 1985; H. KNELL, *Mythos und Polis*, Darmstadt 1990, pp. 95-126.

[57] E. THOMAS, *Mythos und Geschichte*, Köln 1976; D. CASTRIOTA, *Myth, Ethos, and Actuality*, Madison 1992, pp. 134-83. Sulle Amazzoni, J. BOARDMAN, *Herakles, Theseus and Amazons*, in D. KURTZ e B. SPARKES (a cura di), *The Eye of Greece. Studies in the Art of Athens*, Cambridge 1992, pp. 1 sgg.

co di una grande civiltà orientale. Troia non significa l'aggressione e la minaccia, bensí il perturbamento del diritto e dell'ordine mediante un comportamento contrario alle norme. Un motivo di base di questo conflitto mitico era l'infrazione al diritto di ospitalità: Paride aveva rapito Elena, scatenando perciò la guerra. Inoltre, Troia poteva essere intesa come la quintessenza del lusso asiatico, quel lusso «barbarico» da cui era nata la ὕβρις di Paride. I Greci, per contro, appaiono come i difensori del diritto e delle norme, uniti nella solidarietà panellenica.

I Centauri segnano il confine della civiltà umana rispetto al mondo degli animali. Quando aggrediscono la sposa e gli altri giovani ospiti durante le nozze del re dei Lapiti, essi non solo turbano un rito religioso, ma al tempo stesso incarnano la smodatezza nel consumo di vino, la concupiscenza sfrenata nei confronti di fanciulle e ragazzi e la rozzezza delle forme di condotta sessuale. In questa contro-immagine si fondono assieme la bestialità, l'impulsività dei sensi e l'empietà.

I Giganti, infine, incarnano la rivolta contro gli dèi dell'ordine universale. In quanto figli della Terra essi compaiono in contrapposizione ai sovrani divini dell'Olimpo e del cielo, sotto la cui potestà e protezione stanno anche gli uomini.

Si è spesso ritenuto che questi miti non fossero altro che paragoni per le vittorie belliche contro i Persiani. In tal caso, però, essi non sarebbero altro che una banale metafora, e non si spiegherebbe perché ne siano stati impiegati tanti. In realtà si tratta di qualcosa di molto piú fondamentale: con questi miti veniva elaborato un panorama di mondi antitetici i quali comprendevano tutto ciò che era in contrasto con l'ordine della vita ellenica e lo minacciava dall'esterno. Ciò corrisponde a valori centrali dell'autopercezione greca, i quali venivano definiti mediante opposizioni polari: cosmo/caos, uomo/animale, maschi/femmine, Grecia/Oriente; e inoltre, in una prospettiva etica, moderazione/sfrenatezza, autocontrollo/ὕβρις, giustizia/ingiustizia. Tutte queste non sono interpretazioni metaforiche delle guerre persiane, bensí costituiscono un'ampia cornice mitico-ideale, in cui le guerre persiane stesse ricevono la loro collocazione storica e il loro senso ideologico, come opposizione al nemico assoluto.

Il punto di riferimento concreto di questi miti era Atene. Sul fregio del Partenone la comunità dei cittadini compare in un alto grado di stilizzazione[58]: essa viene mostrata nella formazione religiosa del corteo du-

[58] L'analisi piú importante del fregio è di L. BESCHI, *Il fregio del Partenone: una proposta di lettura*, in «Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti», serie 8, XXXIX (1984), pp. 173-91 (rist. in LA ROCCA (a cura di), *L'esperimento* cit., pp. 234-57).

rante le Panatenee (la massima festa della dea poliade), alla presenza di tutti gli dèi protettori della città, nonché degli eroi delle dieci tribú, i rappresentanti della strutturazione politica della cittadinanza. I partecipanti si presentano in una formazione che allude sia all'ordinamento tradizionale delle quattro tribú arcaiche sia alla nuova suddivisione delle dieci tribú clisteniche. In risalto sono messe da un lato le donne, in quanto sostegni di uno stato che da non molto basava il proprio diritto di cittadinanza su matrimoni ateniesi puri; dall'altro soprattutto i giovani, i quali compaiono come cavalieri e come corridori in armi su quadrighe (apobati). L'Atene democratica ha qui trasformato i piú alti simboli e tradizioni dell'aristocrazia arcaica in valori collettivi dell'intera comunità dei cittadini. Evidentemente questi valori erano radicati nelle coscienze cosí saldamente che la democrazia non ebbe praticamente modo di elaborare, e tanto meno di imporre, mentalità alternative. Sul fregio, analogamente ai rilievi delle tombe di stato, l'idealizzazione è particolarmente spinta: evidentemente, non volendo rinunciare alla rivendicazione dell'egemonia politica e morale in Grecia, si riteneva necessario mantenere la cittadinanza in uno stato di alta tensione nella valutazione di sé.

Nei frontoni, infine, il mondo degli dèi e degli eroi viene mobilitato per la prosperità di Atene[59]. Sul lato di ingresso, la dea poliade Atena viene partorita al cospetto dell'intero Olimpo; Elio, il dio del sole, e Selene, la dea della luna, l'uno che sorge e l'altra che tramonta, danno all'avvenimento una dimensione cosmica. Sulla facciata posteriore, invece, Atena istituisce il proprio dominio sull'Attica nella mitica contesa con Posidone, a giudicare la quale stanno gli eroi regali della protostoria regionale.

Il punto focale in cui tutte queste concezioni si fondevano era la statua colossale di Atena Parthenos realizzata da Fidia (fig. 12); grazie ai suoi preziosi materiali, l'oro e l'avorio, essa aveva il carattere di un monumentale gioiello di stato[60] Da un lato essa garantiva la potenza bellica di Atene: indosso aveva un'armatura pesante; sulla sua mano poggiava la dea della vittoria; il suo scudo era decorato con le esemplari vittorie mitiche contro i Giganti e le Amazzoni. Dall'altro essa incarnava la meravigliosa ricchezza della natura e della cultura della sua città: sfingi e cavalli mitologici erano applicati sull'elmo; la base era decorata con l'immagine di Pandora ornata dagli dèi. Sul Partenone, la vitto-

[59] O. PALAGIA, *The Pediments of the Parthenon*, Leiden - New York - Köln 1993.

[60] B. FEHR, *Zur religionspolitischen Funktion der Athena Parthenos im Rahmen des delisch-attischen Seebundes, I-III*, in «Hephaistos», I (1979), pp. 71 sgg.; II (1980), pp. 113 sgg.; III (1981), pp. 55 sgg.

ria e il favore divino erano messi in scena in una maniera che non aveva paralleli.

Con l'aiuto di tali complesse sinfonie di immagini, nell'età di Pericle si deve essere riusciti a generare un sentimento generale della superiorità ateniese, e probabilmente anche a infondere in molti cittadini l'idea della stabilità di tale situazione. Indicativo di tale fiducia idealizzante è il fatto che perfino durante la guerra del Peloponneso, nonostante le inimmaginabili esperienze della peste, della devastazione del proprio paese e della radicalità della guerra, tale clima di esaltazione emotiva tornava costantemente a riaccendersi. Con il suo programma figurativo (relizzato attorno al 425-420), il tempio di Atena Nike compendia *en miniature* la tradizione delle gloriose battaglie contro avversari mostruosi ed empi; a differenza del Partenone, le scene vanno dal-

---

Figura 12.
Atena Parthenos. Copia romana in scala ridotta della statua di culto del Partenone, del 438 a. C., di Fidia.

la preistoria mitica fino alle vittorie sui Persiani e alle battaglie piú recenti contro avversari greci[61]. E sulla balaustra che circonda il luogo sacro una schiera di Nikai celebra un euforico festeggiamento per tutte le vittorie storiche di Atene, chi di esse slacciandosi i sandali per il rito, chi erigendo trofei, chi sacrificando tori (fig. 13). Troviamo qui elaborato un nuovo linguaggio figurativo panegiristico, nel quale i motivi allegorici sono uniti a forti attrattive per i sensi in vista di un alto effetto emotivo.

## 2.5. Le forze contrarie.

Sul lungo periodo, tuttavia, la tensione e la concentrazione di tutte le forze a fini politici era difficilmente sostenibile. Negli ultimi decenni del v secolo, favorita dalla guerra del Peloponneso, ma non causata solamente da questa, prese avvio un'evoluzione in senso contrario. Es-

[61] E. SIMON, *La decorazione architettonica del tempietto di Atena Nike sull'acropoli di Atene*, in «Museum Patavinum», III, 2 (1985), pp. 271 sgg.; A. F. STEWART, *History, myth, and allegory in the program of the temple of Athena Nike*, in L. KESSLER e M. S. SIMPSON (a cura di), *Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages*, «Studies in the History of Art», XVI (1985), pp. 53 sgg.

Figura 13.
Due Nikai conducono un toro al sacrificio. Dalla balaustra del tempio di Atena Nike sull'Acropoli di Atene (c. 420 a. C.).

sa si manifestò in tutti gli ambiti della vita sociale, e non da ultimo in nuovi culti, rituali e opere d'arte. Il cinquantennio successivo alle guerre persiane era stato l'epoca di Atena, della dea di stato, vista come Promachos, Lemnia e Parthenos. Ma ora, accanto ad essa, avanzarono decisamente in primo piano divinità di carattere personale: Asclepio, il dio della salute individuale, ottenne nuovi santuari ad Atene, a Epidauro e altrove; divinità non greche, come la trace Bendis, vennero accolte ad Atene e vi trovarono risonanza grazie alle forme esotiche del loro culto[62]; Eracle riprese a comparire piú spesso come il grande prototipo delle virtú individuali[63]; gli eroi locali, piú vicini agli uomini dei grandi dèi dell'Olimpo, tornarono ovunque a esercitare la loro attrattiva[64]; e in generale ricominciò a fiorire il genere dei rilievi votivi, questi segni della devozione personale.

Un simbolo di tale evoluzione è l'incremento delle statue di Afrodite. Un tipo famoso che raffigura la dea appoggiata a un pilastro, con forme che ne mettono in rilievo il corpo, riproduce probabilmente la nuova immagine di culto realizzata da Alcamene per il santuario di Afrodite «nei Giardini»; questo antico culto dovette acquistare allora grande importanza[65]. Molto significative sono le opere che si trovavano nel nuovo tempio di Ares[66]. La statua di culto mostrava il dio della guerra con il capo abbassato in posizione visibilmente pensosa: un'espressione di singolare ambivalenza, che sembra unire il culto della guerra con la consapevolezza dei suoi orrori. Che si trattasse di un programma statale dei primi anni della guerra appare evidente dalla presenza, accanto ad Ares, di un'immagine della dea Atena, oggi perduta. Tanto piú notevole, allora, appare il fatto che nello stesso tempio venissero dedicate due statue di Afrodite. Dall'Agorà proviene una figura acefala della dea (fig. 14), che non possiamo identificare con sicurezza con una di tali statue, ma che comunque è un evidente documento di quest'epoca: con la sua virtuosistica sensualità, la figura si pone in marcato contrasto rispetto agli orrori della guerra. L'evasione in un'utopia di felicità personale: an-

[62] M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1955², pp. 833-39.

[63] R. VOLLKOMMER, *Herakles in the Art of Classical Greece*, Oxford 1988; E. TAGALIDOU, *Weihreliefs an Herakles aus klassischer Zeit*, Aström 1993.

[64] BURKERT, *Griechische Religion* cit., pp. 316 sgg.

[65] A. DELIVORRIAS, *Die Kultstatue der Aphrodite von Daphni*, in W.-H. SCHUCHHARDT (a cura di), *Antike Plastik*, VIII, Berlin 1968, pp. 19-31 [trad. it. in LA ROCCA (a cura di), *L'esperimento* cit., pp. 258-79].

[66] W.-H. SCHUCHHARDT, *Alkamenes*, Berlin 1977, pp. 33-37; H.-A. THOMPSON e R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora XIV The Agora of Athens*, Princeton 1972, pp. 162-65. Statue di Atena e di Afrodite: PAUSANIA, 1.8.4.

cora un aspetto della disponibilità all'idealizzazione che era stato conservato dal perfetto mondo di Pericle.

Un tratto di nostalgia emotiva era presente anche nelle commedie di Aristofane che avevano per tema la guerra e la pace. Esso si mantenne anche nel periodo successivo alla sconfitta ad opera di Sparta, quando Atene tentò di recuperare l'antica importanza: l'occasione furono alcune vittorie militari, l'obiettivo la rifondazione della lega navale attica. Tuttavia nel 374 la città eresse come simbolo politico nell'Agorà un altare e una statua di Eirene, la dea della pace[67] La statua rappresenta un

[67] E. B. HARRISON, *New sculpture from the Athenian Agora*, 1959, in «Hesperia», XXIX (1960), pp. 369 sgg.; B. VIERNEISEL-SCHLÖRB, *Glyptothek München Katalog der Skulpturen*, II. *Klassische Skulpturen des 5 und 4. Jahrhunderts v Chr.*, Mainz 1986, pp. 58-70 (con datazione problematica); SIMON, *Eirene und Pax*, Stuttgart 1988, pp. 62-66.

Figura 14.
Afrodite. Dall'Agorà di Atene (fine del v secolo a. C.).

progetto di speranza: le sue connotazioni sono in parte nostalgiche, con la ripresa di un tipo tradizionale di divinità classica; in parte moderne, con l'unione intellettualistica della personificazione della pace e del fanciullo Pluto, incarnazione dell'agognata ricchezza; e nello stesso tempo personali, con la tutela materna del bambino bisognoso di protezione. Il paradigma qui non è la rappresentanza della comunità politica, bensí la costellazione della famiglia: madri e bambini sono i pilastri della comunità civica ideale come viene concretizzata, a partire dalla fine del v secolo, sui rilievi funerari.

Contemporaneamente, anche la subordinazione dell'individuo alle norme egalitarie della comunità non poté piú compiersi con lo stesso rigore di due generazioni prima. Che si trattasse di un processo sociale che si svolgeva in tutta la Grecia è evidente dalle usanze funerarie: in molte regioni, a partire dal tardo v secolo, vennero nuovamente erette sontuose costruzioni funerarie singole, le quali superavano di molto lo standard dei ceti alti delle *poleis*[68]. Evidentemente le comunità cittadine erano tornate ad accordare una posizione privilegiata a singole persone e famiglie eminenti, e tale posizione veniva accettata anche quando si manifestava nella rappresentazione esterna.

Tale evoluzione si può osservare nella maniera piú chiara ad Atene; e forse qui essa ha effettivamente avuto luogo nella maniera piú pregnante. Un genere critico da questo punto di vista erano le statue onorarie pubbliche per i leader politici. In quest'epoca di accresciuti margini d'azione un nuovo campo si era dischiuso per le prestazioni, per le qualità e per le ambizioni individuali. È in questo spazio che in Grecia nacque il ritratto individuale[69] Il ritratto di Temistocle (fig. 15) mostra quanto chiaramente la posizione speciale di un personaggio eminente potesse essere espressa nei tratti fisionomici personali[70] Quest'opera, però, probabilmente è stata realizzata nell'Oriente greco, dove Temistocle regnava come principe su tre città. In altri luoghi il rapporto tra individuo e comunità rispondeva a equilibri diversi.

Ad Atene, dopo i tirannicidi, nessun uomo di età storica aveva piú ottenuto l'onore di una statua-ritratto pubblica nell'Agorà; la democrazia di stretta osservanza non tollerava che si mettessero in rilievo sin-

[68] MORRIS, *Law* cit., pp. 38-44.

[69] Sulla nascita del ritratto greco vi sono approcci recenti molto diversi fra loro: D. METZLER, *Porträt und Gesellschaft*, Münster 1971; HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder* cit., pp. 207-11; K. FITTSCHEN (a cura di), *Griechische Porträts*, Darmstadt 1988; N. HIMMELMANN, *Realistische Themen in der griechischen Kunst der archaischen und klassischen Zeit*, Berlin - New York 1994, pp. 49-88.

[70] A. LINFERT, *Die Themistokles-Herme in Ostia*, in W.-H. SCHUCHHARDT (a cura di), *Antike Plastik*, VII, Berlin 1967, pp. 87-94.

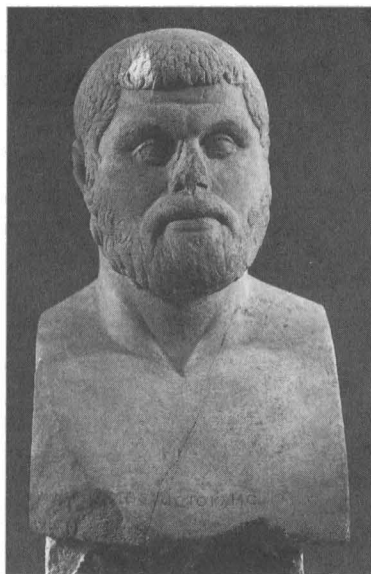
gole persone della cerchia dei cittadini[71]. Il ritratto di Pericle poté essere eretto solo come statua votiva, probabilmente postuma, sull'Acropoli[72]. Il suo aspetto lo dava a riconoscere come il massimo esponente della «piena classicità»: nel presentarsi in pubblico, appariva come un modello di seria dignità e di superiore moderazione (σωφροσύνη); nell'effigie, come tipo ideale senza alcun tratto individuale, incarnazione delle norme egalitarie della cittadinanza ateniese. Ruolo e stile vanno qui di pari passo.

Ma già durante la guerra del Peloponneso il brillante politico Alcibiade poté esporsi con due spettacolari dipinti da lui dedicati sull'Acropoli[73]: essi lo mostravano in un'iconografia altamente ambiziosa, ossia

[71] DEMOSTENE, *Contro Leptine*, 261. In generale, W. GAUER, *Die griechischen Bildnisse der klassischen Zeit als politische und persönliche Denkmäler*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXXIII (1968), pp. 118 sgg.

[72] Cfr. in questo volume, nel saggio di L. Giuliani, la fig. 8. T. HÖLSCHER, *Die Aufstellung des Perikles-Bildnisses und ihre Bedeutung*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», n.s., I (1975), pp. 187 sgg. (rist. in FITTSCHEN (a cura di), *Griechische Porträts* cit., pp. 377-91).

[73] ATENEO, 12.534d; PAUSANIA, 1.22.6; PLUTARCO, *Vita di Alcibiade*, 16.

Figura 15.
Ritratto di Temistocle. Copia romana da un originale del 460 a. C. circa.

come vincitore con la quadriga a Olimpia e in altri grandi agoni, vale a dire nella tradizione di dispotico orgoglio tipica dell'aristocrazia arcaica. Significative furono le reazioni: i piú anziani si indignarono, i giovani invece ne furono entusiasti. Il cambiamento generazionale era stato drastico.

Poco dopo anche nell'Agorà le restrizioni vennero allentate. Nel 394 il generale Conone, che aveva nuovamente rafforzato la posizione di Atene con una vittoria su Sparta, ottenne, insieme ad altri onori, una statua-ritratto pubblica, sulla scia di Armodio e Aristogitone[74]. A partire da qui, nel IV secolo si sviluppò una prassi multiforme, governata da leggi e regole complesse, concernente l'erezione di ritratti onorari[75]: si trattava di questioni altamente esplosive dal punto di vista politico, che venivano discusse nell'assemblea popolare ed erano determinate dall'antitesi fra comunità e individuo.

Significativamente, all'interno della cittadinanza vi erano ora anche comunità e gruppi piú ristretti, nei quali (e per i quali) di singoli personaggi si manteneva la presenza attraverso un'effigie. La cerchia filosofica di Platone si riuniva nell'Accademia attorno a una statua di Socrate; e, dopo la morte di Platone stesso, i suoi discepoli potevano ricordarlo anche grazie al suo ritratto, proseguendo in tal modo il colloquio spirituale con il maestro[76] I ritratti conservati mostrano Socrate nella scioccante negazione individuale delle norme civiche, quella negazione che ne aveva fatto il propulsore della nuova filosofia; Platone, invece, appare come l'incarnazione di un tipo civico ideale, a cui l'osservatore poteva associare i suoi disegni filosofici normativi riguardanti lo stato. Mediante le loro forme differenti, questi due ritratti mettono in evidenza ancora una volta la tensione sociale fra individuo e comunità al cui interno, in quest'epoca, si collocava il genere del ritratto.

Ancora diversa era la situazione nell'arte funeraria privata. Ad Atene, l'eliminazione della rappresentazione figurata dei defunti a partire dall'inizio del V secolo, per legge o in base a convenzioni sociali, aveva represso tradizioni ed esigenze elementari. Ma i monumenti funerari arcaici delle necropoli erano ancora visibili a chiunque; e in altre regioni,

[74] Cfr. nota 71. Altre fonti in R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, III. *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton 1957, p. 213.

[75] Fonti *ibid.*, pp. 207-17.

[76] Socrate: cfr. in questo volume, nel saggio di L. Giuliani, la fig. 9. I. SCHEIBLER, *Zum ältesten Bildnis des Sokrates*, in «Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst», serie 3, XL (1989), pp. 7 sgg.; P. ZANKER, *Die Maske des Sokrates*, München 1995, pp. 38-45; E. VOUTIRAS, *Sokrates in der Akademie Die früheste bezeugte Philosophenstatue*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CIX (1994), pp. 133-61. Platone: ZANKER, *Die Maske* cit., pp. 70-79.

meno rigorose, l'usanza dei monumenti sepolcrali figurati era rimasta viva. Non appena il controllo dell'egalitarismo si allentò un poco, a partire dal 430, anche ad Atene si ricominciarono a erigere stele funerarie[77] La guerra e la nuova esperienza della morte, che sono state addotte come cause di questo rifiorire, difficilmente possono esserne state l'elemento scatenante: le stele di guerrieri sono rare. Evidentemente fu grazie al generale sviluppo delle forme rappresentative personali e familiari che ad Atene si diffusero di nuovo i rilievi funerari.

In primo piano, ora, non sono piú gli antichi valori aristocratici rivolti verso l'esterno, ossia la guerra e l'atletica, bensí la famiglia in quan-

[77] Sulla ripresa dei rilievi funerari, B. SCHMALZ, *Griechische Grabreliefs*, Darmstadt 1983, pp. 197-200; MORRIS, *Law* cit., pp. 38-44.

Figura 16.
Stele funeraria di Ctesileo e Teano (inizio del IV secolo a. C.).

to parte del corpo civico egalitario[78]. Essa viene raffigurata e mantenuta nella memoria tramite combinazioni semplici: marito e moglie, genitori e figli, padrona e schiava, e cosí via (fig. 16). I defunti non vengono contraddistinti dalla particolarità del loro status; al contrario, i ruoli primari della vita vengono visti nella prospettiva della mortalità e della finitezza. È un'immagine civica fortemente condizionata da norme quella che viene mostrata, con ruoli nettamente definiti per il marito, per la moglie, per i bambini e per gli schiavi. Ambizioni eccezionali non vengono quasi formulate, le prestazioni e le professioni specifiche rimangono rare, le fattezze ritrattistiche sono costantemente tipizzate. Le iscrizioni menzionano come virtú dominanti il valore (ἀρετή), la moderazione (σωφροσύνη) e la rettitudine (δικαιοσύνη). Diversamente che nell'Agorà, dove il ritratto costituiva un'alta onorificenza, nell'ambito meno critico delle necropoli si è trovato il modo di far emergere la singola persona senza mettere con ciò in pericolo l'omogeneità del corpo civico.

### 3. *Le immagini vascolari: mentalità e psicologia collettiva.*

Un mondo diverso ci si presenta nelle immagini vascolari. I discorsi e i temi dei simposi e delle altre occasioni festive potevano riallacciarsi a quelli dell'età arcaica; ma poiché un nuovo centro di gravità si era formato nell'ambito politico pubblico, la circostanza del banchetto o della festa domestica assumeva ora un carattere differente, opposto alla politica. Di conseguenza, le tematiche dei monumenti pubblici sono in larga parte estranee ai vasi, il che fa delle immagini vascolari una fonte estremamente copiosa di temi e concezioni che non ci sono noti né dalla politica né dalla letteratura. Esse non trasmettono disegni e messaggi politici, bensí sono fenomeni di mentalità sociale e di psicologia collettiva.

L'analisi dei vasi attici come fonte storica è stata intrapresa solo di recente ed è ancora ben lungi dal formare un quadro coerente[79] In questa sede si può cercare di delineare soltanto uno schizzo generale. Poiché a partire dalla seconda metà del VI secolo Atene rimase l'unico cen-

[78] J. BERGEMANN, *Die bürgerliche Identität der Athener im Spiegel der attischen Grabreliefs*, in GAUER e PÖHLMANN (a cura di), *Griechische Klassik* cit., pp. 283 sgg.; CHR. BREUER, *Reliefs und Epigramme griechischer Privatgrabmäler*, Köln-Weimar-Wien 1995; A. SCHOLL, *Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», suppl. 17 (1996).

[79] A titolo di esempio cito J. BAZANT, *Les citoyens sur les vases athéniens*, Praha 1985; L. BURN, *The Meidias Painter*, Oxford 1987.

tro di produzione di vasi dipinti, e poiché solo dalla fine del v secolo si stabilirono botteghe locali anche in Italia meridionale, la prospettiva delle immagini vascolari è fortemente incentrata su questa città. Tale sguardo atenocentrico rappresenta una limitazione considerevole. In ogni caso, l'esportazione di vasi attici in ogni parte del mondo antico testimonia pur sempre che i temi venivano ampiamente accettati e visti come attuali anche altrove[80].

Il fatto che l'organizzazione della nuova forma di stato ad opera di Clistene nel 508/507 non abbia comportato alcuna cesura riconoscibile nella tematica delle immagini vascolari è indicativo della situazione nel suo insieme. I nobili continuavano a detenere la guida della politica, con la sola differenza che ora dovevano patrocinare i loro progetti di fronte all'assemblea popolare; perciò continuarono anche a improntare lo stile di vita e i valori comuni. Probabilmente in un primo momento nessuno riteneva che fosse cominciata una nuova «epoca storica»; solo a posteriori questa svolta fu intesa come l'inizio della democrazia.

Decisivo fu invece l'effetto delle guerre persiane. Le reazioni alle esperienze della storia evenemenziale erano ben piú forti e consapevoli di quelle nei confronti dei mutamenti e dei processi strutturali. Le battaglie contro i Persiani stessi vennero raffigurate di rado, e significativamente sempre dal punto di vista del singolo[81]. Mentre nel grande ciclo pittorico dell'Agorà la battaglia di Maratona era descritta nella prospettiva storica della grande politica, sui vasi del simposio a stare in primo piano era l'esperienza concreta del duello, con Greci anonimi che combattevano contro Persiani (fig. 17). Queste scene danno un'idea visiva della prima immagine totale del nemico che proprio allora sorse in Grecia, un'immagine fondata non solo politicamente, ma al tempo stesso anche culturalmente, eticamente e religiosamente. I corpi nudi e le armature pesanti dei Greci si contrappongono alle vesti colorate dei Persiani, la semplicità al lusso, l'ἀρετή al rammollimento. La superiorità dei vincitori venne spesso espressa in maniera cosí estrema come non era mai successo prima nell'arte greca. Gli Orientali vengono colpiti brutalmente, stanno accovacciati inermi al suolo e sono perfino sottoposti a rozze umiliazioni sessuali (fig. 18). L'*ethos* agonistico che aveva co-

[80] Il problema non può essere discusso in questa sede. Esistono casi di una produzione specifica di vasi con temi specifici per l'esportazione, e casi di selezione specifica dell'offerta esportata. Di regola, però, i temi delle immagini vascolari possono essere intesi entro l'orizzonte della storia ateniese.

[81] HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder* cit., pp. 38-49; W. RAECK, *Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, Bonn 1981, pp. 101-63; HÖLSCHER, *Die unheimliche Klassik* cit., pp. 18-20.

Figura 17
Combattimento tra un Greco e un Persiano. *Oinochoe* attica (c. 450 a. C.).

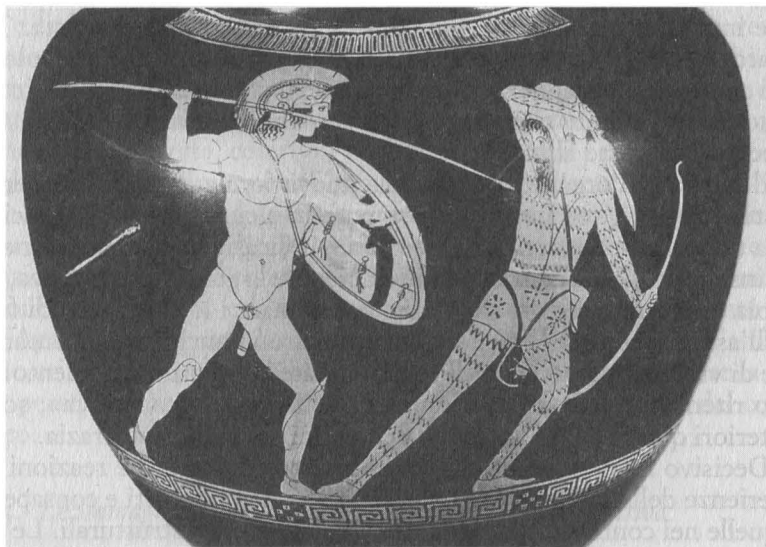
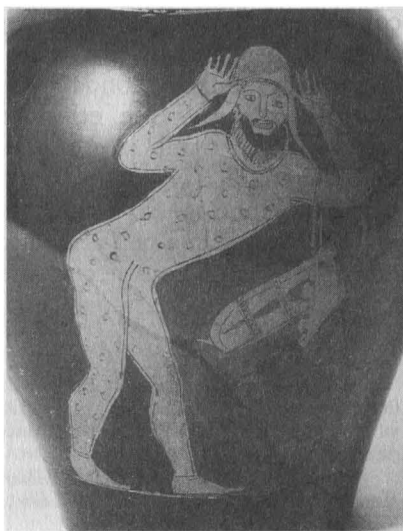



Figura 18.
Scena di umiliazione sessuale di un Persiano da parte di un Greco. *Oinochoe* attica (c. 460 a. C.).

stantemente improntato le scene di battaglia sui vasi dell'età arcaica è in larga parte accantonato: i Persiani appaiono come nemici assoluti, meritevoli unicamente delle punizioni piú dure e dell'annientamento. In questo modo le immagini vascolari si allontanano di molto dalla panegiristica politica del dipinto monumentale nella Stoà Poikile, e ancora di piú dall'*ethos* per vari versi elevato con cui Eschilo nei *Persiani* e Erodoto nelle sue *Storie* parlano degli avversari. A volte si ha l'impressione di sentire le grossolane vanterie delle riunioni simposiache; ed è probabile che gli uomini che a teatro assentivano ai giudizi elevati della tragedia fossero gli stessi che la sera, in privato, si producevano in discorsi molto piú rozzi. La mentalità è multiforme e spesso contraddittoria.

In maniera analoga il mondo veniva polarizzato nelle immagini mitiche, nelle battaglie degli dèi contro i Giganti, dei Lapiti contro i Centauri, degli Ateniesi contro le Amazzoni e dei Greci contro Troia. In relazione a questi temi, alcune immagini vascolari sono addirittura affini a opere dei monumenti pubblici, soprattutto ai dipinti della cerchia di Polignoto, anche se non come copie *stricto sensu*, bensí nel modo della composizione. Ciò era possibile soltanto perché già sui monumenti statali tali temi non rappresentavano solo metafore di vittorie politiche, bensí abbracciavano un potenziale molto piú ampio di significati etici. Subito dopo il 480, in seguito all'esperienza della devastazione della propria città ad opera dei Persiani, la distruzione di Troia poté addirittura essere raffigurata con forti tratti di partecipazione al destino dei Troiani[82]: un'identificazione psicologica con gli «altri»! Questo è un caso isolato, derivante da un'esperienza del presente; ma anche piú in generale le battaglie, in quanto esempi di ὕβρις e punizione, si levano al di sopra del piano delle vittorie e sconfitte politiche, nell'ambito piú ampio dell'etica e del diritto religioso. In tal senso esse furono accolte anche nello spazio privato delle immagini vascolari.

In generale, a partire dall'inizio del V secolo nelle immagini vascolari trova espressione una trascinante euforia, la quale sembra aver dominato l'atmosfera di questi decenni. L'introduzione della nuova forma statale, coronata da successo, deve aver molto rafforzato la fiducia dei cittadini, e le vittorie sui Persiani devono aver poi superato qualsiasi speranza. Ma l'euforia non si incentrava solo sulla politica, bensí sembra essersi estesa alle attività piú diverse: in questi decenni agli Ateniesi tutto (o quasi) sembrava riuscire[83]

[82] SIMON, *Die griechischen Vasen* cit., tavv. 128-29.

[83] Perfino il fallimento della rivolta ionica e la presa di Mileto da parte dei Persiani, portate in scena ad Atene in una famosa tragedia, non sembrano aver suscitato disperazione per lungo tempo.

La dea della vittoria, Nike, divenne uno dei temi piú importanti sui vasi[84]. Quasi mai costei è in relazione con battaglie vittoriose: al contrario, tramite gli strumenti per il sacrificio, le corone e le tenie, essa rimanda piuttosto all'ambito degli agoni (fig. 19). Tuttavia il clima di festa religiosa che promana dalle Nikai non è pensabile senza l'orgoglioso impeto indotto dal nuovo ordinamento politico e soprattutto dalle grandi vittorie. Ed effettivamente Nike, cosí come alcune altre divinità ed eroi, occasionalmente compare anche con la prua di una nave catturata in mano[85]: di Salamina non si parlava solo nell'Agorà!

Nike portava la vittoria ai mortali in quanto messaggera di Zeus. L'interesse degli dèi per gli uomini era visibile anche in molti miti che proprio allora divennero popolari sui vasi, dove Zeus rapiva Ganimede, Posidone catturava Amimone e altre fanciulle, Eos, la dea dell'aurora, inseguiva il bel cacciatore Cefalo, e Borea, il vento del nord, portava via

[84] A. GOULAKI-VOUTIRA, *s.v.* «Nike», in *LIMC*, VI (1992), pp. 859-81.

[85] U. HAUSMANN, *Akropolisscherben und Eurymedonkämpfe*, in K. SCHAUENBURG (a cura di), *Charites. Studien zur Altertumswissenschaft*, Bonn 1957, pp. 144-51.

Figura 19.
Nike e lottatori. *Skyphos* attico (c. 450 a. C.).

come sposa Orizia, la figlia del re dell'Attica (fig. 20)[86] Si tratta di scene in parte drammatiche, non prive di violenza verso gli amati: l'ambivalenza di tale amore era un aspetto di questi miti di cui proprio nel v secolo si era chiaramente consapevoli. Tuttavia esso era un segno del favore degli dèi, e le sue conseguenze andavano ben al di là dell'istante presente. Gli Ateniesi trassero profitto dall'aiuto divino quando il loro «genero» Borea fece sfracellare in una tempesta parte della flotta persiana[87] Anche Cefalo, che aveva attirato su di sé le brame di Eos, proveniva dall'Attica. Ma i cuori e i sensi degli dèi non avevano confini politici: ovunque essi avevano scoperto l'amoroso fascino degli esseri umani. E già in età mitica essi si erano rivolti verso coloro che anche nelle *poleis* storiche suscitavano ammirazione e speranza: ragazzi e giovani belli (κοῦροι) nonché affascinanti fanciulle (κόραι). Tutto ciò veniva rivissuto nel presente, sul campo di battaglia e in politica, ma anche in al-

[86] S. KAEMPF-DIMITRIADOU, *Die Liebe der Götter in der attischen Kunst des 5 Jahrhunderts v Chr.*, Bern 1979.

[87] E. SIMON, *Boreas und Oreithyia auf dem silbernen Rhyton in Triest*, in «Antike und Abendland», XIII, 2 (1967), pp. 101-26; S. KAEMPF-DIMITRIADOU, *s.v* «Boreas», in *LIMC*, III (1986), pp. 133-42.

Figura 20.
Borea e Orizia. *Pelike* attica (c. 450 a. C.).

tri ambiti della vita. Non c'era dubbio: gli dèi amavano gli uomini, soprattutto i Greci, e specialmente gli Ateniesi!

Questo senso di euforia probabilmente avrebbe potuto combinarsi con tradizioni dell'età tardoarcaica; ma, dopo le battaglie di Salamina e Platea, il mondo della vita aristocratica praticamente si spense nel giro di pochi anni. Sui vasi, le immagini con gli opulenti simposi cessano; l'aperto corteggiamento di bei ragazzi e gli svaghi ostentati con etere disinibite vengono avvolti in un'atmosfera di trattenuto decoro; i Satiri del tiaso dionisiaco non compaiono quasi piú con i loro falli libidinosi. Anche gli atleti del ginnasio non si espongono piú in maniera cosí attiva e assumono posizioni di maggior contegno; in generale, ad Atene e altrove l'ideale delle grandi prestazioni atletiche perse gradualmente di attrattiva. Tutto ciò non va inteso come la nascita di una cultura «democratica»: è chiaro che furono anzitutto i ceti superiori stessi a effettuare un forte cambiamento delle forme di condotta e degli ideali di vita. E ci sono molti indizi a favore del fatto che mutamenti simili abbiano avuto luogo anche in altre città.

Il diminuire dell'orgogliosa autorappresentazione dei ricchi aristocratici significa anzitutto che la reputazione pubblica non veniva piú fondata sul dispiegamento di uno stile di vita sfarzoso, quanto piuttosto su prestazioni a favore della comunità. Non da ultimo ciò appare evidente nelle immagini degli eroi mitici. In età arcaica, Eracle aveva incarnato i piú importanti ideali dei ceti superiori stessi con i loro successi: non solo l'ἀρετή fisica, bensí anche la cultura delle feste, di cui facevano parte il suonare la cetra nel santuario e il gustare carne e vino al banchetto. Nel v secolo non solo questo *habitus* distinto venne a cessare ma, a partire dal 480, alcune immagini descrivono un mito diverso, con Eracle che va di malavoglia alla lezione di musica, preferendo arco e frecce allo strumento, e alla fine, in preda all'ira, ammazza il suo maestro[88]. Da questo stesso periodo è tramandata la polemica dichiarazione di Temistocle, il quale affermava di non saper cantare e suonare la cetra (come invece i suoi concorrenti nobili), ma in cambio di essere capace di fare grande e ricco uno stato[89]

A partire dall'età di Clistene, Teseo, il nuovo eroe dell'ordinamento politico ateniese, venne celebrato con un grande ciclo di imprese eroiche non solo sullo sfarzoso tesoro degli Ateniesi a Delfi, ma anche sui vasi (fig. 6). Ancora in relazione a lui, dopo il 480, compare un nuovo

[88] J. BOARDMAN, *s.v.* «Herakles», in *LIMC*, IV (1988), p. 833 nn. 1666-73.

[89] PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 9.1.

mito, simbolo della nuova epoca: nella tappa a Nasso egli abbandona Arianna che dorme, chiamato da Atena ai doveri dello stato, e affida l'amata alle gioie di Dioniso (fig. 21)[90] Come Eracle, egli effettua un distacco dal modo di vita arcaico e dà la priorità all'impegno per la comunità.

La devozione nei confronti degli dèi diventò un tema predominante. I vasi descrivono soprattutto sacrifici di tori, a differenza dei rilievi votivi (leggermente piú tardi), i quali mostrano piú modesti sacrifici personali con maiali e pecore[91]. Evidentemente le immagini vascolari pongono davanti agli occhi soprattutto i grandi sacrifici pubblici in occasione delle feste cittadine. Anche qui è la comunità civica a occupare il primo piano.

Questo atteggiamento religioso era cosí forte che si impadroní addi-

[90] E. SIMON, *Zur Lekythos des Panmalers in Tarent*, in «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien», XLI (1954), pp. 77 sgg.

[91] F. T VAN STRATEN, *Hiera Kala Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden - New York - Köln 1995, in particolare pp. 170-86.

Figura 21.
Teseo abbandona Arianna. *Lekythos* attica (c. 470 a. C.).

Figura 22.
Apollo, Artemide e Leto. Anfora attica (c. 450 a. C.).

Figura 23.
Partenza dell'oplite. *Stamnos* attico (440-430 a. C.).

rittura degli dèi stessi: Zeus ed Era, Apollo, Artemide e Leto (fig. 22), Atena e molte altre divinità compiono libagioni solenni sui vasi[92] Il sorprendente motivo per cui la divinità celebra personalmente il sacrificio rappresenta un disegno teologico elevato: non si tratta di un evento preciso che accade in un determinato mito, bensí di un atto rituale di venerazione religiosa che viene compiuto anche dagli dèi. Euripide chiama Apollo ὅσιος, «pio»: in tal senso gli dèi vengono rappresentati come gli archegeti di quella devozione che la comunità dei cittadini aveva elevato a ideale.

Nella tematica relativa alla famiglia la partenza dei guerrieri per la battaglia continuava a rivestire grande importanza (fig. 23)[93] Era una scena in cui i ruoli venivano giustapposti in maniera esemplare: nella crisi del congedo la semantica sociale si acuisce. I giovani guerrieri, speranza della famiglia e della cittadinanza, escono dalla protezione della città per entrare in quell'ambito dove li aspettano in pari misura gloria e morte. Le donne, responsabili della devozione domestica, spesso con una brocca per il sacrificio, incarnano al contempo anche la perpetuazione fisica della famiglia. Gli uomini anziani rappresentano l'autorità dei padri, che prendono parte agli affari politici della città e riflettono sui destini futuri della famiglia. Nell'articolazione spaziale di casa, città e confine, cosí come nella dimensione temporale di tradizione e futuro, la famiglia appare inquadrata in una prospettiva valevole anche per la comunità civica. Già sui vasi arcaici questa cellula di base della comunità cittadina era stata un tema importante. Ora però quella che era una costellazione sociale si trasforma in situazione psicologica: sguardi abbassati, sacrifici per un felice ritorno, la morte in agguato. La partenza diventa un addio. Evidentemente il combattimento per la patria veniva percepito sempre piú anche come destino personale.

Sorprendentemente, il ritorno dalla guerra non venne tematizzato: l'esaltazione della vittoria rimase riservata ai monumenti politici. I temi della salvezza e della sopravvivenza furono però trasposti nel mito: alcune commoventi immagini del ritorno di Odisseo permettono di immaginare come venissero vissute le operazioni militari in paesi lontani[94]: l'eroe non dà prova di sé in valorose imprese, bensí fa ritorno come sopravvissuto dopo dure vicende, rientrando prima nell'ordinato mondo

[92] E. SIMON, *Opfernde Götter*, Berlin 1953; N. HIMMELMANN, *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes*, München 1959. Cfr. EURIPIDE, *Alcesti*, 10.

[93] SPIESS, *Der Kriegerabschied* cit., pp. 160-86.

[94] O. TOUCHEFEU, *s.vv.* «Eumaios» e «Eurykleia», in *LIMC*, IV (1988), p. 53 nn. 5-6 e 101-2 nn. 8-9; ID., *s.v.* «Nausikaa», *ibid.*, VI (1992), p. 713 nn. 2-4; CHR. HAUSMANN, *s.v.* «Penelope», *ibid.*, VII (1994), p. 294 n. 33.

dei Feaci e poi nella cerchia della propria famiglia. Anche il ritorno non era una situazione di pura euforia.

Alla fine, Afrodite trionfò su tutta la linea. Sintomatiche sono le immagini del giudizio di Paride (fig. 24), che sullo scorcio del v secolo venne dichiaratamente visto come una scelta del percorso di vita[95] Questo mito era un'alternativa al coevo mito, creato dal sofista Prodico, di Eracle al bivio, nel quale la riflessione filosofica dannava l'eroe alla via per la virtú. Paride, invece, aveva deciso in favore del mondo di Afrodite, contro le vie «politiche» dischiusegli da Era e Atena. In tal modo, egli effettuava una revisione delle decisioni di Eracle e di Teseo, in seguito alle quali, due generazioni prima, questi eroi si erano dedicati ai compiti al servizio dello stato nelle immagini vascolari. E non è affatto un caso che ora fosse un principe orientale a compiere questa svolta men-

[95] I. RAAB, *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst*, Frankfurt-Bern 1972, pp. 37-45. Caratteristica è l'idria a Karlsruhe, della cerchia del Pittore di Midia: BURN, *The Meidias Painter* cit., pp. 65-68.

Figura 24.
Il giudizio di Paride. Idria attica (tardo v secolo a. C.).

tale: l'Oriente, infatti, aveva smesso nel frattempo di essere il paese del nemico assoluto, e anzi veniva ammirato da molti come un mondo fantastico, con favolose ricchezze e una vita felice[96] Si trattava di un totale cambiamento dei valori.

Senza dubbio questa fu l'opzione favorita dalla grande maggioranza degli Ateniesi nei decenni della guerra del Peloponneso. Afrodite con la sua cerchia domina le immagini vascolari dell'epoca[97]: per lo piú siede in un paesaggio idillico, circondata da figure femminili vicino alle quali spesso sono apposte iscrizioni con nomi beneauguranti: Eudaimonia (felicità), Eutychia (fortuna), Aponia (mancanza di sofferenze), Paidia (gioco), Hygieia (salute), Eunomia (buon ordine), Eukleia (buona fama), Chrysope (volto aureo), e molte altre personificazioni di una vita beata. È un mondo di donne: solo di rado bei giovani hanno parte a questa felicità; talora essi portano i nomi degli eroi delle tribú attiche, come a segnalare che questo è un paradiso ateniese. A questa sfera si associa, in parte sugli stessi recipienti, quella di Dioniso: anche questo dio, le cui forze due generazioni prima erano state disciplinate dalla σωφροσύνη classica, tornò a impadronirsi delle anime con nuove estasi.

La sfera delle donne incarnata da Afrodite era un mondo antitetico a quella sfera pubblica maschile, comprendente l'*agora* e la guerra, che aveva fortemente perso di validità nel presente. Ovunque la cultura femminile avanzò in primo piano come un'intatta riserva di felicità. In considerazione dell'assillante realtà della guerra, possiamo ben interpretare come evasione tale fenomeno; ma non si trattava di una fuga dal presente: gli Ateniesi si addossarono in maniera attiva le pene di quest'epoca, e nel contempo sviluppavano tali visioni di felicità nelle loro menti. Erano visioni dell'«al di qua»: niente indica che esse vadano trasposte in una vita dopo la morte, sulle Isole dei beati. Un mondo di belle speranze aiutava a sopportare la realtà concreta.

## 4. *Stile e «habitus»: l'immagine dell'uomo e l'immagine degli dèi.*

Probabilmente nel decennio fra Maratona e Salamina (490-480 a. C.) in Grecia si sviluppò una nuova forma di rappresentazione della figura umana, che da allora ha mantenuto la sua validità nell'arte europea fino all'inizio del XX secolo. A tale proposito si parla di «ponderazione» o di «contrapposto». I kouroi e le korai dell'arcaismo stavano dritti su

[96] HÖLSCHER, *Die unheimliche Klassik* cit., pp. 19-20.
[97] Eccellente interpretazione in BURN, *The Meidias Painter* cit., pp. 15-44.

entrambe le gambe, con il corpo e la testa eretti verticalmente e rivolti all'osservatore (figg. 3-4). Le nuove figure, invece, spostano il peso su una gamba portante, muovendo l'altra, libera, di lato; a causa di ciò, il bacino assume una posizione obliqua, il torso si innalza a sua volta con un movimento contrario, e le spalle seguono il moto del petto; la testa si volge leggermente di lato, e spesso è inclinata un poco verso il basso. In tutte e tre le dimensioni spaziali la figura si scosta volutamente dall'incrocio degli assi (fig. 5).

Che cosa si vuol comunicare in tal modo? e cosa vi è di cosí rivoluzionario, tanto da segnare l'inizio di una nuova epoca, della «classicità»? Gli studiosi hanno fornito molte spiegazioni, senza che però abbia mai avuto luogo un discorso teorico sulla possibilità di interpretare storicamente tali forme d'arte[98]. A tale proposito bisogna operare una fondamentale distinzione fra le intenzioni consapevoli e le qualità piú o meno inconsce delle opere, ossia fra i valori e i messaggi espliciti da un lato e i principî impliciti della creazione formale e della percezione dall'altro. Entrambi sono fenomeni d'importanza storica, ed entrambi non sono limitati all'ambito della forma artistica.

Da un punto di vista al contempo antropologico e semiotico, la «costruzione» di una figura indica il suo *habitus*. In base alle categorie dell'epoca stessa, la «ponderazione» probabilmente significa che si vuole rendere visibile la forza del corpo. La figura viene sottoposta alla forza di gravità, di modo che possa sollevarsi, a contrasto, «con le proprie forze». In questa maniera si evidenzia come le singole parti del corpo influiscano l'una sull'altra reagendo reciprocamente. Le figure arcaiche visualizzavano la forza tramite le loro membra muscolose combinate paratatticamente. Nelle nuove figure le parti sono connesse in maniera organica, spostandosi, per pressione e flessione, in tutte e tre le dimensioni: le parti sono diventate mobili l'una rispetto all'altra; la tensione si dispiega contro il rilassamento, l'attività contro la passività. La forza non è piú il possesso di una qualità, bensí una potenza dinamica.

Implicitamente, le figure si pongono in un nuovo rapporto rispetto alle dimensioni dello spazio: gli spostamenti indicano la mobilità dinamica verso l'alto e verso il basso, a destra e a sinistra, avanti e indietro.

[98] L'approccio recente piú interessante è quello di B. FEHR, *Bewegungsweisen und Verhaltensideale*, Bad Bramstedt 1979, pp. 7-24, 25-30. In precedenza: G. KASCHNITZ-WEINBERG, *Über die Rationalisierung der 'mythischen' Form in der klassischen Kunst*, in R. LULLIES (a cura di), *Neue Beiträge zur klassischen Altertumswissenschaft. Festschrift zum 60. Geburtstag von B. Schweitzer*, Stuttgart-Köln 1954, pp. 147-60; B. SCHWEITZER, *Das Problem der Form in der Kunst des Altertums*, in U. HAUSMANN (a cura di), *Handbuch der Archäologie*, I. *Allgemeine Grundlagen der Archäologie*, München 1969, pp. 191-201.

Al tempo stesso, essi attestano un nuovo dominio del tempo dinamico: la reciprocità dell'interazione fisica delle parti è immaginabile solo partendo dal presupposto della contemporaneità.

In tale contesto, i margini d'azione della creazione formale divennero sostanzialmente piú ampi[99] In mancanza dello schema fisso delle figure arcaiche, ora occorreva stabilire su quale gamba dovesse poggiare il peso, quale braccio fosse quello attivo, verso quale lato dovesse volgersi la testa. Grazie a tale nuova libertà, la persona dell'artista deve aver acquistato un'importanza affatto nuova.

Ma questi sono fenomeni secondari: nessuno scultore avrà avuto l'intenzione teorica di elaborare un nuovo rapporto con lo spazio e con il tempo; l'interesse primario deve essere stato rivolto al dispiegarsi della forza. Alcune statue presentano tale interesse con dura evidenza: l'auriga di Mozia (fig. 25), cosí come l'eroe piú anziano di Riace, hanno quasi «troppa forza per stare dritti» (secondo un detto tedesco). Proprio nella prima età classica anche la letteratura esprime la richiesta di disponibilità a grandi sforzi, in senso sia fisico che etico[100].

La forza autonoma di queste statue è un simbolo pregnante: un simbolo delle capacità umane, come vengono espresse in Senofane; un simbolo dell'entusiasmo per il proprio successo, come si manifesta nelle immagini vascolari; un simbolo dell'ampliata autonomia umana e della propria reponsabilità, come viene tematizzata nella tragedia coeva; un simbolo della facoltà di organizzare uno stato e di prendere decisioni fondamentali, come allora diventò possibile in ambito politico. Queste nuove figure sono quasi pura potenzialità.

Ciononostante, tale situazione non era caratterizzata soltanto da euforica fiducia[101]. Se le libertà e i margini d'azione in tutti gli ambiti della vita si erano tanto ampliati, anche il rischio della sventura era aumentato a dismisura. Tale inquietante nozione viene espressa dal coro dell'*Antigone* di Sofocle: quanto grandioso e terribile è l'uomo, e quanto sono vicini l'uno all'altro il glorioso successo e il misero fallimento[102]. La propria responsabilità non produceva solo un effetto liberatorio, bensí anche uno di oppressione. Questa consapevolezza, che comprendeva a un tempo l'accontentarsi del proprio destino e il timore della potenza divina, improntò ora i volti delle statue: la χάρις estroversa dell'età ar-

[99] Su quanto segue, HÖLSCHER, *Die Nike* cit., pp. 98-109.

[100] FEHR, *Bewegungsweisen* cit., pp. 25-30.

[101] Su quanto segue, HÖLSCHER, *Die unheimliche Klassik* cit., pp. 17-24.

[102] SOFOCLE, *Antigone*, 333 sgg.

caica è svanita; al suo posto domina l'*habitus* delle teste modestamente abbassate, con la loro mimica seria e raccolta.

Un altro lato di questo *habitus* si manifesta nelle immagini di ragazze e donne abbigliate[103] Le korai arcaiche (fig. 4) avevano fatto sfoggio di vesti di lusso variopinte e drappeggiate con civetteria; al di sotto delle stoffe sottili, i corpi venivano presentati con sensuale evidenza. Nello «stile severo» della prima età classica, invece, la foggia di vestiario predominante divenne il peplo, il quale celava i corpi delle donne sotto pesanti tessuti. I nuovi ideali erano la semplicità e il decoro.

Non è chiaro dove sia stato forgiato questo nuovo stile. In ogni caso, esso si diffuse in brevissimo tempo in tutto l'ambito della civiltà gre-

[103] W. MARTINI, *Der Wandel der Frauenmode in der Zeit der Perserkriege*, in *Der Stilbegriff in den Altertumswissenschaften*, Rostock 1993, pp. 75-80.

Figura 25.
Statua di Mozia, di interpretazione discussa (c. 450 a. C.).

ca, ad Atene come nel Peloponneso, da Xanto, nella microasiatica Licia, fino a Mozia, nella Sicilia occidentale, in città e regioni con strutture politiche completamente diverse. Che fosse uno stile «democratico», come talora si è supposto, è senz'altro errato. È vero che si tratta di un distacco dagli ideali dell'aristocrazia arcaica, ma tale svolta fu effettuata dai tiranni siciliani e dai nobili tessali, in Beozia e nel Peloponneso, allo stesso modo che dai rappresentanti della politica isonomica e democratica di Atene. La persona, con le sue capacità e responsabilità: questa nuova esperienza poteva sí condurre all'idea della democrazia, ma trovò posto anche in altre strutture sociali.

Fondamentalmente si trattava di un'esperienza delle dimensioni umane, la quale perciò stesso rese problematica l'immagine degli dèi. La nuova immagine umana era un risultato della relativizzazione: una dimostrazione delle proprie capacità, sí, ma queste ultime dovevano essere dispiegate faticosamente contro la forza di gravità. Ora, però, tale ambivalenza fra potere e fallire non concordava affatto con l'idea della superiorità degli dèi. Figure come quella del cosiddetto «Apollo dell'Omphalos» (fig. 26) mostrano bene i problemi che una simile immagine divina comportava[104]. Su un rilievo votivo in onore di Atena, la dea sta in piedi con aria pensosa, appoggiata alla lancia davanti a una stele nel ginnasio (fig. 27)[105]; nelle immagini vascolari, Nike ed Eros, gli dèi degli atleti vittoriosi e belli, sostengono assorti la testa con la mano (fig. 19)[106]. Perfino la vittoria nell'agone è divenuta ambivalente: non piú solo motivo di somma gloria, ma al contempo anche pericolo di ὕβϱις e di disgrazia. A questo riguardo anche gli dèi possono perdere la fiducia.

Alcuni artisti erano evidentemente consapevoli di ciò, e cercarono di salvaguardare la grandezza degli dèi. Revocare l'evoluzione non era possibile. Lo scultore Alcamene stilizzò con ciocche arcaiche la testa di un'immagine di Ermes in forma di pilastro[107]; ma tali forme «arcaizzanti» si potevano utilizzare solo per poche immagini divine di tipo molto vetusto. Piú istruttivi sono i tentativi di liberare le figure degli dèi dal peso della ponderazione. Nel frontone occidentale del tempio di Zeus

[104] B. S. RIDGWAY, *The Severe Style in Greek Sculpture*, Princeton 1970, pp. 61-62.

[105] H. JUNG, *Die Sinnende Athena*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CX (1995), pp. 95 sgg.

[106] Nike: *CVA* Gran Bretagna, III, 38, tav. XLVI 8-9. Eros: A. CAMBITOGLOU, *An early Lucanian Panathenaic amphora by the Palermo Painter*, in ID. (a cura di), *Classical Art in the Nicholson Museum, Sydney*, Mainz 1995, pp. 107-15.

[107] D. WILLERS, *Zum Hermes des Alkamenes*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXXII (1967), pp. 37 sgg.; G. SIEBERT, *s.v.* «Hermes», in *LIMC*, V (1990), pp. 297-98 nn. 42-46.

a Olimpia, fra l'ibrida violenza dei Centauri e il tentativo di difesa delle fanciulle e dei ragazzi, Apollo compare rigidamente eretto, sottratto alla forza di gravità, ristabilendo l'ordine divino con un gesto di supremazia (fig. 28)[108]. Allo stesso modo, l'Apollo di Kassel (fig. 29) ottiene la sua impressionante maestosità dal fatto che non appare quasi soggetto alla ponderazione[109]

Il piú importante scultore di statue di divinità fu ritenuto, per tutta l'antichità, Fidia di Atene[110]. Per tre decenni egli eseguí le grandi com-

[108] B. ASHMOLE e N. YALOURIS, *Olympia. The Sculptures of the Temple of Zeus*, London 1967.

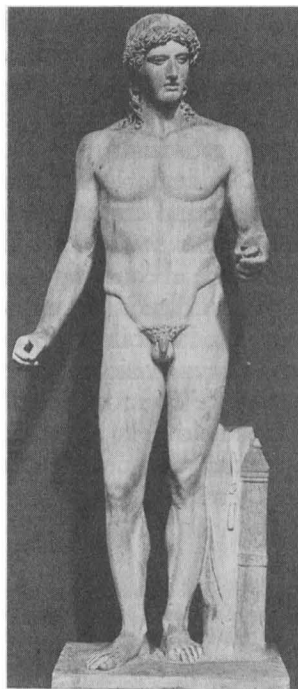
[109] E. M. SCHMIDT, *Der Kasseler Apollon und seine Repliken*, in W.-H. SCHUCHHARDT (a cura di), *Antike Plastik*, V, Berlin 1966.

[110] In generale su Fidia, da ultimo: CHR. HÖCKER e L. SCHNEIDER, *Phidias*, Hamburg 1993, pp. 58-60 (Atena Promachos), 62-82 (Atena Parthenos), 83-98 (Zeus), 99-104 (Atena Lemnia), con la recensione di N. HIMMELMANN, in «Bonner Jahrbücher», CXCIII (1993), pp. 453-56.

Figura 26. Apollo dell'Omphalos. Copia romana da un originale del 460 a. C. circa.

Figura 27. Atena pensosa. Stele votiva (460-450 a. C.).

missioni statali nella sua città: si trattava quasi soltanto di immagini divine, nelle quali trovava espressione un'altissima ambizione politica. Delle sue opere si esaltava il fatto che rappresentassero nella maniera piú intensa la sublimità degli dèi. In breve tempo Fidia fu a capo di una grande ed efficiente officina, in grado di portare a termine anche commissioni impegnative come la colossale Atena Promachos. Questa officina si fece valere soprattutto per le sue due opere principali, le immagini templari dell'Atena Parthenos e dello Zeus di Olimpia, entrambe alte 12 metri. Le proporzioni gigantesche, la smisurata profusione di oro, avorio e altri materiali, la moltitudine di figure accessorie devono aver suscitato un'impressione travolgente della potenza divina. Dalle copie romane possiamo riconoscere l'Atena Lemnia e l'Atena Parthenos (figg. 7 e 12). Esse si contraddistinguono per la posa dal carattere rappresentativo; le teste hanno un'espressione maestosa grazie alla fronte

Figura 28. Apollo. Dal frontone occidentale del tempio di Zeus a Olimpia (c. 460 a. C.).
Figura 29. Apollo di Kassel. Copia romana da un originale del 460-450 a. C.

alta e prominente, e alle guance sottili e tondeggianti. Lo stile, la sensibilità per l'effetto dei materiali e la capacità di organizzare grandi gruppi di lavoratori furono i fattori che, combinati, permisero a Fidia di diventare il principale esponente artistico di Atene all'apogeo della sua potenza.

Contemporaneamente, l'immagine dell'uomo veniva intensificata ed elevata a un sommo ideale «classico» ad opera di Policleto di Argo[111]. Il *milieu* sociale e politico delle sue commissioni erano le città del Peloponneso, i cui ceti superiori erano ancora dominati dagli ideali agonistici dell'atletismo. Le opere principali di Policleto furono statue di vincitori atletici e di eroi giovanili. La sua importanza risiede nella razionalità «moderna» con cui egli affrontava i suoi lavori: Policleto fu il primo teorico della scultura. In uno scritto programmatico (quasi completamente perduto) intitolato *Canone* egli stabilí i principî del suo lavoro; di questo scritto è attestata una dottrina sugli accordi fra le misure (συμμετρία), ossia sulle proporzioni delle varie parti del corpo. La sua opera principale, un eroe con la lancia (Doriforo)[112], forse raffigurante Achille, dà un'idea della costruzione delle sue figure: Policleto spinge il contrapposto all'estremo, facendo poggiare la gamba libera solo sulla punta del piede; il portare e il gravare sono cosí condotti a una marcata contrapposizione. L'obiettivo è quello di racchiudere le forze opposte in uno stato di perfetta armonia: l'attività e la passività sono messe in rapporto reciproco mediante un calcolato chiasmo.

Questa costruzione ha il rigore di un sistema filosofico. Non sono previste deviazioni: già nell'antichità si è osservato che le figure di Policleto erano quasi tutte configurate secondo lo stesso schema di base, *paene ad exemplum*. La motivazione di ciò sta nel fatto che l'armonia formale è al contempo un ideale di forze fisiche, di bellezza del corpo e di virtú etica: è il «bene» (τὸ εὖ) inteso come sommo ideale di perfezione. Con l'ambizioso ottimismo che regnava nei circoli intellettuali di questa generazione, Policleto dovette ritenere di poter costruire razionalmente questo ideale. Tale *habitus* evidentemente non trovava risonanza solo nella «progressista» Atene, ma era apprezzato anche nelle città del Peloponneso per fondare valori conservatori.

La maniera onnicomprensiva con cui l'ideale della ἁρμονία e della

[111] Su Policleto, di recente: T. LORENZ, *Polyklet*, Wiesbaden 1972; H. VON STEUBEN, *Der Kanon des Polyklet*, Tübingen 1973 (e la recensione, a entrambi questi lavori, di A. H. BORBEIN, in «Göttingische Gelehrte Anzeigen», CCXXXIV (1982), pp. 184 sgg.); BECK e BOL (a cura di), *Polyklet* cit.

[112] Cfr. fig. 2 del saggio di A. H. Borbein.

συμμετρία trovò allora impiego in tutti gli ambiti della vita si può riconoscere in un frammento del medico Alcmeone di Crotone[113]: secondo le sue teorie, nel corpo la parità di diritti (ἰσονομία) delle forze (dell'umido e del secco, del freddo e del caldo, dell'amaro e del dolce, ecc.) preserverebbe la salute; il potere assoluto (μοναρχία) di una sola forza, invece, provocherebbe la malattia. La salute, dunque, si baserebbe su una mescolanza ben proporzionata (σύμμετρος) delle forze. Il corpo umano viene qui giudicato secondo le categorie dell'armonia e della simmetria, le quali svolgevano un ruolo importante nell'arte figurativa; al contempo, i rapporti fra i suoi elementi vengono indicati con concetti politici, isonomia e monarchia. Si tratta dunque di principî unitari che servivano a definire le condizioni ideali per qualsiasi parte del cosmo.

Ma appunto qui sembra risiedere una contraddizione, che emerge quando l'analogia di microcosmo e macrocosmo viene applicata alla società: l'individuo autonomo e la comunità autonoma non si lasciavano combinare facilmente. Alla lunga, la subordinazione radicale della singola persona alle norme e agli ideali collettivi non poteva essere mantenuta; e quando la guerra aggiunse a ciò le proprie costrizioni esterne, allora i bisogni, le speranze e le richieste degli individui tornarono anche piú violentemente in primo piano. Nell'arte figurativa, le concezioni sopraindividuali di Fidia e Policleto continuarono ad essere ammirati, ma già nella generazione seguente non trovarono prosecuzione.

Le immagini divine ateniesi assunsero un carattere diverso sotto gli allievi di Fidia. Alcamene conferí alla figura di Ares un'espressione di seria pensosità, che non irradia autorità divina bensí denota riflessione umana. La sua Afrodite appoggiata al pilastro ha il fascino di una sposa mortale[114]. Altri scultori, che perseguivano effetti piú forti, non li cercarono nella costruzione plastica basata su regole, bensí nelle attrattive ottiche delle superfici. Agoracrito imboccò questa via con l'immagine di culto della Nemesi di Ramnunte; la Nike che si slaccia il sandalo sulla balaustra del tempio di Atena Nike e la Nike di Peonio che plana verso il basso a Olimpia rappresentano gli apici di questo stile; l'Afrodite dell'Agorà di Atene ne sfrutta le piú estreme possibilità[115]: virtuosistici contrasti fra luce e ombra, movimenti fluttuanti tra corpo e panneggio,

[113] DK 24 B 4.

[114] Cfr. note 65-66.

[115] Nemesi: G. DESPINIS, *Symbole ste melete tou ergou tou Agorakritou*, Athinai 1971. Balaustra di Atena Nike: cfr. nota 61. Nike di Peonio: cfr. nota 50. Afrodite dall'Agorà: cfr. nota 66. Sull'interpretazione dello stile ricco: HÖLSCHER, *Die Nike* cit., pp. 88-111; ID., *I successori di Fidia*, in R. BIANCHI BANDINELLI (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci. La crisi della Polis*, Milano 1979, pp. 355-385; STEWART, *History* cit., pp. 66 sgg.

effetti di sensualità di somma raffinatezza. Gli scultori dominano la materia a loro piacimento: è una retorica visiva analoga a quella con cui i sofisti coevi ammaliavano gli ascoltatori. La potenza della divinità veniva evocata tramite l'effetto sperimentato soggettivamente.

Analogamente di breve durata fu la validità del canone policleteo per la figura dell'uomo. Già gli allievi dello scultore argivo si allontanarono dal suo rigorismo filosofico[116]. Essi non sembrano essersi affaticati a «confutare» teoricamente il suo sistema: probabilmente era chiaro che dall'arte ci si aspettava qualcosa di piú delle leggi sempre uguali del maestro. Un trasognato Narciso ragazzino e un discobolo che entra in scena con fare professionale rendono evidente lo spettro di espressioni individuali che i successori di Policleto conquistarono e resero accessibile nella generazione seguente[117]

Un «esperimento della perfezione»: cosí è stata chiamata la cultura della «classicità» greca (E. La Rocca). Un esperimento riuscito?

In ogni caso il progetto fu solo di breve durata. La sua lunga influenza postuma come «classicità» raramente divenne realtà; per lo piú è stata solo una rigorosa istanza. Ci si può chiedere se questo elevato disegno abbia schiacciato gli uomini sotto il suo peso, quasi soffocandoli; se siano stati gli uomini a non essere all'altezza delle norme o viceversa. La risposta, alla fine, dipende dal giudizio personale. E forse non si dovrebbero misurare disegni e progetti in base alla loro durata.

[116] A. LINFERT, *Von Polyklet zu Lysipp*, Gießen 1966; ID., *Die Schule des Polyklet*, in BECK e BOL (a cura di), *Polyklet* cit., pp. 240-97; D. ARNOLD, *Die Polykletnachfolge*, Berlin 1969.

[117] Narciso: VIERNEISEL-SCHLÖRB, *Glyptothek* cit., pp. 198-207. Discobolo: ARNOLD, *Die Polykletnachfolge* cit., pp. 110-23.

# Le regole della convivenza

PAULINE SCHMITT-PANTEL

# *Delfi, gli oracoli, la tradizione religiosa*

Due testi scritti ad Atene nel v secolo, uno da Eschilo e l'altro da Euripide, mettono in scena Delfi.

Il brano che segue, tratto dalle *Eumenidi* di Eschilo, riporta una preghiera pronunciata dalla sacerdotessa di Apollo, la Pizia, prima di entrare nel tempio del dio:

> In primo luogo, fra tutti gli dèi, con questa mia preghiera rendo onore alla Terra, che fu la prima profetessa; dopo di questa, a Temi che seconda si assise su questo oracolo della madre sua, secondo una tradizione; alla terza vicenda della sorte, un'altra Titanide figlia della Terra, Febe, vi sedette col consenso di Temi e non per violenza di alcuno: questa infine lo ha consegnato in dono natale ad Apollo, che perciò, come Febo, trasse il nome da Febe. Ed egli, dal lago e dalla rupe di Delo approdato alle coste di Pallade frequentate da molte navi, giunse a questa terra e alle sedi parnasie; e lo accompagnano con grande onore i figli di Efesto facendogli strada, e mettono a coltura questa terra ch'era incolta. Al suo arrivo, molto omaggio gli rende il popolo, e Delfo, il re che questo paese guida. E Zeus, ispirandogli nell'animo l'arte divina, lo colloca quarto vate nella successione dei tempi: onde il Lossia è profeta di Zeus padre. Queste divinità invoco nel proemio della preghiera. Ma anche Pallade Pronaia è celebrata nelle tradizioni: e venero pur le Ninfe dov'è la cava rupe Coricia, amica agli uccelli e dimora degli dèi; né dimentico Bromio che questo luogo possiede, da quando il dio mosse in guerra insieme alle Baccanti, e tramò morte a Penteo, quasi a una lepre. E invocando le fonti del Plisto e la potenza di Posidone e il sommo Zeus onnipotente, infine seggo su questo trono quale profetessa. E ora essi concedano a me ingresso molto piú fausto che per l'innanzi. E se vi è qualcuno giunto dall'Ellade, venga avanti secondo l'ordine sorteggiato, come usa: io vaticino secondo che il dio guidi[1].

Il testo di Euripide descrive un giovane servitore di Apollo, Ione, intento a svolgere le proprie mansioni davanti al tempio del dio, di mattina:

> Ecco la quadriga della luce. Già il sole splende sulla terra: le stelle del cielo ardente fuggono al suo fuoco, laggiú verso la sacra notte. Le vette luminose del Parnaso senza via accolgono il disco del giorno, ai mortali. Verso le cime del tempio esala fumo arido d'incenso. La Donna di Delfi siede al tripode santo, colei che è

[1] ESCHILO, *Eumenidi*, 1-34 (trad. di R. Cantarella).

profetessa, e nel suo alto canto sono voci del dio. Ma ora voi, ministri del dio, andate alle correnti argentee di Castalia, irroratevi come di pura rugiada, poi ancora incamminatevi al tempio. A chi viene per l'oracolo, serbate parole di buon augurio, rivelazioni dalle vostre voci d'uomini. Intanto io ripeterò sempre la fatica della mia infanzia, farò pura e tersa la porta di Febo, con questi rami di lauro, con le sacre corone, e umido il suolo di molta acqua. Poi gli stormi degli uccelli, che guastano le sacre offerte, disperderò con l'arco. Io non ho padre, io non ho madre, io sono il ministro del dio che mi ha allevato[2]

Questi due testi si completano a vicenda, rivelando alcuni aspetti dell'immagine che alcuni Greci d'epoca classica avevano di Delfi. Una prima constatazione: Delfi è un luogo in cui si accalcano numerosi dèi, e l'insediamento dell'oracolo di Apollo ha una sua storia, ricordata dalla Pizia, secondo la quale Apollo Febo è solamente il quarto profeta, essendosi succeduti prima di lui la Terra, Temi e Febe. La versione fornita da Eschilo narra di una successione pacifica, sebbene la frase «non per violenza di alcuno» richiami l'esistenza di altre versioni piú «bellicose» del modo in cui Apollo si impadroní dell'oracolo, in particolare il combattimento del dio contro il mostro Pitone rappresentato nell'inno omerico ad Apollo[3] Questo inno è costituito da due parti di età differente, anche se entrambe risalenti all'epoca arcaica: una evoca la nascita del dio di Delo, l'altra il suo arrivo a Delfi; è nella seconda parte che si svolge l'episodio del combattimento contro Pitone.

Gli altri dèi presenti a Delfi hanno ciascuno un proprio santuario, secondo una geografia di luoghi che la descrizione della Pizia permette di stilare: piú in basso rispetto al santuario di Apollo si trova quello di Atena (Pallade) Pronaia, e dietro alle rocce delle Fedriadi, sul monte Parnaso, l'antro coricio sede delle Ninfe e di Dioniso (Bromio ne è l'epiteto)[4] Il testo dello *Ione* precisa la cornice del santuario di Apollo: le vette del Parnaso, la fonte Castalia, il tempio e l'altare davanti al tempio sul quale vengono deposte le offerte. In un altro brano della stessa opera il coro, composto da donne, descrive le colonne, le metope, i frontoni del tempio ed evoca l'ὀμφαλός, l'ombelico del mondo, pietra scolpita nascosta alla vista poiché posta all'interno del tempio, luogo in cui i fedeli di solito non entrano[5] Infine, si allude ai rituali di purificazio-

[2] EURIPIDE, *Ione*, 83-110 (trad. di E. Mandruzzato).

[3] Sui miti relativi all'origine di Delfi vedi: C. SOURVINOU-INWOOD, *Myth as History: the previous Owners of the delphic Oracle*, in J. BREMMER (a cura di), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, pp. 215-41, con bibliografia precedente; L. LACROIX, *Pausanias et les origines mythiques de Delphes: éponymes, généalogies et spéculations étymologiques*, in «Kernos», IV (1991), pp. 265-76.

[4] Per la topografia e la presentazione dei monumenti vedi: J.-F. BOMMELAER, *Guide de Delphes, le site*, Paris 1991, e *Guide de Delphes, le musée*, Paris 1991.

[5] EURIPIDE, *Ione*, 184-237.

ne, alle offerte, alla consultazione dell'oracolo che attira Greci e non Greci in quest'angolo di mondo.

Delfi si trova nella Focide, addossata all'altopiano meridionale della catena del Parnaso, a 500 metri d'altitudine, ma non lontano dal mare: in linea d'aria, il Golfo di Corinto dista 8 chilometri[6]. Si trova dunque un po' in disparte, e quale che sia la strada seguita per giungervi, il cammino è aspro. L'occupazione del sito risale all'epoca micenea, ma ancora oggi si discute per determinare esattamente a quando risalgano la sua utilizzazione come luogo di culto e la sua attribuzione ad Apollo[7].

Il santuario dipende dalla città di Delfi: edifici civili e sacri si intrecciano sul sito e la città ha il diritto di sorvegliare l'amministrazione del santuario; spetta alla città, per esempio, accordare la promanzia. Ma sin dall'epoca arcaica (all'inizio del VI secolo) il santuario dipende anche dall'anfizionia pilaio-delfica[8]. Questa anfizionia è un'associazione di dodici popoli risiedenti attorno ai due santuari di Demetra ad Antela presso le Termopili e di Apollo Pizio a Delfi. L'associazione ha un consiglio, il συνέδριον, formato da due rappresentanti di ogni popolo, i 24 ieromnemoni; la riunione del consiglio ha luogo due volte l'anno. Compito del consiglio è dirimere i conflitti tra i membri dell'anfizionia, assicurare la gestione finanziaria dei due santuari, organizzare le gare pitiche. Degli specialisti, i cosiddetti pilagori, si occupano della preparazione delle varie pratiche prima che queste vengano presentate agli ieromnemoni. L'anfizionia protegge il santuario da qualsiasi ingerenza inopportuna; questo fatto non impedí comunque lo scoppio di numerose guerre – le cosiddette «guerre sacre» – aventi come oggetto di contesa proprio il santuario. Delfi è dunque contemporaneamente un santuario poliade, regionale e panellenico.

La denominazione di santuario panellenico designa in generale un santuario frequentato da tutti i Greci e, piú specificamente, un santuario che possiede uno statuto internazionale. Uno dei segni di tale statuto sono le θεωρίαι (ambascerie religiose ufficiali) provenienti da tutto il mondo greco, inviate per assistere alle feste. Inoltre, Delfi fa parte del gruppo dei quattro santuari detti della περίοδος, che organizzano concorsi στεφανῖται, aventi come premio una corona di foglie e mai del de-

[6] Il presente lavoro ha come costante punto di riferimento G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris 1976.

[7] C. ROLLEY, *Les grands sanctuaires panhelléniques*, in *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.*, Stockholm 1983.

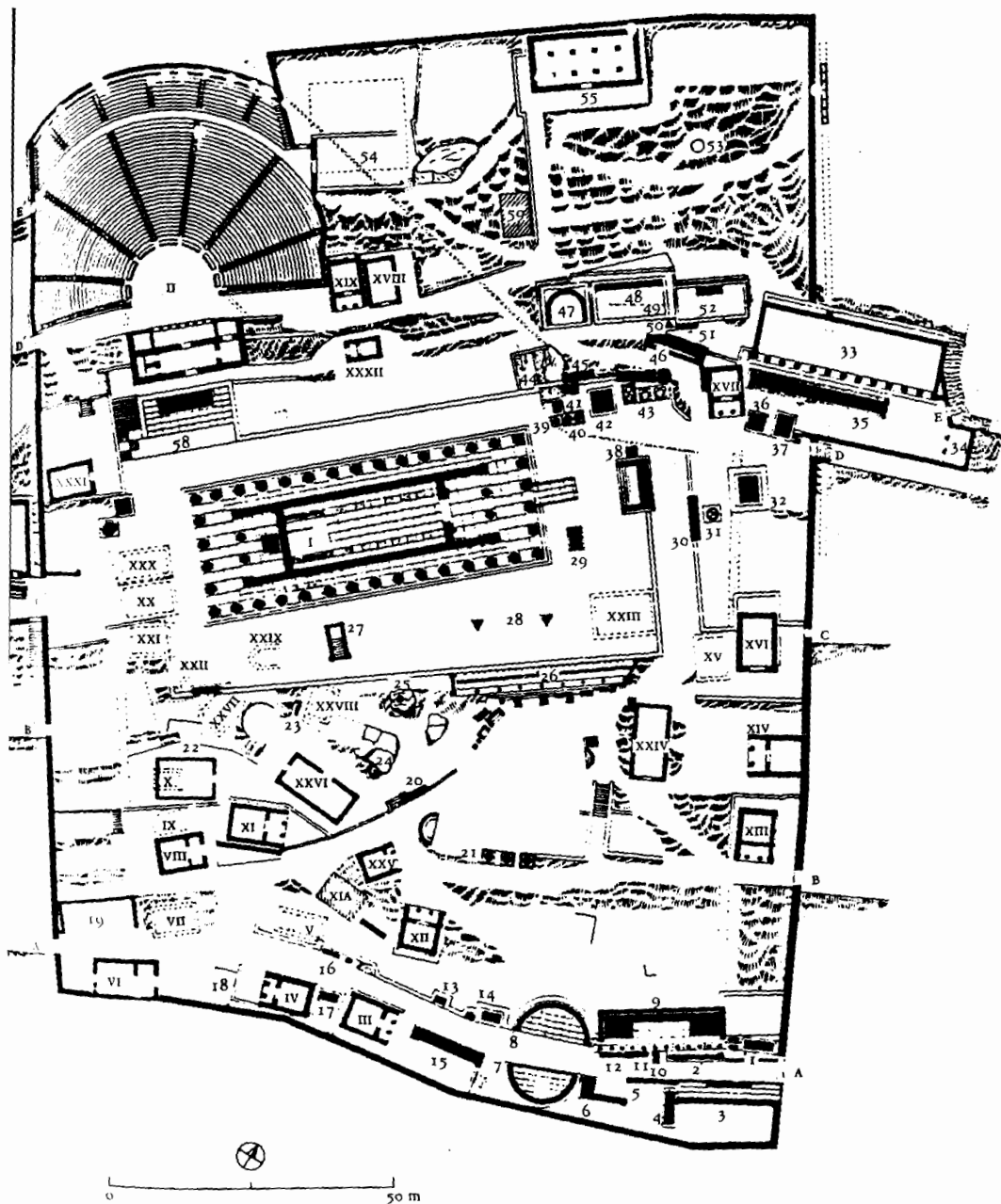
[8] G. ROUX, *L'amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IVe siècle*, Paris 1979. Cfr. P. LÉVÊQUE, *Anfizionie, comunità, concorsi e santuari panellenici*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 1111-1139.

Figura 1.
Pianta del santuario di Apollo a Delfi.

I Tempio di Apollo e altare di Chio
II Teatro
III Tesoro di Sicione
IV Tesoro di Sifno
V Tesoro cosiddetto di Megara
VI Tesoro di Tebe
VII Tesoro cosiddetto dei Beoti
VIII Tesoro di Potidea (presunto)
IX Tesoro anonimo arcaico
X Tesoro arcaico sotto il tempio di Asclepio (?)
XI Tesoro degli Ateniesi
XIA Tesoro di Siracusa (collocazione presunta)
XII Tesoro anonimo, cosiddetto eolico
XIII Tesoro di Cirene
XIV Pritaneo (presunto)
XV Tesoro anonimo arcaico
XVI Tesoro di Brasida e Acanto
XVII Tesoro anonimo arcaico
XVIII Tesoro anonimo
XIX Tesoro anonimo
XX Tesoro anonimo
XXI Tesoro anonimo
XXII Tesoro anonimo arcaico
XXIII Tesoro anonimo arcaico
XXIV Tesoro di Corinto
XXV Tesoro cosiddetto di Cnido
XXVI *Bouleuterion*
XXVII Esedra di Erode Attico (collocazione presunta)
XXVIII Tesoro anonimo arcaico
XXIX Tesoro anonimo arcaico
XXX Tesoro anonimo arcaico
XXXI Tesoro anonimo
XXXII Edificio anonimo arcaico

porte del recinto sacro

1 Toro di Corcira
2 Base degli Arcadi
3 I Navarchi di Sparta
4 Il cavallo di legno di Argo
5 Base degli Ateniesi offerta con la decima del bottino di Maratona
6 I Sette contro Tebe
7 Gli Epigoni
8 I Re di Argo
9 Nicchia anonima ellenistica
10 Gruppo equestre di Filopemene e Macanida
11 Base anonima
12 Base anonima
13 Nicchia anonima
14 Nicchia anonima
15 Base dei Tarantini, monumento inferiore
16 Base degli Etoli
17 Statue offerte da Cnido (collocazione presunta)
18 Base dei Liparesi (?)
19 Base (distrutta), in una nicchia
20 Base dei Beoti
21 Monumento a colonne
22 Fonte di Asclepio
23 Sorgente (?)
24 Roccia della Sibilla
25 Sfinge dei Nassi
26 Portico degli Ateniesi
27 *Temenos* della Terra e delle Muse: fonte Cassotide I (VI secolo)
28 Pilastri dei Messeni (collocazione presunta)
29 Pilastro di Paolo Emilio
30 Base dei Tarantini, monumento superiore
31 Tripode dei Plateesi
32 Carro dei Rodî
33 Portico di Attalo I
34 *Oikos* di Attalo (presunto Dionysion)
35 Base monumentale di Attalo I
36 Pilastro di Attalo I (eretto dagli anfizioni)
37 Pilastro di Eumene II (eretto dagli anfizioni)
38 Pilastro di Eumene II (eretto dagli Etoli)
39 Palma dell'Eurimedonte
40 Monumento di Aristeneto
41 Pilastro di Prusia
42 Apollo Sitalkas (?)
43 Tripodi dei Dinomenidi
44 Fonte Cassotide II (IV secolo)
45 Base degli strateghi etoli
46 Base cosiddetta dei Corciresi
47 Base a ferro di cavallo
48 Base di Daoco
49 Tracciato del muro poligonale arcaico
50 Colonna di acanto con danzatrici
51 Base anonima (attaccata alla precedente)
52 *Temenos* di Neottolemo
53 Pietra di Crono (collocazione approssimativa)
54 Terrazza con portico d'accesso al lato est del teatro, su un monumento incompiuto del IV secolo
55 Lesche dei Cnidi
56 Portico occidentale
57 Fonte nel portico
58 Offerta di Cratero
59 Base dei Messeni (collocazione presunta)

55
54
O53
59
II
XIX
XVIII
47
48
49
52
50
51
33
E
D
XXXII
45
46
44
XVII
41
42
43
36
35
39
40
37
34
58
38
XXXI
I
29
32
30
31
XXX
XX
XXIII
XXI
XXIX
27
28
XXII
C
XVI
XV
26
25
XXVII
XXVIII
23
B
XXIV
XIV
22
24
X
XXVI
20
XI
IX
VIII
21
XIII
XXV
XIA
B
19
VII
V
XII
A
VI
16
18
IV
17
13
14
III
9
8
15
7
12
11
10
2
1
A
5
6
4
3
0
50 m

naro, concorsi che godono del massimo prestigio: Delfi organizza infatti, ogni quattro anni, le gare pitiche (i Πύθια), cosí come il santuario di Zeus a Olimpia organizza le gare olimpiche, il santuario di Zeus a Nemea le gare nemee e il santuario di Posidone sull'Istmo di Corinto le gare istmiche.

In età classica il santuario di Apollo possiede tutti i normali edifici di un santuario (fig. 1). È circondato da un muro di cinta, il peribolo, il cui tracciato piú antico risale al VII secolo, ristrutturato, però, alla fine del VI. Nel muro si aprono alcune porte. Dall'entrata sud-orientale si diparte una strada che sale, snodandosi tra gli edifici del santuario, fino alla cosiddetta «aia» (ἅλως), lo spiazzo ove si svolgono alcuni rituali, e arriva all'altare e al tempio. A metà del VI secolo (nel 548/547) il tempio di Apollo e buona parte degli edifici furono distrutti da un incendio. Una sottoscrizione, alla quale rispondono Greci e non Greci – come il faraone Amasi –, permette la ricostruzione del tempio, terminata verso il 505. Il tempio viene chiamato anche «tempio degli Alcmeonidi», sottolineando cosí la parte attiva sostenuta nella ricostruzione da questa grande famiglia ateniese, allora esiliata da Atene. Nel 373/372 questo tempio viene distrutto, molto probabilmente da un terremoto; la sua ricostruzione sarà terminata solamente nel 325, a causa, tra le altre cose, della terza guerra sacra (356-346), la cui posta in gioco è proprio il santuario. Questo tempio periptero (fig. 2) ha un crepidoma a tre gradini; misura 21,64 × 58,18 m, ha 6 colonne doriche sulla facciata e 15 su ogni lato; l'accesso al tempio è assicurato da una rampa. L'interno è diviso in tre parti: un pronao, una cella e un opistodomo. Pausania precisa ciò che racchiude il pronao:

> Nel pronao del tempio sono scritte massime utili agli uomini per condurre la propria vita. Sono state scritte da coloro che i Greci chiamano i Sapienti. Essi erano due Ionici, Talete di Mileto e Biante di Priene; un Eolico di Lesbo, Pittaco di Mitilene; un Dorico d'Asia, Cleobulo di Lindo; un Ateniese, Solone; uno Spartano, Chilone; e infine, come settimo, Platone figlio di Aristone designa, invece di Periandro figlio di Cipselo, Misone di Chene; Chene era un villaggio sul monte Eta. Sono questi gli uomini che, giunti a Delfi, hanno consacrato ad Apollo le celebri massime: «Conosci te stesso» e «Niente di troppo»[9]

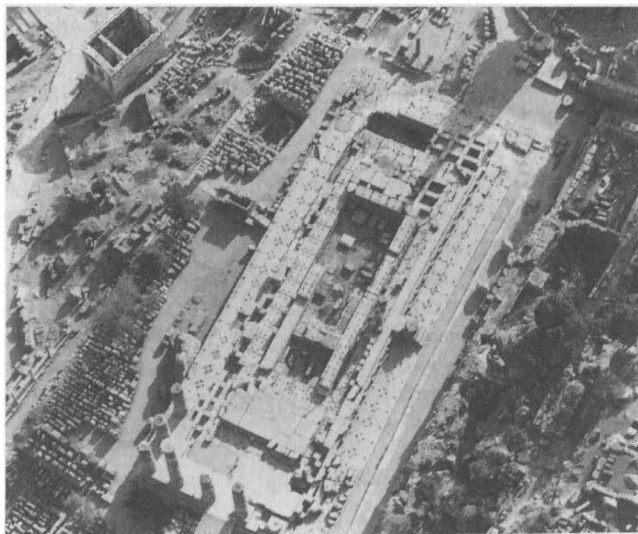
La cella, dalla pianta molto allungata con doppio colonnato, contiene piú di un altare: quello di Posidone e quello di Estia. I frontoni del tempio rappresentano a ovest Dioniso e le Tiadi, a est Apollo e le Mu-

[9] PAUSANIA, 10.24.

se, in modo da ricordare la divisione dell'anno delfico tra le due divinità. Le metope del peristilio sono lisce. In età ellenistica verranno erette nel santuario altre costruzioni, in particolare un grande altare (III secolo), dono degli abitanti di Chio, davanti al tempio di Apollo.

Il santuario di Apollo possiede in epoca classica una solida fama, come testimoniano le offerte di ogni genere che lo riempiono, quasi fino a ingombrarlo[10]. Sono innumerevoli le offerte di oggetti: corone d'oro, vasi di metallo, figurine di terracotta, rilievi. La maggior parte di essi sono scomparsi nel corso dei secoli, perché rotti, rifusi o rubati. Tuttavia nel santuario, di fronte al portico degli Ateniesi, sotto la sede dell'antica aia, sono state ritrovate due fosse piene di oggetti che attestano l'abitudine – presente anche in altri santuari – di gettare via le vecchie offerte per far posto alle nuove. Gli oggetti piú antichi risalgono alla fine dell'VIII secolo, i piú recenti datano all'incirca al 420. La loro natura è quanto mai disparata: dalla modesta punta di freccia fino alla preziosa statua crisoelefantina.

[10] Sulle offerte monumentali, A. JACQUEMIN, *Offrandes monumentales à Delphes, Typologie et fonction*, Diss. Paris 1993.

Figura 2.
Il tempio di Apollo a Delfi. Veduta aerea da nord-est.

Le offerte monumentali sono numerose e spesso ben note grazie alle descrizioni degli autori antichi che le hanno viste ancora sul posto, come Pausania e Plutarco. I basamenti attestano la presenza sia di statue isolate sia in gruppo. Ma le città eressero anche piccoli edifici per conservarvi le offerte, e sui due lati della via sacra che attraversa il santuario di Apollo questi «tesori» si fronteggiano come altrettanti segni della devozione dei Greci e dei loro incessanti conflitti. Era infatti usanza comune, in caso di vittoria, consacrare agli dèi la decima parte del bottino preso ai nemici in occasione di una vittoria, come testimonia la tabella delle consacrazioni fatte in epoca classica nel santuario di Apollo (tab. 1).

Sono rari i monumenti che ricordano una vittoria comune dei Greci. Ci sono tuttavia due notevoli eccezioni: l'Apollo di Salamina, statua in bronzo offerta «dagli Elleni» dopo la vittoria di Salamina contro i Persiani (nel 480), e il tripode di Platea, consacrato dai Greci dopo la battaglia di Platea (nel 479) con il prodotto della decima del bottino sottratto all'esercito persiano (la colonna di bronzo che sosteneva il tripode si trova oggi a Istanbul, davanti alla chiesa di Santa Sofia, mentre il tripode in oro venne fuso dai Focesi verso la metà del IV secolo). Altre offerte sono un ringraziamento ad Apollo per episodi concernenti la vita interna delle città: il tesoro dei Sifni (intorno al 525) e il toro di Corcira (prima metà del V secolo), per esempio, testimoniano la prosperità delle città donatrici. In breve, queste offerte ricordano che il santuario di Delfi è anche un luogo di memoria dei conflitti, un luogo in cui si

Tabella 1.

Consacrazioni fatte in epoca classica in occasione di una vittoria.

| | Conflitto | Monumento | Antagonisti |
|---|---|---|---|
| 490 | Maratona | monumento di Milziade<br>tesoro degli Ateniesi | Atene contro i Persiani |
| 479 | Platea | tripode | Greci contro Persiani |
| 479/478 | Micale | portico degli Ateniesi | Atene contro i Persiani |
| 465 | Eurimedonte | palma | Atene contro i Persiani |
| 456 | Enoe | base dei Sette | Argivi contro Sparta |
| 423 | | tesoro degli Acanzi e di Brasida | Sparta e Acanto contro Atene |
| 414 | | cavallo di legno | Argo contro Sparta |
| 405 | Egospotami | monumento dei Navarchi | Sparta contro Atene |
| 371 | Leuttra | tesoro dei Tebani | Tebe contro Sparta |
| 369 | | base degli Arcadi | Arcadi contro Sparta |
| 369 | | monumento dei Re di Argo | Argo contro Sparta |

esprime il particolarismo delle città. Quest'altra dimensione del panellenismo è una parte di ciò che i Greci chiamano ἀγών, lo spirito di competizione che si esprime tanto nella guerra che in occasioni piú pacifiche, come le gare.

Le Pitiche, o «giochi pitici», furono fondate, secondo la tradizione, a Delfi nel 590[11]. Vengono celebrate ogni quattro anni, nel mese di Bucatio (agosto/settembre) e sono organizzate dagli anfizioni che le presiedono. Le prove sono le stesse che nelle altre gare della περίοδος: prove ginniche (corsa semplice di uno stadio, vale a dire 177,60 m, corsa doppia, corsa lunga – 24 stadi –, lotta, pugilato, pancrazio, pentathlon), prove ippiche (corsa a cavallo e corsa di carri), prove musicali e artistiche tra cui l'esecuzione del nomo citarodico (si tratta di canti accompagnati dalla cetra e il tema prestabilito è la lotta di Apollo contro il serpente Pitone) e del nomo pitico (un pezzo eseguito con il flauto che evoca i cinque episodi della medesima battaglia). Il vincitore di ogni prova riceveva una corona d'alloro.

Sei mesi prima dell'inizio delle Pitiche, Delfi invia gli σπονδοφόροι (θεωροί, o ambasciatori religiosi) a proclamare una tregua sacra della durata di un anno (la ἱερομηνία pitica) in tutto il mondo greco, tregua che permette ai pellegrini di recarsi senza rischi al santuario. Le gare sono all'origine della produzione di numerose opere d'arte. I poeti Simonide e Pindaro, per esempio, hanno composto odi in gloria dei vincitori delle gare pitiche (all'inizio del v secolo Pindaro compose dodici odi pitiche). I vincitori delle gare consacrano anche delle statue; una delle piú celebri è il gruppo dell'auriga[12]: fu dedicato ad Apollo da Polizalo, uno dei quattro figli di Dinomene, tiranno di Siracusa. L'oggetto della commemorazione è dibattuto: si tratta delle vittorie dello stesso Polizalo (476 o 472) o di quelle del fratello Ierone (467/466)? Del gruppo rimangono il cocchiere (fig. 3), frammenti dei cavalli e del carro, un blocco del basamento con una parte della dedica.

Queste gare necessitano di strutture particolari all'interno del santuario. Le prove ippiche si svolgono in un ippodromo, allo stato attuale non ancora localizzato. Le prove ginniche, in epoca classica, si svolgono in un luogo non ancora identificato, nella pianura. Lo stadio visibile ancora oggi, infatti, costruito fuori dal muro del peribolo del san-

[11] ROUX, *Delphes* cit., pp. 170 sgg. Cfr. H. W. PLEKET, *L'agonismo sportivo*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 507-37.

[12] Sull'auriga, F. CHAMOUX, in *Guide de Delphes, le musée* cit., pp. 180-86.

tuario, risale per la parte piú antica all'inizio del III secolo. La preparazione alle prove avviene nel ginnasio, che è prima di tutto un luogo di formazione per i giovani e di socializzazione per i cittadini di Delfi. Piú in basso rispetto al santuario, il ginnasio (costruito intorno al 330) comprende sulla terrazza superiore un grande portico (lo Ξυστός) che ospita una pista per allenarsi alla corsa ed è fiancheggiato da una pista di allenamento a cielo aperto (la Παραδρομίς); sulla terrazza inferiore una palestra (varie sale che danno su un cortile) e un λουτρόν (bagni). Non conosciamo con certezza dove si svolgessero, in età classica, i concorsi musicali; il teatro, la cui datazione è incerta, sembra appartenere piuttosto all'età ellenistica.

In aggiunta alle Pitiche, nel 279/278 viene istituito un altro concorso: le Soterie, per ringraziare Apollo di aver salvato Delfi dall'invasione dei Galati. Senza dubbio il santuario è periodicamente animato

Figura 3.
Auriga di Delfi.

da varie feste, poco conosciute però per quanto concerne l'epoca classica. Si sa, per esempio, che Atene organizza alle volte una processione, la Πυθαΐς, con partenza dai piedi dell'Acropoli di Atene e arrivo a Delfi, composta da cori maschili e femminili, da citaristi e flautisti. E ancora, in onore di Dioniso, sul Parnaso, nei pressi dell'antro coricio, le donne di Delfi (le tiadi) e quelle di Atene (le baccanti) si trovano ogni due anni per celebrare i riti: danze, corse sulla montagna (ὀρειβάσια) e sacrifici. Ma persino al di fuori di queste date capitali del calendario sacro, il santuario di Delfi attira numerosi pellegrini venuti a consultare l'oracolo.

L'oracolo di Apollo a Delfi non è che un esempio, anche se il piú prestigioso, degli oracoli greci, e questi a loro volta non sono che una delle forme conosciute della divinazione, della mantica. La divinazione è uno dei mezzi a disposizione degli uomini per entrare in contatto con i loro dèi, per conoscerne la volontà, per domandarne l'aiuto. Praticata dalle città come dai singoli individui, essa è un aspetto importante della vita religiosa greca[13]

Nel mondo greco la divinazione si presenta in due forme differenti: la divinazione orale, dove la parola del dio risponde direttamente alle domande di chi lo consulta, e la divinazione attraverso i segni, che si tratta allora di interpretare.

La divinazione attraverso i segni è molto diffusa. Si osservano e s'interpretano il volo degli uccelli, le interiora delle vittime sacrificate, il tuono, la fiamma del focolare dell'altare (piromanzia). Si pratica anche la divinazione attraverso le sorti (cleromanzia) estraendo da un recipiente piccoli ciottoli o pezzetti di legno dopo averli scossi. Queste forme di divinazione sono nelle mani di specialisti, che possiedono una competenza (τέχνη) particolare: gli indovini.

La divinazione orale è praticata un po' dappertutto nel mondo greco. Erodoto cita 18 santuari oracolari che erano in attività al suo tempo, e 96 risposte degli oracoli. Esistono raccolte di oracoli interpretate dai χρησμολόγοι. Per l'età classica, tra i santuari oracolari piú celebri bisogna citare quello di Anfiarao a Oropo (al confine tra la Beozia e l'At-

[13] Qualsiasi libro sulla religione greca comporta anche uno studio della divinazione. Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 voll., Paris 1879-82 (rist. 1963); R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, Paris 1961; H. W. PARKE, *Greek Oracles*, London 1965; J.-P. VERNANT (a cura di), *Divination et rationalité*, Paris 1974 [trad. it. Torino 1982]; *Oracles et mantique en Grèce ancienne*, Actes du colloque, «Kernos», III (1990). Cfr., inoltre, il saggio di M. Gras, in questo volume.

tica), quello di Trofonio a Lebadea (in Beozia)[14], quello di Zeus a Dodona (Grecia nord-occidentale)[15], quelli di Apollo a Didima, vicino a Mileto[16], e a Delfi[17].

Torniamo ora a Delfi; la consultazione dell'oracolo di Delfi all'inizio avveniva solamente una volta all'anno (il 7 del mese di Bisio, febbraio/marzo), ma in età classica ha cadenza mensile. A queste dodici sedute annuali si aggiungono consultazioni straordinarie. Le consultazioni ordinarie sono organizzate dalla città di Delfi, il sacrificio preliminare è offerto a spese del tesoro pubblico e l'oracolo è aperto a tutti senza condizioni. Per le consultazioni straordinarie il consultante deve invece offrire il sacrificio, ma uno straniero non può sacrificare senza l'aiuto di un prosseno di Delfi. L'ordine di ammissione della folla dei consultanti è fisso: i Greci hanno la precedenza sui barbari, e tra i Greci la precedenza spetta agli abitanti di Delfi, poi vengono gli altri membri dell'anfizionia. Questo ordine può essere modificato con la concessione della promanzia, il diritto cioè di consultare prima degli altri, che viene accordato dalla città di Delfi mediante decreto. A volte è necessario tirare a sorte per stabilire la precedenza tra coloro che hanno il medesimo diritto.

Prima di ogni consultazione bisogna compiere una serie di offerte. La prima è quella del πέλανος, in origine un'offerta in natura, poi una tassa il cui ammontare varia a seconda della natura della consultazione. Tale tassa è destinata agli abitanti di Delfi, per le spese del culto. Un esempio dell'ammontare di questo πέλανος è fornito da un'iscrizione trovata a Delfi che trascrive un accordo stipulato tra le città di Delfi e di Faselide in Licia, alla fine del V secolo: «Gli abitanti di Faselide verseranno il πέλανος agli abitanti di Delfi come segue: πέλανος pubblico, sette dracme delfiche e due oboli, πέλανος privato, quattro oboli, Timodico e Istieo formano la teoria, sotto l'arcontato di Erilo»[18].

Il consultante fa quindi un sacrificio preliminare detto πρόθυσις. La vittima, di solito una capra, deve tremare sotto l'acqua fredda con cui viene aspersa, segno del suo consenso, prima di essere sacrificata sull'al-

[14] P. e M. BONNECHÈRE, *Trophonios à Lebadée. Histoire d'un oracle*, in «Les Etudes Classiques», LVII (1989); P. BONNECHÈRE, *Les oracles de Béotie*, in «Kernos», III (1990), pp. 53-66.

[15] H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967.

[16] ID., *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London 1985; J. FONTENROSE, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley 1988.

[17] P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950; M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris 1955; H. W. PARKE e D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, I-II, Oxford 1956; ROUX, *Delphes* cit.; J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle: its Responses and Operations*, Berkeley 1978; B. C. DIETRICH, *Divine Madness and Conflict at Delphi*, in «Kernos», V (1992), pp. 41-58.

[18] G. ROUGEMONT, *Corpus des inscriptions de Delphes*, Paris 1977, I, 8.

tare e bruciata per intero. Infine il pellegrino depone sulla tavola sacra una parte di un'altra vittima oppure una vittima intera. Il numero elevato delle offerte, che, come in ogni santuario, spettano ovviamente ai sacerdoti e agli abitanti di Delfi, ha dato a questi la reputazione di parassiti se non addirittura di rapaci. Era stato tuttavia lo stesso Apollo a promettere ai marinai cretesi che stornava dalla rotta per farne suoi sacerdoti: «Ciascuno di voi, tenendo nella mano destra il coltello, uccida senza posa le vittime; queste affluiranno in abbondanza, quante a me porteranno le gloriose stirpi degli uomini»[19] Non erano quindi soltanto gli abitanti di Delfi a voler ottenere la propria parte dei sacrifici, ma il dio Apollo stesso. Cosí lo sventurato Neottolemo, figlio di Achille, muore crivellato di pugnalate nel tempio di Delfi per aver rifiutato di dare la «giusta parte» della vittima ad Apollo stesso o a uno dei suoi sacrificatori, secondo le due versioni fornite da Pindaro[20]. Una volta fatte queste offerte, il consultante può finalmente interpellare l'oracolo.

Prima di descrivere le procedure della consultazione, bisogna ricordare quale era il personale permanente del santuario. Testi tardi (III secolo) parlano di due sacerdoti di Apollo eletti a vita, i quali avrebbero celebrato il ciclo delle feste annuali, avuto cura della statua del culto e assicurato le cerimonie quotidiane, compresa la πρόθυσις. I profeti sono quelli incaricati di vegliare sul buon funzionamento dell'oracolo. Gli Ὅσιοι sono cinque uomini nominati a vita, esperti che vegliano sul rispetto dei riti. Un personale religioso subalterno li circonda: sacrificatori (μάγειροι), segretari, un neocoro... Ma la persona piú celebre è certamente la sacerdotessa incaricata di trasmettere la parola del dio: la Pizia[21].

La Pizia viene scelta tra le donne di Delfi, senza limiti d'età e nominata a vita. Ci possono essere piú Pizie allo stesso tempo, che si danno il cambio sul tripode profetico, da una a tre. Le caratteristiche richieste alla Pizia sono la purezza rituale e la continenza. La Pizia alloggia nel santuario e deve sottomettersi a determinate regole per l'abbigliamento e il vitto.

Cosí tutti i personaggi si trovano al loro posto per la consultazione. A partire da questo momento l'incertezza regna forse per il consultante, sicuramente per lo storico. Partiamo dall'immagine tradizionale, apprezzata dai poeti e dai pittori, e dai nostri libri di scuola, di una Pizia

[19] *Inno ad Apollo*, 535-38 (trad. di F. Cassola).

[20] PINDARO, *Peani*, 6.117-20; ID., *Nemee*, 7. Cfr. L. BRUIT, *Sacrifices à Delphes*, in «Revue de l'Histoire des Religions», CCI, 4 (1984), pp. 339-67.

[21] G. SISSA, *La verginità in Grecia*, Roma-Bari 1992; A. IRIARTE, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid 1990.

appollaiata su un tripode sotto al quale si apre una fessura da cui si leva una specie di vapore, mentre pronuncia suoni incoerenti che il profeta trascrive, dato che essa è posseduta dal dio. Cosí la immaginava Lucano nel I secolo della nostra era:

> Essa si dibatte e delira come una baccante, agitando convulsamente il capo e, scuotendosi dalle chiome irte le bende del dio e le corone di Febo, gira nel tempio deserto scrollando e torcendo la testa e rovescia i tripodi sul suo cammino: terribile è l'ardore che la brucia, perché ha in petto il tuo furore, o Febo Ecco finalmente cola dalle labbra dell'ossessa la schiuma del delirio e gemiti e mormorii confusi dalla bocca ansimante, e urla di dolore Stravolgeva ancora paurosamente gli occhi, volgeva sguardi assenti all'immensità del cielo, con viso ora smarrito ora minacciosamente torvo; a ogni istante mutava d'espressione: le tingeva il volto e le guance smorte ora un rossore di fuoco ora il pallore non di chi ha paura, ma di chi la incute[22]

L'archeologia, che nonostante tutto è a volte scienza dell'immaginazione, non ha potuto trovare niente del genere nelle fondamenta del tempio di Apollo a Delfi. Georges Roux, a sua volta, ha pazientemente

[22] LUCANO, 5.169-216 (trad. di L. Griffa).

Figura 4.
Consultazione dell'oracolo di Delfi: Egeo e Temi. Coppa attica a figure rosse del Pittore di Codro (c. 440 a. C.).

tentato di ritrovare l'ubicazione dell'ἄδυτον, il luogo nascosto di cui parlano i testi: le tracce di una depressione nel suolo in fondo al *megaron* del tempio sarebbero forse la prova dell'esistenza di un luogo sacro molto antico, intorno al quale sarebbero stati costruiti i templi successivi[23] Tutto ciò non aiuta molto a ricostruire l'ultima fase della consultazione, quella in cui la Pizia dice la parola oracolare. Tre oggetti, presenti nel tempio, hanno un'importanza simbolica certa: il tripode, che viene qui utilizzato come una sedia; l'alloro, che è la pianta attributo di Apollo; l'ὀμφαλός, pietra che, secondo il mito, fa di Delfi l'ombelico del mondo. Non si sa esattamente dove si trovi il consultante, né la maniera in cui viene posta la domanda (per iscritto? oralmente?). Essa prende la forma di una alternativa. La risposta viene formulata in prosa in maniera chiara, messa per iscritto e data al consultante. Rimane da leggerla e da comprenderla. Con la fase dell'interpretazione si giunge al cuore stesso della funzione dell'oracolo, del suo statuto nel mondo greco in epoca classica. Ma bisogna prima ricordare da dove ci viene la conoscenza di questi oracoli.

I testi letterari ed epigrafici ci hanno trasmesso centinaia di oracoli e non è facile sapere quali tra essi siano stati realmente pronunciati. In effetti si assiste alla fioritura di un vero e proprio genere letterario suscitato dal successo del santuario e gli storici fanno una cernita tra gli oracoli che considerano «storici» e gli altri, secondo criteri che non sono sempre i medesimi[24]. Si può riconoscere come «storico» un oracolo che ha rapporto con la storia evenemenziale del mondo greco, già conosciuta: per esempio gli oracoli dati a Creso re di Lidia, o agli Ateniesi durante le guerre persiane, ma si può anche considerare che l'elaborazione di una letteratura oracolare sia un fenomeno di per sé «storico» nella misura in cui ci informa sulla maniera in cui i Greci di epoche diverse si sono serviti della parola divina per riscrivere la propria storia, per autenticare un rituale o delle istituzioni. Prendiamo l'esempio, molto dibattuto, degli oracoli di fondazione delle città: certi storici respingono la quasi totalità di questi oracoli e li considerano creazioni assai posteriori alla colonizzazione (secoli VIII-VI); altri storici fanno una cernita tra oracoli «autentici» (quelli che danno indicazioni geografiche precise, per esempio) e oracoli «non autentici» (appartengono a questo secondo tipo i numerosi oracoli che riportano miti eziologici); altri storici infine accettano l'autenticità di molti piú oracoli in funzione dell'og-

[23] ROUX, *Delphes* cit., pp. 101 sgg.

[24] Per esempio si possono paragonare le liste di oracoli delfici fornite in PARKE e WORMELL, *The Delphic Oracle* cit., II, e in FONTENROSE, *The Delphic Oracle* cit. (si veda qui una distinzione tra «risposte storiche», «risposte quasi-storiche» e «risposte leggendarie»).

getto della propria ricerca[25] Queste differenti attitudini hanno conseguenze sul modo stesso di scrivere la storia arcaica, e in particolare sulla valutazione data al ruolo dell'oracolo di Delfi nella colonizzazione. Questo esempio mostra quali siano le difficoltà e la posta in gioco nello studio della tradizione oracolare.

Durante i due secoli cosiddetti classici Delfi forní un gran numero di oracoli che non è il caso di enumerare. I pochi esempi riportati dovranno permetterci di precisare le diverse funzioni della consultazione oracolare.

Il primo caso è quello di oracoli riguardanti prescrizioni religiose: regolamenti sulle offerte, la gestione degli ambiti sacri, i sacrifici, addirittura la fondazione di culti. Cosí un'iscrizione trovata a Epidauro collega la fondazione di un santuario di Asclepio sul suolo della città di Elide a una consultazione dell'oracolo di Delfi alla fine del IV secolo:

> Tersandro di Elide per la sua tisi. Poiché il nostro uomo non aveva avuto alcuna visione durante la sua incubazione (a Epidauro), se ne ritornò a Elide sul proprio carro, ma uno dei serpenti sacri, installatosi sul carro, passò la maggior parte del tragitto arrotolato intorno alla ruota. Dopo l'arrivo a Elide, Tersandro, giunto a casa, si coricò; allora il serpente discese dal carro e lo guarí. La città di Elide annunciò quel che era successo e poiché gli abitanti della città non sapevano se il serpente dovesse ritornare a Epidauro o rimanere nel loro territorio, piacque alla città di consultare l'oracolo di Delfi per sapere quale delle due decisioni fosse giusto adottare. Il dio rispose che bisognava lasciare il serpente là dove stava, fondare un τέμενος di Asclepio, fabbricare una statua del dio e consacrarla nel santuario. Dopo la proclamazione della risposta dell'oracolo, la città di Elide fondò sul suo suolo un τέμενος consacrato ad Asclepio e compí le prescrizioni oracolari date dal dio[26].

Numerosi oracoli in epoca classica incitano le città a stabilire culti in onore degli eroi. Cosí, a una domanda degli Ateniesi verso il 476/475, la Pizia prescrive il rimpatrio delle ossa di Teseo dalla città di Sciro ad Atene e la fondazione di un santuario nell'*agora*.

Questo ruolo di consigliere cultuale dell'oracolo è teorizzato da Platone nella *Repubblica*. Egli attribuisce ad Apollo, dio di Delfi,

> le leggi piú grandi e piú belle e decisive ... Quelle che riguardano la fondazione di templi, i sacrifici, il culto degli dèi, dei dèmoni e degli eroi; e le tombe dei morti e gli onori che occorre tributare loro per propiziarli. Perché tali cose noi le ignoriamo, e fondando una città non ci fideremo di nessun altro, se saremo accorti, e non ricorreremo a un esegeta straniero: infatti questa divinità è per tutti gli uomini l'interprete tradizionale in tali questioni, e svolge la sua funzione stando seduta al centro del mondo, sull'ombelico della terra[27]

[25] Cfr. I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, pp. 17-91.

[26] *IG*, IV, 2.122.

[27] PLATONE, *Repubblica*, 427a-c (trad. di G. Lozza).

In tutte queste prescrizioni rituali l'oracolo di Delfi svolge dunque il ruolo di un esegeta: spiegando al privato o alla comunità quali siano i riti e i culti appropriati per soddisfare la volontà del dio, l'oracolo serve da intermediario tra gli uomini e gli dèi. Ma allo stesso tempo è molto chiaro che la creazione di certi culti è utile al disegno politico delle città: si sa fino a che punto il nuovo culto di Teseo ad Atene fosse legato all'immagine che la città volle dare della propria storia, alla ricostruzione ideologica del proprio passato[28]

Il secondo caso vede l'oracolo offrire una sanzione religiosa a leggi, se non addirittura a costituzioni assunte dalle città. Abbiamo un esempio famoso alla svolta tra età arcaica e classica. Sul finire del VI secolo, nel 506, un aristocratico ateniese di nome Clistene fa adottare dall'assemblea una serie di leggi. Una di esse istituisce dieci tribú al posto delle quattro precedenti. Queste dieci tribú devono portare il nome degli eroi ateniesi ed è qui che interviene l'oracolo di Delfi. Secondo quanto dice Aristotele: «Alle tribú [Clistene] diede il nome degli eponimi: dieci che la Pizia aveva scelto da una lista di cento eroi fondatori»[29]

In questo caso il carattere sacro conferito dalla scelta dell'oracolo consolida la decisione politica presa dall'assemblea, ma non è l'oracolo che detta la legge. Niente indica, nemmeno in epoca arcaica, che Delfi abbia elaborato leggi. Ma rientra nel campo della funzione di Apollo, il dio con la lira, dare il consenso alle buone legislazioni, a quelle che fanno regnare la giustizia.

Al di fuori di questi oracoli che rispondono a domande precise e sono relativamente semplici da interpretare, la risposta oracolare è spesso molto ambigua; in questo caso si vede meglio l'ampiezza dello spazio lasciato alla scelta e alla decisione degli uomini, degli individui come delle collettività. È il caso di numerose risposte dell'oracolo alle domande delle città della Grecia che si muovevano, in epoca arcaica, per fondare nuove città. S'impongono però due esempi, uno della fine dell'epoca arcaica e uno dell'inizio di quella classica: la consultazione del re Creso di Lidia e la consultazione degli Ateniesi prima della battaglia di Salamina. Questi due esempi rimandano immediatamente a quanto abbiamo ricordato sopra a proposito della «tradizione oracolare». Infatti questi oracoli vengono rappresentati prima di tutto da Erodoto e occupano, come altri oracoli, una posizione centrale nell'elaborazione stessa del suo

[28] C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne 1990.

[29] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21.6 (trad. di C. A. Viano); cfr. P. LEVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1967.

pensiero storico. Bisogna perciò considerarli come elementi di un discorso particolare[30].

Creso, re di Lidia alla metà del VI secolo, è un maniaco della consultazione oracolare: non soltanto consulta spesso ma richiede il parere di piú di un oracolo sullo stesso tema. Cosí, secondo quanto riporta Erodoto, i suoi ambasciatori pongono la medesima domanda all'oracolo di Anfiarao in Beozia e a quello di Delfi:

> Creso, re dei Lidi e di altre genti, ritenendo che questi vostri oracoli siano gli unici veritieri fra gli uomini, vi offre doni degni dei vostri responsi, e ora vi chiede se debba marciare contro i Persiani, e se debba procurarsi l'unione con qualche altro esercito come alleato Questo chiesero i messi, e i pareri di entrambi gli oracoli concordarono, predicendo a Creso che, se avesse marciato contro i Persiani, avrebbe distrutto un grande impero; inoltre gli consigliarono di allearsi con quei Greci che riscontrasse i piú valorosi. Quando Creso fu informato dei responsi ricevuti, se ne rallegrò molto Fatti ai Delfii tali doni, per la terza volta Creso consultò l'oracolo perché infatti da quando ne aveva conosciuto la veridicità vi ricorreva senza misura. Dunque chiese se il suo regno sarebbe stato di lunga durata, e la Pizia gli rispose: «Quando un mulo divenga re dei Medi, allora, o Lido dai piedi delicati, lungo l'Ermo ghiaioso fuggi e non fermarti e non vergognarti di esser vile»[31].

Il seguito della storia mostra che Creso non ha capito nulla delle risposte dell'oracolo, poiché l'impero distrutto è precisamente il suo e il mulo non è altri che Ciro, re dei Medi. All'ambiguità dell'oracolo corrisponde, nel caso di questo re barbaro, nel testo di Erodoto, l'incapacità di prendere una buona decisione. Il caso di Atene è diametralmente opposto.

Siamo nel cuore delle guerre persiane; la prima spedizione persiana, avvenuta sotto il regno di Dario, è stata rovinosa per i Greci, e le città si trovano a dover fronteggiare una seconda spedizione condotta, nel 480, dal re Serse. La manovra tentata per ostacolare l'esercito persiano a nord della Beozia fallisce (battaglia delle Termopili) e l'Attica sta per essere invasa. Ad Atene i pareri sono divisi sulla questione se difendere o non difendere la città, sulla strategia da adottare. È in questo contesto che gli Ateniesi inviano un'ambasceria a consultare la Pizia. Erodoto è la fonte piú antica.

> Infatti, avendo gli Ateniesi mandato dei messi a Delfi, questi stavano per consultare l'oracolo. Quando ebbero compiuto entro il sacro recinto le cerimonie di rito, entrarono e si sedettero nel *megaron*; la Pizia, che aveva nome Aristonice, pronunciò questa profezia:

[30] R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956; F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1979 [trad. it. Milano 1992].

[31] ERODOTO, 1.53-55 (trad. di A. Izzo d'Accinni).

«O sventurati, perché state qui seduti? Fuggite agli estremi confini della terra, abbandonando le case e l'alta rocca della città rotonda, perché né la testa rimane illesa né il corpo né i piedi e neppure le mani, né alcunché del mezzo rimane, e non è certo invidiabile: ché su di essa si abbatte il fuoco e l'aspro Ares, guidando siriaco carro di guerra. Anche molte altre rocche rovinerà, non la tua sola; e darà in preda a fuoco distruggitore molti templi degli immortali, che ora qua e là si drizzano in piedi grondanti sudore, di terror trepidanti; e giú dai tetti nero sangue gronda, presagio di ineluttabile sciagura. Ma andatevene dal sacrario e opponete animo saldo alle sventure».

Udito ciò, gli inviati dagli Ateniesi si abbandonarono al piú profondo cordoglio, ma, mentre disperavano della salvezza in seguito all'infausto responso, Timone figlio di Androbulo, uomo ragguardevolissimo tra i Delfii, consigliò loro di prender rami di ulivo da supplici e poi di tornare di nuovo a interrogare l'oracolo in vesti di supplici. Obbedendo a questo consiglio, gli Ateniesi dissero: «O signore, dacci un qualche responso migliore per la nostra patria, avendo riguardo a questi rami da supplici con cui veniamo, o noi non ce ne andremo dal sacrario ma rimarremo qui anche fino alla morte». A queste parole la profetessa vaticinò loro per la seconda volta in questi termini:

«Non può Pallade placare l'Olimpio Zeus, pur supplicandolo con molte parole e con accorta prudenza. A te ancora questa parola dirò, rendendola salda come l'acciaio; quando tutte le altre città siano state prese, quante il monte di Cecrope comprende, e i recessi del divino Citerone, Zeus ampiveggente concede alla Tritogenia che solo un muro di legno rimanga inviolato, ed esso gioverà a te e ai tuoi figli. Ma tu non startene tranquillo ad attendere la cavalleria e la fanteria che s'avanza in gran numero dal continente, ma ritirati volgendo le spalle: ché un giorno sarai ancora col nemico fronte a fronte. O divina Salamina, tu farai perire figli di donne, o quando si semina o quando si raccoglie il frutto di Demetra».

Questo responso era e parve loro assai piú mite del precedente e trascrittolo si allontanarono alla volta di Atene[32].

Ecco la doppia consultazione oracolare: se la prima è chiara e spietata per gli Ateniesi, la seconda è molto piú ambigua: essa richiede che si comprenda l'allusione fatta al «muro di legno». Tra le due consultazioni, l'attitudine dei θεωροί ateniesi è anch'essa cambiata: da normali consultatori sono divenuti supplici. Ora, la supplica è un gesto religioso molto impegnativo per chi ne è il destinatario, e a essa qui si aggiunge, come in altri casi – ad esempio nelle *Supplici* di Eschilo –, una vera e propria minaccia nei confronti del dio: l'allusione alla morte degli Ateniesi all'interno del santuario è un rischio di contaminazione estrema, che non può essere tollerata.

Erodoto prosegue la narrazione: la risposta dell'oracolo è trasmessa all'assemblea dei cittadini, dove le opinioni sono divise: per gli uni il muro di legno è un'allusione ai bastioni dell'Acropoli, per gli altri alle navi della flotta. I cresmologi, gli uomini incaricati dell'interpretazione

[32] *Ibid.*, 7.140-42.

degli oracoli, sono del primo parere. Ed è la loro interpretazione che Temistocle, l'uomo politico ateniese, rifiuterà, prima di far prendere all'assemblea la decisione di abbandonare la città, di ripiegare a Salamina e di preparare la battaglia navale. Questo testo mostra anche che il dibattito e il modo collettivo della decisione, caratteristiche di una città democratica, permettono una corretta interpretazione della volontà divina. Religioso e politico sono legati indissolubilmente, ma la pratica oracolare in questo caso appare davvero come «una tecnica coadiuvante della decisione», secondo l'espressione di J.-P. Vernant[33] Ben diversamente da Creso, ed è senza dubbio questo che importa a Erodoto, la città ateniese utilizza pratiche politiche che le permettono di compiere la scelta giusta.

Un simile esempio mette di nuovo in scena gli uomini che interpretano le raccolte di prescrizioni fornite dagli oracoli o dai profeti: i cresmologi o dicitori di χρησμοί[34]. Il cresmologo, a differenza dell'indovino (μάντις), non è ispirato direttamente dalla divinità, ma detiene un sapere utile tanto alla comunità quanto ai privati. Circolano numerose raccolte di χρησμοί; attribuiti a Orfeo, a Museo, alla Sibilla, a Bacide... si riferiscono a rituali e comportamenti della vita quotidiana, piú raramente ad avvenimenti futuri. Alcuni nomi ci sono noti: Anfilito, un cresmologo itinerante originario dell'Acarnania, predisse il ritorno di Pisistrato ad Atene nel 546; Onomacrito, il piú antico cresmologo conosciuto ad Atene, fu esiliato sotto i Pisistratidi per aver inserito un oracolo inventato nella raccolta di χρησμοί attribuita a Museo; i cresmologi consultati sull'oracolo del 480 restano anonimi, ma in pieno v secolo Lampone, della cerchia di Pericle, ricevette il diritto di σίτησις al pritaneo, un onore importante, e cosí forse anche Ierocle. Stilbide accompagna Nicia in occasione della spedizione in Sicilia, e Diopeite è un cresmologo itinerante degli inizi del IV secolo. Questi personaggi sono dei Sapienti, ma non hanno funzioni ufficiali come gli esegeti. Sono conosciuti essenzialmente grazie agli autori comici del v secolo – in particolare Aristofane –, che si sono beffati dei cresmologi e delle loro predizioni incerte. Il loro progressivo discredito è parallelo a quello che sembra toccare l'insieme delle forme della divinazione, e gli indovini stessi appaiono come veri e propri ciarlatani, ad esempio in Euripide.

Durante tutto il v secolo l'oracolo di Delfi viene consultato assai poco sulle scelte realmente politiche delle città, mentre il santuario, come

[33] Cfr. VERNANT, *Divination* cit., p. 23.

[34] J.-H. OLIVER, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore 1950; H. A. SHAPIRO, *Oracles-mongers in Peisistratid Athens*, in «Kernos», III (1990), pp. 335-46.

abbiamo visto, attira le offerte e le consacrazioni legate alla vita politica. Ma una cosa è ringraziare il dio per una vittoria, un'altra è chiedergli il parere sull'entrata in guerra. Eppure, svariati mesi prima dell'inizio della guerra del Peloponneso (nel 432), gli Spartani consultano l'oracolo. Secondo Tucidide: «Essi inviarono perciò una delegazione al santuario delfico e chiesero al dio se intraprendere la guerra fosse per loro la migliore decisione. Il dio rispose, a quel che si dice, che, se avessero combattuto con impegno, avrebbero vinto, e soggiunse che li avrebbe assistiti sia invocato sia non invocato»[35]. La presa di posizione di Delfi in favore di Sparta è chiara. È anche una delle ultime risposte dell'oracolo su un argomento riguardante la politica delle città[36].

Si dice spesso che l'oracolo di Delfi, e gli oracoli in generale, abbiano conosciuto un declino sin dalla fine dell'epoca classica. Plutarco ha persino scritto un trattato sulla scomparsa degli oracoli, risalente però al I-II secolo d. C.[37]. Bisogna innanzitutto distinguere tra consultazioni per gli affari privati – e la domanda in questo campo non conosce flessioni – e consultazioni per gli affari pubblici, dove invece si riscontra un netto declino, benché l'entità varî a seconda delle regioni: in questo campo Dodona o l'oracolo di Apollo Ptoo in Beozia emettono ancora oracoli nel III secolo a. C. Piú tardi le città interrogano gli oracoli per problemi riguardanti la salute o la prosperità della popolazione.

Per comprendere la funzione degli oracoli bisogna tener conto del contesto politico generale del mondo greco. E su questo punto è illuminante un confronto tra l'oracolo di Apollo a Delfi e l'oracolo di Apollo a Didima[38]. L'oracolo di Didima, situato al limite del territorio della città di Mileto, è frequentato in epoca arcaica dagli Ioni e dagli Eoli. La distruzione di Mileto nel 494 ad opera dei Persiani si accompagna al saccheggio del santuario, che non dà piú segno di attività oracolare fino al 334, quando l'oracolo viene ristabilito da Alessandro Magno. Conosce allora un periodo di rifioritura direttamente legato alle nuove condizioni di vita politica nella regione, alla rivalità tra le città dell'Asia Minore e alla rivalità tra i re ellenistici per mantenere la loro influenza nella regione. Nella stessa epoca il declino dell'oracolo di Delfi è parallelo al cambiamento della natura del potere politico delle città, mentre popoli

[35] TUCIDIDE, I.118.3 (trad. di L. Canfora).

[36] Sulle relazioni tra le città greche e gli oracoli, oltre alle opere piú generali già citate, vedi: M. P. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, nuova ed. New York 1972; R. PARKER, *Greek states and Greek oracles*, in *CRUX. Essays Presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75 Birthday*, Oxford 1985, pp. 298-326.

[37] PLUTARCO, *Sulla mancanza degli oracoli*.

[38] C. MORGAN, *Divination and Society at Delphi and Didyma*, in «Hermathena», CXLVII (1989), pp. 17-42.

potenti come i Tessali giocano un ruolo maggiore nell'amministrazione del santuario ma non consultano l'oracolo. Questo parallelo tra Didima e Delfi mostra un contrasto, che non bisogna comunque esagerare, tra un oracolo civico, quello di Didima, legato al divenire d'una città, Mileto, e un oracolo panellenico, quello di Delfi, legato al divenire di un tipo di organizzazione politica, le città. Inquadrare l'attività degli oracoli in un ampio contesto storico sembra piú interessante che porsi l'eterna questione sul grado d'indipendenza politica degli oracoli, concludendo magari che l'oracolo di Delfi avrebbe emesso risposte favorevoli ai Persiani proprio prima delle guerre persiane, come poi agli Spartani o agli Ateniesi, ai Focesi, ai Macedoni... di volta in volta, secondo i tempi. Questa visione appare riduttiva, trascurando la portata religiosa e morale dell'oracolo di Delfi, sulla quale invece occorre giungere a una conclusione.

Non è facile definire l'influenza di Delfi, il che spiega forse le interpretazioni successive date dagli storici moderni, che di volta in volta la esagerano o la minimizzano[39] Delfi non ha fornito un insegnamento e una dottrina forgiati da una classe sacerdotale, come è avvenuto in altre culture. Delfi ha accompagnato l'evoluzione della riflessione, morale e politica insieme, delle città dando loro quella sanzione religiosa che nel mondo greco antico conferiva l'autorità. Questo ruolo appare chiaramente nell'ambito della purificazione; si sa che la contaminazione, il μίασμα, è uno dei grandi timori del mondo greco[40]. Ora, Delfi e Apollo sono associati sia alla competenza tecnica nelle procedure di purificazione sia alla riflessione morale che le accompagna. La storia di Oreste, cosí come la racconta, per esempio, Eschilo, ha legami stretti con Delfi. Fin dal VI secolo lo sviluppo del diritto penale ad Atene avviene anche in rapporto alla figura dell'Apollo delfico: il tribunale incaricato di giudicare i crimini di sangue si trova nel santuario ateniese del Delfinio[41]. Ultimo esempio: dopo la battaglia di Platea e la fine delle guerre persiane l'oracolo di Delfi prescrive l'estinzione di tutti i focolari (ἑστίαι) presenti in Grecia, poiché essi sono stati contaminati dai «barbari»: dovranno essere tutti riaccesi mediante la fiamma del focolare di Delfi. La parola di Apollo a Delfi rivela i gesti che permettono di ristabilire la purezza rituale. Alla lunga, Apollo diverrà una figura della Purezza e sarà un punto di riferimento per i filosofi che raccomandano vivamente l'asti-

[39] Vedi il dibattito suscitato dal libro di J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954. In particolare L. GERNET, *Delphes et la pensée religieuse en Grèce*, in «Annales (ESC)», X (1955), pp. 526-42.

[40] R. PARKER, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

[41] L. GERNET e A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932.

nenza e i sacrifici incruenti, principalmente nell'ambiente delle sette pitagoriche e orfiche[42]. Ma tutto ciò avverrà molto piú tardi.

In età classica Delfi appare semplicemente come il luogo in cui si conservano tradizioni religiose e una saggezza di buona lega, come testimoniano le massime dei Sette Sapienti ospitate nel tempio di Apollo. Ma è anche a Delfi che l'oracolo proclama: «di tutti gli uomini Socrate è il piú saggio»[43] La virtú dell'oracolo non è stata solamente, secondo quanto dice Louis Gernet, «di conferire alle città una buona coscienza»[44]. L'ultimo esempio mostra che la tradizione di cui l'oracolo era portatore fu a volte capace di elevarsi al di sopra delle volontà delle città e dei loro sistemi di valori dettati dalle contingenze politiche. L'oracolo sa cosí riconoscere come il piú Sapiente colui che la città ateniese ha condannato a morte.

[42] L. BRUIT, *La piété pythagoricienne et l'Apollon de Délos*, in «Métis», VIII/1-2 (1993), pp. 261-69.

[43] PLATONE, *Apologia di Socrate*, 20e (trad. di M. M. Sassi).

[44] GERNET e BOULANGER, *Le génie* cit.

FRANÇOISE FRONTISI-DUCROUX

# *Dioniso e il suo culto*

Che Dioniso sia un dio complesso è una delle poche affermazioni unanimemente condivise dagli studiosi di storia delle religioni. Complesso per la varietà delle raffigurazioni e delle epifanie, oscillanti tra antropomorfismo, completo o parziale (volto, fallo), e teriomorfismo (toro, leone, serpente, caprone), ma soprattutto a motivo delle diverse componenti del suo culto: vino ed ebbrezza; *trance* e possessione femminile; festivals drammatici; processioni falliche; incursioni nel mondo dei morti; iniziazioni misteriche. E il quadro è ulteriormente complicato dalla notevole evoluzione delle raffigurazioni e delle pratiche dionisiache, a partire dall'epoca arcaica sino a quelle ellenistica e romana, cui si aggiunge il fatto che la maggior parte delle testimonianze sono di epoca tarda. Infine, l'enorme quantità di interpretazioni di cui Dioniso è stato oggetto da un paio di secoli a questa parte non ha certo contribuito a chiarire definitivamente la questione[1].

La maggior parte delle pratiche dionisiache suscitano sconcerto perché sembrano contrapporsi all'ordine sociale e ignorare quelle frontiere che, presso i Greci, separano l'umanità sia dagli dèi sia dagli animali. Nonostante questa originalità sostanziale, non intendiamo utilizzare, in un saggio di necessità troppo breve come questo, il termine «dionisismo», che farebbe pensare a Dioniso come alla figura centrale di un filone religioso autonomo; fenomeno che non si verificò né nell'Atene del v e IV secolo, nella quale Dioniso è perfettamente integrato nel pantheon ufficiale e ha diritto, al pari delle altre divinità, al sacrificio canonico, né nelle altre città greche, dove, al di là delle rispettive particolarità e differenze, egli non è affatto relegato ai margini della religione cittadina.

[1] P. MCGINTY, *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God*, The Hague - Paris - New York 1978; M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986 [trad. it. Roma-Bari 1988]; H. JEANMAIRE, *Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951 [trad. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino 1972]; W. OTTO, *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris 1969 [trad. it. Genova 1990]; J.-P. VERNANT, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990.

## 1. *Archeologia dionisiaca.*

Dioniso è un dio itinerante che, a detta dei miti, va per mare e per terra col suo seguito di donne e di satiri; non è tuttavia un nomade, tanto che lo si ritrova insediato stabilmente nel cuore di numerose città. E le sue epiclesi – Πολίτης, Ἀρχηγέτης, Δημοτελής, Δημόσιος, Ὁ πρὸ Πόλεως, Καθηγεμών, Σαώτης, Αἰσυμνήτης – rimandano a uno statuto di divinità politica, per non dire poliade: è Cittadino a Erea, Archegete a Teo, Poliade a Nasso, Magistrato Supremo a Patrasso, ecc. Questa divinità che rende incerta la linea di demarcazione tra mondo selvaggio e cultura, che sottrae le donne ai loro doveri per scatenarle sulle montagne, che abiterebbe nel profondo degli antri boscosi, possiede templi in pietra al pari degli altri dèi. È vero che alcuni suoi santuari sono arroccati in cima alle montagne: sul monte Pangeo una profetessa attorniata da sacerdoti emette oracoli in suo nome; in Laconia gli è consacrato il monte Larisso dove si celebrano festività primaverili; sul monte Ilio, sopra Las, si erge un ναός di Dioniso. Altri templi montani sono comunque urbani: a Brisea, sul Taigeto, ad Acrefia, sul monte Ptoo in Beozia. E Pausania registra puntualmente santuari, altari e raffigurazioni di Dioniso che si ergono in numerose *agorai*. Il suo ναός è spesso adiacente al teatro; in alcune città sono numerosi: due, a quanto sembra, ad Argo, Megara, Patrasso, Telpusa, Tebe; almeno tre ad Atene. Ma non bisogna dimenticare che si tratta di testimonianze tarde e che alcuni di questi luoghi di culto potrebbero appartenere a epoche recenti.

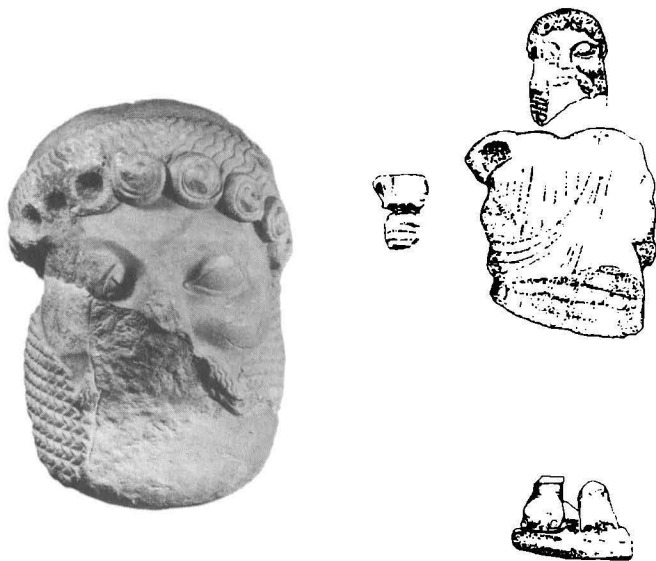
D'altra parte l'archeologia conferma talvolta le testimonianze scritte: se è vero che la collocazione del santuario ateniese alle Paludi è a tutt'oggi contestata e se è vero che si è ancora alla ricerca dell'antico Leneo, è altrettanto vero che sono stati riportati alla luce i resti del tempio di Icaria, in Attica, nel luogo in cui Dioniso avrebbe fatto conoscere la vite agli uomini donandone un tralcio all'eroe Icario. Datata al VI secolo, la maestosa statua del dio, seduto in trono, col cantaro in mano, si può vedere nelle parti superstiti al Museo Nazionale di Atene (fig. 1).

Per quanto riguarda il santuario di Lesbo, dedicato alla triade Zeus-Era-Dioniso, dobbiamo accontentarci delle testimonianze scritte: frammenti di Saffo e Alceo che, alla fine del VII secolo, attestano l'esistenza *in loco* di un Dioniso figlio di Tiona e ὠμηστής, ossia mangiatore di carne cruda. Per quanto riguarda l'isola di Ceo, invece, gli archeologi non esitano a far risalire al XV secolo il grande santuario di Hagia Irini, dove alcune iscrizioni attestano l'esistenza, almeno dal VI al IV secolo, di

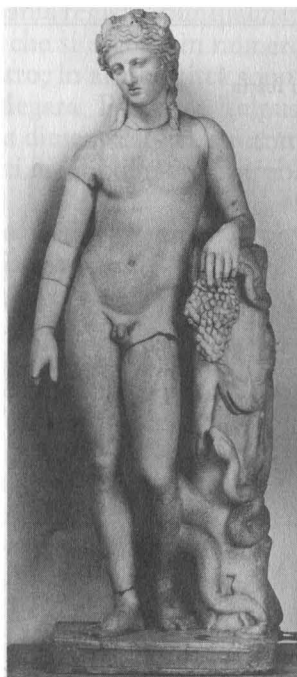
un culto di Dioniso, cui si attribuisce una testa molto antica ritrovata insieme a statuette femminili arcaiche.

A Lerna, infine, in cui Pausania menziona sia un santuario di Demetra Prosinna e di Dioniso, sia un altro ναός consacrato a Dioniso Salvatore, gli scavi testimoniano un'occupazione ininterrotta dal Neolitico all'epoca romana, mentre alcuni reperti – frammenti di cantari, figure itifalliche, maschere – fanno ipotizzare la presenza di Dioniso sin dal II millennio.

Ipotesi del genere sono rese possibili dal deciframento della lineare B. Due tavolette micenee ritrovate negli archivi del palazzo di Pilo, in Messenia, e una terza a Creta (a Chania) sembrano attestare la presenza di Dioniso, onorato come un dio, figlio di Zeus (Diwonusojo = νῦσος di Zeus) e collegato al vino. Questa scoperta, che colloca Dioniso nella società palaziale e aristocratica dell'epoca micenea, ha posto fine alle congetture degli storici delle religioni che lo ritenevano una divinità recente, importata dalla Tracia o dall'Oriente.

Figura 1.
Statua di Dioniso dal tempio di Icaria.

## 2. *Immagini di Dioniso: raffigurazioni e iconografia.*

La citata statua da Icaria è forse l'unica effigie cultuale sopravvissuta, per quanto frammentaria; le altre non sono probabilmente che copie. Piuttosto numerose, ci consentono di conoscere i diversi aspetti della tipologia del dio, raffigurato in un primo momento coi tratti d'un uomo adulto, barbato, incoronato d'edera e perlopiú abbigliato con una lunga veste, di tipo femminile o orientale. Verso la metà del v secolo Dioniso ringiovanisce trasformandosi in un efebo effeminato, illanguidito, quasi sempre nudo (fig. 2). L'arte plastica sembra attenersi all'apparenza antropomorfa. I testi, invece, attribuiscono un ricco polimorfismo a questo dio che può comparire sotto forme animali, trasformandosi in leone, serpente, leopardo, toro. Sta di fatto che Pausania non

Figura 2.
Dioniso giovane.

segnala, nell'ambito delle numerose immagini cultuali che registra nei santuari di Dioniso, alcun caso di zoomorfismo o di ibridazione, diversamente da quanto fa, per esempio, a proposito di Demetra. Alcune di queste immagini sono tuttavia piuttosto strane. La piú antica, il Cadmeo di Tebe, non è altro che un pezzo di legno, che sarebbe caduto dal cielo insieme al fulmine nella stanza di Semele. Accanto a questa reliquia veneranda, placcata d'oro, una statua in bronzo piú recente dà al dio il corpo e il volto canonici, pienamente umani. Altre effigi, altrettanto antiche, presentano una peculiarità raffigurativa: il corpo è celato, ricoperto di fogliame, sicché ne risulta evidenziato il volto divino, unico a offrirsi alla vista dei fedeli, e spesso posto in particolare risalto dalla lucentezza del vermiglio. È il caso del Dioniso arcadico di Figalia. Anche le raffigurazioni gemelle di Corinto, il Λύσιος e il Βακχεῖος, hanno il volto dipinto di rosso e il corpo placcato d'oro. Si tratta di due ξόανα in legno (materiale frequente, ma non esclusivo per uno ξόανον; il termine può infatti designare anche statue in metallo o pietra[2]), ma di un legno tra i piú rari: quello dell'albero sul quale Penteo si era appollaiato per spiare le baccanti sul Citerone.

Altra singolarità delle raffigurazioni di Dioniso è la loro parzialità. Da una parte c'è il fallo, sebbene si abbia una certa esitazione a definire immagine cultuale i grandi falli di pietra eretti a mo' di statue a Delo o portati in processione nelle Dionisie, con gioiosa semplicità nei borghi attici, piú solennemente ad Atene, dove ogni città si faceva rappresentare degnamente con l'invio di un fallo gigantesco. Nelle iscrizioni di Delo, che elencano minutamente i materiali utilizzati per la costruzione, il fallo viene talvolta definito ἄγαλμα. Ma ci si può chiedere se esso rappresenti effettivamente il dio o se non sia invece un simbolo particolarmente efficace della vitalità umida e feconda incarnata da Dioniso, e per questa via un attributo indispensabile al suo culto.

Nel caso della maschera non è invece lecito alcun dubbio. Si tratta proprio del dio, concentrato per cosí dire nel volto e nello sguardo al fine di metterne in rilievo una modalità d'azione: la forza dello sguardo. Le due maschere di Nasso menzionate da Ateneo – il Βακχεύς scolpito su un tralcio di vite e il Μειλίχιος in legno di fico –, lo strano Φαλλήν in legno d'olivo enfiato da una lunga permanenza nelle acque marine prima di finire nelle reti dei pescatori di Metimna, e del quale fu inviata una copia in bronzo a Delfi[3], sono πρόσωπα, non maschere destinate ad

[2] A. A. DONOHUE, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta 1988.

[3] Cfr. M. CASEVITZ e F. FRONTISI-DUCROUX, *Le masque du «Phallen», sur une épiclèse de Dionysos à Méthimna*, in «Revue de l'Histoire des Religions», CCVI, 2 (1989), pp. 115-28.

essere indossate. Come lo sono, del resto, gli esemplari pervenutici: in terracotta quelli dalla Beozia (fig. 3), mentre altri, da Atene, sono in marmo e piú voluminosi. Nessuna di queste maschere poteva essere indossata da un attore né ha a che fare col teatro, di cui peraltro Dioniso è patrono. Non si tratta dunque di accessori scenici, né rituali, ma dell'immagine stessa del dio, che si estrinseca nel volto, tanto piú che il termine πρόσωπον significa sia maschera sia volto. Un volto offerto alla contemplazione sotto forma di effigie appoggiata o appesa, come confermano, nel caso di alcuni esemplari, la presenza di intagli e fori per appenderla.

A queste testimonianze dell'arte plastica arcaica e classica, spesso riprese in copie ellenistiche e romane, la pittura vascolare funge da complemento di valore inestimabile in quanto è la piú preziosa fonte di informazione su Dioniso e il suo universo, cultuale e mitologico[4].

La piú antica raffigurazione pittorica di Dioniso compare probabilmente su un'anfora di Melo del VII secolo (fig. 4). Il dio barbato, abbigliato con un lungo chitone e un mantello, tiene in mano un cantaro ed è di fronte a una donna in atteggiamento «matrimoniale», conformemente a uno schema iconografico che verrà ripreso dalla ceramica attica a partire dal VI secolo. In questa maestosa compagna del dio si è soliti individuare Arianna. L'analisi del sistema figurativo e del contesto in cui venivano utilizzate queste anfore, che, collocate sulle tombe, avevano funzione di stele funeraria, mette in relazione Dioniso sia con l'immaginario eroico sia con la classe aristocratica al potere. Questo Dioniso cicladico è indubbiamente in relazione col vino, ma anche col matrimonio e la morte[5]

Ad Atene la ceramica dipinta conferisce a Dioniso rilevanza affatto particolare, anche perché i vasi sono in gran parte recipienti da vino, anfore, orci, crateri, coppe e bicchieri destinati a trasportare, mescere, servire e consumare la bevanda che il dio ha fatto conoscere agli uomini. Questi vasi vengono utilizzati nel simposio dagli Ateniesi, che, in un'atmosfera gioiosa ma sulla base di regole precise, onorano Dioniso bevendo il vino ritualmente, collettivamente, tra cittadini. La relazione del dio con la fabbricazione dei vasi è del resto confermata dalla tradizione secondo la quale Cerameo, il capostipite dei vasai, sarebbe suo figlio. Dioniso ha pertanto il suo posto nel quartiere del Ceramico, di cui sono ugualmente patroni Atena ed Efesto. Egli è abbondantemente

[4] C. GASPARRI e A. VENERI, *Dionysos*, in *LIMC*, III/1; T. CARPENTER, *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art*, Oxford 1986.

[5] C. ISLER-KERÉNYI, *Dionysos con una sposa*, in «Metis», V, 1-2 (1990).

Figura 3.
Maschera di Dioniso in terracotta. Dalla Beozia.

Figura 4.
Dioniso con una sposa. Pannello del collo di un'anfora melia detta «di Dioniso».

presente sui vasi, la cui decorazione dipinta ci offre un insieme di rappresentazioni del dio che i pittori vascolari debbono aver dato un notevole contributo nel costruire e nel fissare. Si può dire che questo insieme costituisce l'immaginario dionisiaco ateniese.

Sul Vaso François Dioniso è raffigurato tra le divinità che si recano in processione alle nozze di Teti e Peleo (fig. 5). All'interno del corteo egli occupa una posizione particolare: nel bel mezzo di questo cratere di grandi dimensioni procede visto di fronte, secondo una modalità di rappresentazione eccezionale in una pittura nella quale il profilo è regola per quanto riguarda la raffigurazione del volto. In questo modo Dioniso cammina con le altre divinità dell'Olimpo, ma volta la faccia per guardare in direzione degli uomini. Sulla spalla reca un'anfora di vino – dono del quale ha gratificato il genere umano – che in questo caso si appresta a offrire ai novelli sposi, una dea e un mortale, la cui unione esemplare realizza una congiunzione eccezionale tra i due mondi. Lo strano volto di Dioniso sembra uscire dall'immagine per incrociare lo sguardo del bevitore che si accosta ad attingere al cratere. Questa violazione delle modalità rappresentative, per quanto parziale dato che il corpo resta di profilo, segnala uno scarto rispetto agli altri dèi, dei quali Dioniso fa parte in quanto figlio di Zeus, e indica la sua relazione af-

Figura 5.
Particolare del Vaso François.

fatto particolare con gli esseri umani, dai quali discende tramite la madre Semele, alla quale si compiace di rendere visita.

Un'altra categoria di scene, quelle costituite dai convegni degli dèi, testimonia invece la totale integrazione di Dioniso nel pantheon ateniese. Quando sono tra di loro, seduti o in piedi, immobili nella serenità dell'Olimpo, scambiandosi talvolta uno sguardo o accennando un movimento per accogliere Eracle, l'ultimo arrivato, gli dèi si differenziano l'uno dall'altro unicamente in base agli attributi. Coronato d'edera, col tralcio di vite in mano, Dioniso appare a suo agio in mezzo agli altri abitatori dell'Olimpo, nonostante il suo nome compaia raramente nell'elenco ufficiale dei «Dodici Dèi». La composizione di queste immagini, che raggruppa spesso le divinità a due a due, suggerisce anche qualche affinità: con la sorellastra Atena, patrona di quella città nel cui calendario sacro sono numerose le festività in suo onore; con il musico Apollo, che gli concede un posto a Delfi, e soprattutto con Ermes, divinità altrettanto filantropa seppure con modalità d'azione affatto differenti.

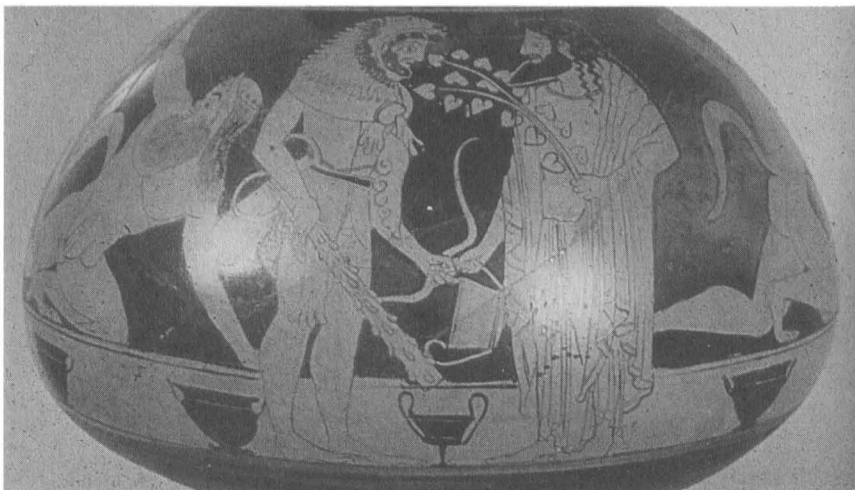
Sempre coi suoi pari, Dioniso partecipa alla guerra contro i Giganti che minacciano l'ordine di Zeus. Talvolta è vestito da oplita, ma lo si vede soprattutto combattere con la sua tenuta abituale e i suoi metodi personali (fig. 6): brandisce il tirso come una lancia e l'edera si avvolge intorno all'avversario immobilizzandolo. A mo' di prolungamento del suo braccio, serpenti, leopardi e leoni scattano all'attacco assieme a lui,

Figura 6.
Dioniso in combattimento.

e ci si può chiedere se, in queste gigantomachie, si tratti dell'intervento degli animali che lo scortano abitualmente oppure di vere e proprie metamorfosi del dio. Le immagini agiscono anche mescolando le carte e ventilando varie possibilità.

Un altro motivo che testimonia la potenza di Dioniso, il ritorno di Efesto sull'Olimpo, si adatta bene alla decorazione dei vasi per bere: vi si vede il dio trionfare nell'impresa in cui Ares ha fallito e riportare su un asino, scortato dai satiri, l'Artigiano divino che, domato dal potere del vino, fa infine ritorno all'Olimpo per liberare la madre Era dalle catene nelle quali l'aveva imprigionata. Questa impresa di Dioniso presuppone la conciliazione tra il figlio bastardo di Zeus e la sua matrigna; dimostra inoltre che, presso gli dèi, l'uso del vino non si limita alle libagioni offerte dagli uomini.

Quando beve, Dioniso viene talvolta rappresentato mentre banchetta in compagnia di Eracle (fig. 7). Associazione significativa, perché questo fratellastro di Dioniso è a sua volta figlio di madre mortale, che ha però portato regolarmente a termine la gravidanza e lo ha messo al mondo, a differenza di quanto è successo a Dioniso, la cui gestazione si è completata nel corpo del divino genitore. Eracle dovrà pertanto sostenere molte prove e subire molti patimenti prima di ottenere quello sta-

Figura 7.
Dioniso ed Eracle.

tuto divino acquisito invece da Dioniso, per impregnazione, nella coscia di Zeus.

Ancorché rara, la sequenza della sua nascita non è del tutto assente dall'iconografia attica e si può vedere la sua testolina emergere dalla coscia di Zeus. Altre raffigurazioni mostrano Ermes che affida il fratellino alle Ninfe, motivo parallelo a quello presente nella statuaria in cui Ermes porta Dioniso bambino.

Nella stragrande maggioranza, tuttavia, le pitture vascolari raffigurano Dioniso nel mondo che gli è proprio, col suo seguito di menadi e satiri. Sono rari gli uomini che entrano in contatto col dio: nel VI secolo, soprattutto nella ceramica a figure nere, compaiono come efebi che gli riempiono il cantaro al rientro dalla caccia, o come adulti nudi che si mescolano alle danze delle donne; ma nel V secolo scompaiono del tutto per lasciare il posto ai satiri. È come se il cittadino maschio non potesse piú avvicinarsi al dio se non a costo di una metamorfosi. Ridotto a bestia, può lasciare libero corso ai propri istinti: con la sua sessualità scatenata e spesso deviante, il consumo smodato di vino, che questa creatura ibrida può bere puro, le sue danze sfrenate e le acrobazie che sfidano la legge di gravità, il satiro incarna quella libertà selvaggia che Dioniso regala a tutti coloro che gli si sottomettono. Nel caso delle donne la trasformazione non è altrettanto radicale, e solamente abbigliamento e comportamento mutano. Si sciolgono i capelli e s'incoronano d'edera; sopra il vestito indossano una pelle d'animale, di cerbiatto o di leopardo; impugnano il tirso e agitano talvolta serpenti. Questi indizi e attributi che contrassegnano la menade ribadiscono la caratteristica di naturale selvatichezza e alterità normalmente attribuita dai Greci alla donna. È accanto a Dioniso che la donna è veramente al suo posto. La danza delle menadi, ritmata dal flauto suonato dal satiro, si trasforma a poco a poco in *trance*. Le menadi volteggiano e sembrano planare con le braccia velate e spiegate come ali. Il vino non c'entra per nulla in questa crescita della possessione. La baccante può servire il vino; le immagini però non mostrano se ne consumi. Parimenti nessuna sessualità, perlomeno nel V secolo. Selvatica e casta, la baccante respinge energicamente gli assalti dei satiri.

A un grado piú elevato di μανία, la familiarità col mondo animale sfocia in una pratica piú feroce: lo squartamento (διασπαραγμός) che i pittori ateniesi sogliono collocare in un contesto piú mitico che rituale. Una *lekythos* mostra una menade, coi capelli scarmigliati sotto la corona d'edera, rivestita di pelle di cerbiatto e dotata di tirso, che tiene in mano un cerbiatto squartato dal quale fuoriescono ben visibili le inte-

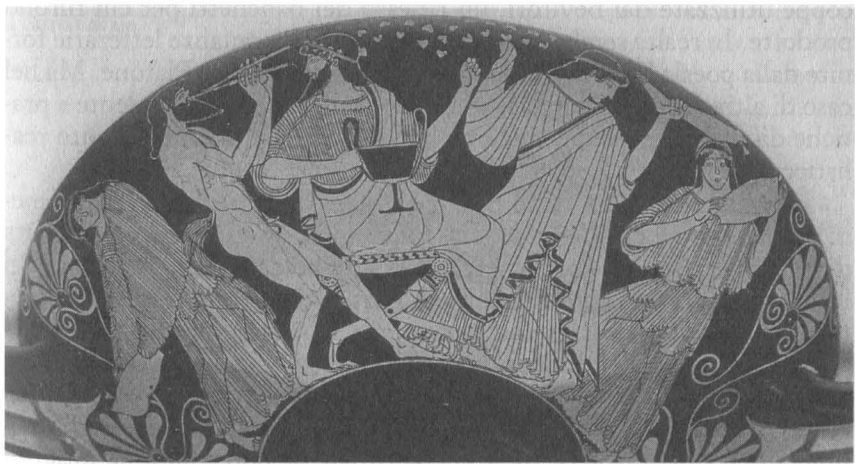
riora. In altri casi è lo stesso Dioniso, che calza stivaletti raffinati, indossa una lunga veste pieghettata e porta una pelle di leopardo annodata sulle spalle, a tenere alti sopra la testa i quarti di un cervide testé squartato nella violenza della crisi (fig. 8). Il dio che conduce al delirio è anche il primo a entrare in *trance*; il primo ad assaporare le gioie dell'estasi ma anche a soffrire i cupi tormenti della demenza.

Nelle raffigurazioni, al pari che nei racconti mitici, il culmine dell'orrore si raggiunge con il διασπαραγμός di Penteo. Un'idria fornisce una raffigurazione estremamente chiara dello squartamento di Penteo, con un braccio e una gamba da una parte, l'altro braccio e il busto da un'altra parte, l'altra gamba e il capo da un'altra parte ancora. Su uno *stamnos*, sul quale compare anche un leoncino, sono raffigurati un piede e la testa e, a qualche distanza, una gamba accanto a un mucchietto di interiora. Ma è una coppa di Duride a fornire la rappresentazione piú articolata (fig. 9): il διασπαραγμός è in atto e si vedono due menadi che sollevano un Penteo dimezzato, mentre altre menadi brandiscono le gambe da cui sporge il femore. Un satiro osserva la scena con un braccio sospeso a mezz'aria, gesto che sembra corrispondere all'espressio-

Figura 8.
Dioniso in διασπαραγμός.

ne ϑαῦμα ἰδέσϑαι, che denota meraviglia, stupore o orrore davanti a uno spettacolo che va al di là della comprensione. Queste immagini sono assai anteriori alle *Baccanti* di Euripide, la tragedia che ce le ha rese eloquenti.

Questo insieme di rappresentazioni, richiamato qui in maniera mol-

Figura 9.
Διασπαραγμός di Penteo. Coppa di Duride.

to schematica, è l'equivalente figurativo dei racconti e dei testi mitici. Si tratta di due insiemi, uno visivo e l'altro narrativo, che possono sovrapporsi ma che non coincidono, per cui non si possono considerare illustrazione o spiegazione uno dell'altro. La stessa cosa vale per le raffigurazioni riguardanti la vita degli uomini, sebbene alcune sembrino riprodurne direttamente alcune pratiche.

Le raffigurazioni piú suggestive sono quelle che mettono in scena il simposio e il κῶμος, la processione bacchica. Si vedono individui che banchettano semidistesi sui letti, in atto di brindare, mentre vengono distribuite le coppe, oppure in atto di cantare, suonare e ascoltare musica, che cercano di mostrare la loro abilità nel gioco del cottabo, oppure stravolti dall'ebbrezza, col volto mezzo affondato nel loro *skyphos*: gruppo disordinato di compagni di baldoria che incontrano ormai qualche difficoltà a danzare. Si tratta di rappresentazioni di un mondo maschile nel quale la donna, servitrice, musicante o danzatrice, compagna di bevute e di piacere, è certamente presente, ma con una funzione che non va molto oltre quella del coppiere che fa la spola tra il cratere e il bevitore, ossia in qualità di elemento accessorio che, per quanto utile e apprezzato, non è in ogni caso indispensabile al rituale di un gruppo maschile che celebra il dio del vino. Quanto piú la donna è maggioritaria al seguito del dio, tanto piú la sua presenza appare qui secondaria. Per diventare baccante, per fare la menade, non ha alcun bisogno di vino e deve prendere le distanze dalla società dei maschi.

Si è tentati di vedere in questi dipinti, che campeggiano sulle stesse coppe utilizzate dai bevitori, un riflesso dei banchetti per cui furono prodotte. In realtà sembrano confermare le testimonianze letterarie fornite dalla poesia lirica come dai dialoghi di Senofonte e Platone. Ma nel caso di altre scene, che apparentemente si riferiscono ugualmente a pratiche dionisiache, l'immagine non ha la precisione di un resoconto realistico.

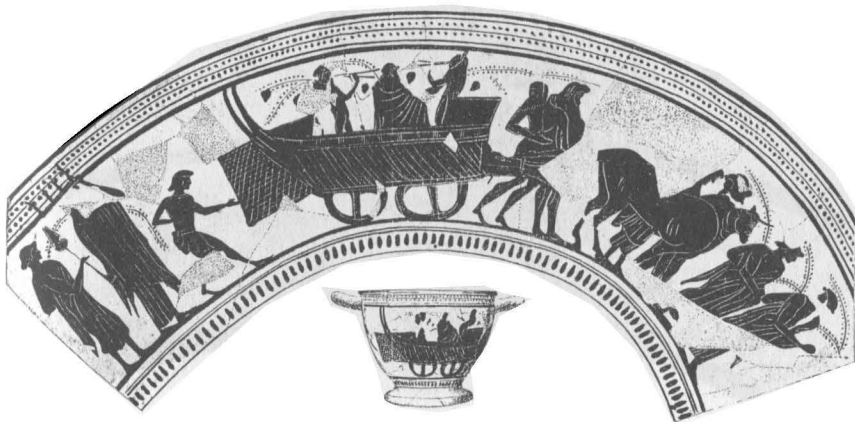
È probabile che un certo tipo di brocche, fabbricate in gran numero dai laboratori del Ceramico, siano da porre in relazione con la festa dei Χόες (boccali), celebrata nel secondo giorno delle Antesterie, per cui la loro decorazione potrebbe alludere a determinate cerimonie. Ma i tentativi di ricostruzione restano pur sempre ipotetici, soprattutto nel caso di quelle di piccole dimensioni, donate probabilmente ai bambini che in quel giorno facevano il loro ingresso nella festività. Le pitture illustrano situazioni diverse, ludiche o religiose, e rimandano molto probabilmente a giochi festivi, forse anche rituali, se non a parodie infantili

del culto praticato dagli adulti. Ma resta estremamente difficile discernere in ciò che è anche e soprattutto un gioco d'immagini[6]

Altrettanto problematici sono i vasi che raffigurano Dioniso assiso su un carro munito di una prua di nave e attorniato dai satiri (fig. 10): si tratta forse della rappresentazione dell'accompagnamento (πομπή) del dio, effigiato in una statua, che arriva per mare? Se cosí fosse, l'iconografia offrirebbe l'unica testimonianza ateniese di questa processione attestata in altre città, per esempio alle Antesterie di Smirne. Ma tali immagini potrebbero anche essere paragonate alla coppa di Exekias, che mostra Dioniso disteso, con il corno per bere in mano, mentre naviga solitario; un tralcio con foglie e grappoli avvolge l'albero della nave con la vela gonfia per il vento, mentre tutt'intorno i delfini saltano nell'acqua: la rappresentazione corrisponde al racconto dell'inno omerico relativo al rapimento del dio da parte dei pirati. Ma potrebbe anche trattarsi di un altro modo di evocare l'arrivo trionfale del dio navigatore. L'immagine, al pari della poesia, ha il potere di amalgamare e fondere rappresentazioni del rito e immaginario mitico.

Analoga perplessità suscita l'effigie del fallo. Come abbiamo detto, esistono altri tipi di documentazione, ma le immagini dipinte mostrano satiri che brandiscono questo strumento-effigie o assistono al suo sor-

[6] G. VAN HOORN, *Choes et Anthesteria*, Leyde 1951; R. HAMILTON, *Choes and Anthesteria*, Ann Arbor 1992.

Figura 10.
Il carro navale.

gere dal suolo. E l'enigmatica coppa di Firenze (fig. 11) che raffigura le acrobazie di un sileno gigantesco a cavallo di un'enorme asta fallica, sostenuta da altri satiri di statura piú piccola, non consente di stabilire se si tratti di un rituale carnevalesco effettivamente praticato o di un'allegra fantasmagoria[7]

Le pitture vascolari non sono documenti o, piú esattamente, la loro testimonianza concerne unicamente le rappresentazioni, e da sole non bastano a ricostruire le pratiche cultuali. Ciò è dimostrato da una serie di raffigurazioni della maschera di Dioniso[8]. Come abbiamo visto, si tratta di una forma figurativa ampiamente attestata. La ceramica attica conferma testi e *realia* con le sue riproduzioni della maschera di Dioniso su vasi per bere. Questo volto dagli occhi fascinosi è rappresentato isolatamente su coppe e crateri, come se dovesse proteggere chi se ne serve per bere, o rammentargli l'ambivalenza della bevanda divina (fig. 12). Ma la maschera appare anche in posizione cultuale. Su un'*oinochoe* essa giace orizzontalmente dentro un canestro e riceve l'omaggio di don-

[7] M. DETIENNE, *Un phallus pour Dionysos*, in G. SISSA e M. DETIENNE, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris 1989, pp. 253-63 [trad. it. Roma-Bari 1989].

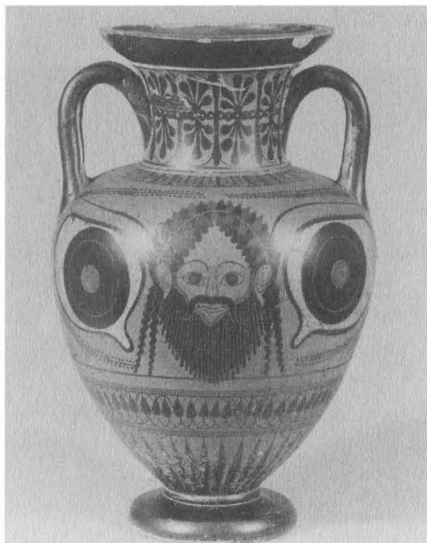
[8] Serie denominata convenzionalmente «vasi lenei»; cfr. F. FRONTISI-DUCROUX, *Le dieu-masque*, Paris-Rome 1991.

Figura 11.

Processione fallica. Coppa attica a figure nere.

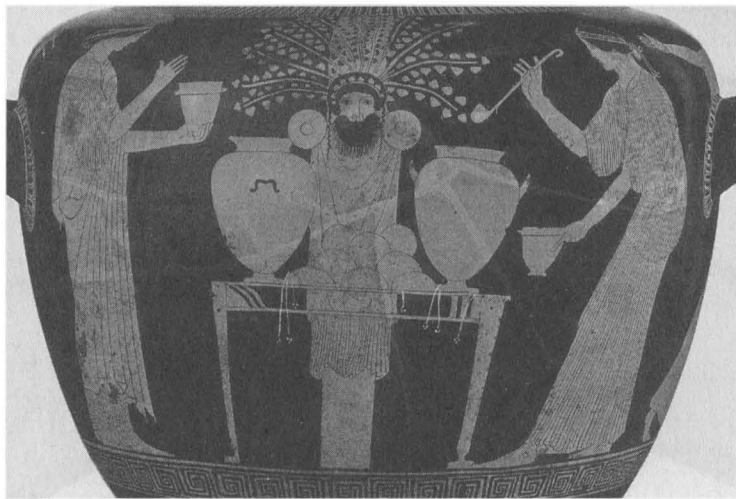
ne che offrono frutti. Piú spesso, però, la maschera è parte integrante di una rappresentazione composita. Il volto incoronato d'edera è appeso a una colonna dalla quale si dipartono fronde, e spesso è drappeggiato in una veste che non cerca in alcun modo di nascondere l'assenza di membra e corpo (fig. 13). La rappresentazione parziale del dio, ridotto al volto, si inserisce in una nuova unità costituendo una sorta di manichino. Attorno a questa effigie si organizza il rituale: mescita e distribuzione del vino, musica e danze bacchiche. Nella maggior parte dei casi si tratta di un rituale femminile, ma con la presenza di qualche satiro e persino, in epoca tarda, di alcuni uomini.

Gli storici delle religioni si sono persi in infinite quanto vane discussioni nell'intento di determinare la festività ateniese cui si riferirebbero queste immagini. L'assenza di testimonianze testuali relative alla maschera di Dioniso ad Atene rende particolarmente complicata la questione; e tale assenza è dovuta, con ogni probabilità, al fatto che la cosa era data per scontata dai contemporanei, per cui non c'era bisogno di scriverne. La difficoltà è ulteriormente accresciuta dal silenzio degli Ateniesi in merito alla funzione e alla partecipazione delle loro

Figura 12.
Anfora con maschera di Dioniso.

donne al culto dionisiaco. Funzione e partecipazione che dovevano essere importanti, visto che il dio lo richiede, i testi ne parlano in riferimento ad altre città e sono in qualche modo confermate dalle immagini che riproducono le baccanti ad Atene: raffigurazioni di donne in contatto col vino, che non bevono ma manipolano la bevanda, con atteggiamento di grande dignità, sotto lo sguardo del dio; donne che sfilano davanti alla sua effigie, danzano, entrano in *trance*, volteggiano in atteggiamento estatico, talvolta inseguono una cerva o brandiscono un cerbiatto.

Indipendentemente dal contesto cerimoniale del rituale evocato[9], questa serie di immagini è ricca di informazioni. Sia che la maschera si presenti frontalmente, coinvolgendo in uno scambio di sguardi lo spettatore, che è anche colui che utilizza il recipiente sul quale è riprodotta, sia che venga raffigurata di profilo, su questi vasi dipinti l'accento è

[9] B. BRAVO, *Pannychis con symposion. Feste familiari notturne di donne e uomini in testi di Anacreonte, Crizia, Menandro e Callimaco, e nella realtà sociale*, in corso di stampa [Roma-Pisa 1997], presenta in una prospettiva nuova la partecipazione delle donne ateniesi al culto di Dioniso. Le feste private che comprendono danze notturne femminili e simposio maschile, contrapponendosi in tal modo alle Antesterie e ad altre feste dionisiache, che l'autore ricostruisce a partire dai testi, potrebbero costituire il referente in precedenza misterioso di questa serie di immagini.

Figura 13.
Rituale dionisiaco. *Stamnos* attribuito al Pittore di Villa Giulia.

comunque posto sulla relazione visiva che s'instaura tra il dio e i suoi fedeli. Infatti, anche nel momento culminante della *trance*, almeno una menade continua sempre a fissare la maschera (fig. 14). Questo «faccia a faccia» col dio, sia all'interno dell'immagine sia nel coinvolgere lo spettatore, verrà ribadito verbalmente da Euripide nelle *Baccanti*: «Ti ha sottomesso di notte o lo guardavi coi tuoi occhi?» domanda Penteo allo Straniero, che altri non è che Dioniso. «Guardandoci negli occhi, mi ha iniziato»[10].

Queste raffigurazioni sono interessanti anche perché testimoniano una forma di immagine cultuale che ci sarebbe altrimenti sconosciuta. Questo manichino molto sommario, maschera appesa a una colonna, che localizza un dio particolarmente vagabondo e lo immobilizza temporaneamente tra gli uomini, lungi dal costituire effigie logora e primitiva, rivela, nella sua stilizzazione, il preciso intento di manifestare la familiarità paradossale di Dioniso, ovvero in qualche modo di domarlo. Non

[10] EURIPIDE, *Baccanti*, 469-70.

Figura 14.
Menade che fissa lo sguardo sulla maschera di Dioniso.

è inverosimile che questa forma di raffigurazione atipica sia stata elaborata ad Atene alla fine del VI secolo, nello stesso contesto politico e religioso che produsse le erme. Entrambe stilizzate, ma contrapposte quasi sistematicamente, queste due forme di raffigurazione del divino rispondono a esigenze religiose e sociali differenti. Conosciamo a grandi linee la vicenda delle erme su pilastrino; ma qual è la finalità di questo strano manichino smontabile che rappresenta Dioniso? Osservando il culto «regolato» che si organizza in sua presenza, alle danze piuttosto sorvegliate di queste baccanti che, invece di errare per le montagne, girano ritmicamente intorno al palo dal quale il dio, saldamente appeso, le sorveglia, si è portati a ipotizzare che queste raffigurazioni ci portino davanti agli occhi la risposta dei maschi ateniesi al delicato problema del menadismo. Gli Ateniesi hanno saputo padroneggiare il dio cosí bene, regolamentandone il culto e immobilizzandosi a loro volta per ore sui gradini di un teatro, che si può ipotizzare una loro pari se non superiore abilità nell'incanalare i trasporti che questo dio richiedeva alle loro spose e che queste belle immagini rappresentino una versione ateniese del culto femminile di Dioniso[11].

### 3. *Il culto civico di Dioniso: il caso di Atene.*

Sarebbe lecito attendersi che il dio del vino venga celebrato nel periodo della vendemmia. Ma non è cosí. Certo egli ha a che fare con la festa delle Oscoforie, che si celebrava nel mese di Pianepsione, ovvero in ottobre, tanto che la processione che si concludeva al tempio di Atena Scirade al Falero partiva dal santuario ateniese di Dioniso. La festa deve il nome dagli ὄσχοι, i tralci di vite carichi di grappoli portati da due giovani travestiti da donna, o da efebi che percorrevano il tragitto di corsa. Il corteo, comprendente anche cori di giovani, donne δειπνοφόροι, ovvero portatrici di cibo, era messo in relazione sia con il ritorno di Teseo che riportava da Creta i fanciulli travestiti da ragazze sia con la morte di Egeo causata dalla negligenza del figlio. Alla festa non mancano infatti segni di lutto: l'araldo porta la corona avvolta attorno al caduceo (κηρύκειον) e non in testa, e la libagione è accompagnata da lamenti e non da grida di gioia. Questa festa, la cui ambivalenza richiama quella delle Antesterie, è interessante perché, pur rammentando la complessa relazione che nei miti intercorre tra Teseo, Arianna e Dioniso, istitui-

[11] Come conferma BRAVO, *Pannychis* cit., attestando un simposio maschile, di parenti e alleati, unitamente alla festa notturna (παννυχίς) delle donne.

sce un rapporto tra Dioniso e Atena[12]. Ma in questo caso è lo Straniero a occupare il centro della città, mentre la divinità poliade è onorata al di fuori delle mura, nel suo santuario in riva al mare. La presenza di Dioniso in un rituale di integrazione di una classe d'età non è eccezionale: oltre il ruolo svolto nelle Antesterie nei confronti dei piú giovani, lo si ritrova a Patrasso, dove contrappone la sua estraneità – per il tramite di uno ξόανον la cui vista ha fatto uscire di senno il re straniero che lo porta – alla selvatichezza di un'Artemide imbrattata di sangue, per giungere a integrare nella città la loro duplice alterità, unitamente a quella dei giovani. Perciò Dioniso riceve qui il titolo di Αἰσυμνήτης, Arbitro Supremo[13].

Costruite su un'analoga tensione tra Dioniso e Atena, le Oscoforie non sono una festa della vendemmia. Dioniso non è un viticultore; al re Anfizione non ha insegnato che il buon uso del vino, ossia a tagliarlo, e il consumo moderato che consente a chi lo beve di «restare diritto». All'infelice Icario si limita a lasciare un tralcio di vite da piantare, senza avvertirlo dei pericoli insiti nella bevanda. Il dio non è affatto interessato alla coltivazione né alla vinificazione, e anzi, sembra prendersi gioco del ritmo dei lavori campestri e della successione delle stagioni. Con lui le cose avvengono αὐτόματον, spontaneamente. Nello spazio sottoposto alla sua legge, la vigna fiorisce e matura in un giorno, giusto il tempo perché le donne eseguano riti sacri e danzino in coro. La sera della festa i grappoli sono pronti per la spremitura: sul Parnaso, in Eubea, a Ege. Nei suoi santuari il vino sgorga per miracolo: da una fonte a Teo e Nasso; a Elide, per la festa delle Tie, riempie paioli svuotati alla vigilia, e sigillati, in presenza di testimoni degni di fede. Ad Andro il vino scorre per tutto il tempio in occasione di una festa che si celebra ogni due anni; e la periodicità triennale, frequente nel culto dionisiaco, testimonia una probabile indipendenza dal ciclo annuale della natura e dei lavori agricoli.

Ad Atene, però, dove il ciclo delle sue festività è integrato nel calendario cultuale della città, le feste di Dioniso hanno cadenza annuale e si svolgono nel periodo invernale per culminare al ritorno della primavera.

Nel mese di Poseidone (dicembre) le Dionisie rustiche, Διονύσια κατ' ἀγρούς, hanno luogo in ciascun demo dell'Attica. La festa ci è nota grazie alla parodia che Aristofane ne fa negli *Acarnesi*, e sulla scorta di un

[12] P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1983, pp. 164-68 [trad. it. Roma 1988]; C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne 1990.

[13] J.-P. VERNANT, *Figures, idoles, masques*, Paris 1990, pp. 188-97.

passo di Plutarco che ricorda con nostalgico lirismo la gioiosa semplicità d'un tempo. Donne e schiavi vi partecipano, il fallo, vino, grappoli d'uva e fichi sono portati in processione con accompagnamento di canti osceni. Si sacrifica un caprone e si fanno offerte costituite da tortine e granaglie miste. Il gioco dell'ἀσκωλιασμός suscita grande divertimento: si tratta di dar prova di equilibrio saltellando con una gamba sola su un otre spalmato di grasso. Col passare del tempo dovettero trovare posto, in questa festa rustica, le rappresentazioni drammatiche, perlomeno nei demi piú importanti: sono attestate al Pireo[14]

Le Lenee si svolgevano in gennaio, il 12 di Gamelione, tra Ateniesi, al Leneo. Organizzate dal βασιλεύς, il che testimonia la loro origine remota, hanno ospitato le piú antiche rappresentazioni drammatiche. Oltre alla πομπή del dio, il sacrificio e gli agoni tragici e comici, viene ricordata una processione ἐξ ἁμαξῶν in cui i partecipanti, montati su carri, scambiavano con gli astanti detti mordaci, improperi e oscenità. Nel IV secolo il clero di Eleusi partecipa attivamente alla cerimonia: il diadoco, brandendo la torcia, apre l'agone drammatico esclamando: «Chiamate il dio», e gli astanti proclamano ad alta voce: «figlio di Semele, Iacco, dispensatore di ricchezza». Questa formula testimonia un'identificazione tra Dioniso e lo Iacco dei Misteri, per il resto sempre nettamente separati. Nello stesso tempo, a Eleusi si offriva un sacrificio a Dioniso e una primizia (ἐπαρχή) a Demetra, Core e Plutone. È possibile che Λήναιον derivi da ληνός, torchio; ma poiché il termine Ληναί viene talvolta utilizzato per indicare le menadi, alcuni storici delle religioni hanno voluto vedere nelle Lenee una componente femminile e orgiastica; ma, allo stato della documentazione, si tratta di una semplice ipotesi.

Probabilmente le Antesterie sono la piú antica festa ateniese di Dioniso. Secondo Tucidide[15] sono anteriori al sinecismo di Teseo e venivano celebrate anche nelle città ioniche d'Asia Minore. Duravano tre giorni, l'11, 12 e 13 del mese di Antesterione, ossia in febbraio-marzo.

Il giorno delle Pitegie cittadini e schiavi procedevano all'apertura delle giare di vino nel santuario di Dioniso ἐν Λίμναις (alle Paludi), che, a detta di Tucidide, era il piú antico luogo di culto di Dioniso, ma la cui esatta collocazione, a sud dell'Acropoli, resta indeterminata. Dopo le libagioni veniva degustato e consumato il vino nuovo contenuto nelle giare.

Il giorno dei Χόες si disputava una gara tra bevitori nell'edificio in

[14] PLATONE, *Repubblica*, 475d; ARISTOFANE, *Acarnesi*, 237 sgg.
[15] TUCIDIDE, 2.15.3.

cui si radunavano i tesmoteti, centro politico-amministrativo della città. A uno squillo di tromba i concorrenti si affrettavano a vuotare il loro boccale il piú presto possibile e in silenzio: al vincitore andavano una corona di foglie e un otre di vino[16]. Questa pratica solitaria, che rovescia tutte le regole della convivialità sociale del simposio, veniva collegata dagli Ateniesi all'arrivo di Oreste, rifugiatosi ad Atene dopo l'assassinio di Clitennestra. Volendo adempiere ai doveri dell'ospitalità, ma preoccupato nello stesso tempo di evitare la contaminazione col matricida, il re Demofone aveva trovato questa scappatoia, diventata in seguito rituale. Dopo la gara, ciascun concorrente portava il boccale vuoto incoronato con una ghirlanda al santuario di Dioniso alle Paludi e lo consegnava alla sacerdotessa.

Lo stesso giorno avevano luogo, in un clima di festa domestica, banchetti privati durante i quali i bambini, o almeno i maschi, incoronati di fiori (donde forse il nome della festa), facevano il loro ingresso ufficiale nella vita religiosa e ricevevano in dono quelle piccole brocche il cui ornamento pittorico sfida oggi la fantasia di chi è interessato alla ricostruzione storica di questa festa. Non sono infatti pochi gli elementi che restano oscuri. Per quanto riguarda il carro navale a bordo del quale il dio arrivava dal mare, che trova paralleli unicamente in ambito ionico e nell'iconografia attica, non si sa quando questa πομπή avesse luogo né il suo percorso esatto; tali interrogativi restano senza risposta a causa di un'informazione lacunosa.

In compenso, il mistero che avvolge la moglie dell'arconte re e le funzioni che assume in quel giorno ha motivazioni di ordine religioso. Nel santuario alle Paludi, aperto unicamente in questa ricorrenza, costei celebrava dei riti segreti, nel nome della città, assistita da quattordici Γεραραί, le «Venerabili», sacerdotesse incaricate di celebrare in onore di Dioniso anche le Teonie e le Iobacchee, feste sulle quali non disponiamo di alcuna informazione. La moglie dell'arconte re veniva infine offerta in sposa a Dioniso: ierogamia dalle modalità a noi sconosciute che aveva luogo nel Bucolio, che significa letteralmente «dimora del toro», e si trova nei pressi del Pritaneo; circostanza che conferiva un significato politico alla cerimonia[17] Questo rinnovo periodico dell'unione tra la città e il dio non era forse senza relazione con le nozze di Dioniso e Arianna, abbandonata o consegnata al dio da Teseo poco prima di diventare re di Atene, un sovrano modello e, col passare del tempo, sempre piú caratterizzato in senso democratico.

[16] PLUTARCO, *Questioni conviviali*, 1.1.2; ARISTOFANE, *Acarnesi*, 1000-2.

[17] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 3.5; DEMOSTENE, *Contro Neera*, 73.

Il giorno dei Χύτροι, ossia delle pentole, aveva inizio al calare della sera precedente la festa e aveva i caratteri di una festa dei morti: vi si cuoceva la πανσπερμία (minestra di legumi vari) da offrire a Ermes Ctonio. Questa giornata nefasta, in occasione della quale tutti i santuari di Atene restavano chiusi, si concludeva con l'esclamazione rituale: «alla porta le κῆρες (anime); le antesterie sono finite», che rimandava sotto terra le anime dei defunti, molto probabilmente presenti sin dall'inizio delle feste. Per tenere lontane le κῆρες si riteneva fosse bene spalmare di pece le case e masticare ramno all'alba. Questa terza giornata conferma l'ambivalenza sostanziale di Dioniso e del vino, le cui virtú liberatrici si esplicano in tutte le direzioni. L'apertura delle giare e il primo contatto col vino nuovo inaugurano un periodo di rovesciamento delle norme comportamentali e della vita sociale. Mentre il vino viene consumato in violazione alle regole abituali e, con ogni probabilità, in misura eccessiva, vengono anche varcate numerose linee di demarcazione: se non tra uomo e donna, certo tra padroni e schiavi, bambini e adulti, vivi e morti; dal canto suo il dio si unisce a una donna mortale. Il giorno dei Χύτροι s'integra perfettamente in questo scenario che conclude con un ritorno all'ordine. Nella seconda metà del IV secolo un decreto di Licurgo istituirà, in questa giornata dedicata ai morti, un agone comico; innovazione che evidenzia ulteriormente la polarità delle Antesterie, oscillanti tra gioia e lutto piú ancora delle Oscoforie.

Anche la festa dell'altalena (αἰώρα) poteva rientrare in linea di principio in un contesto del genere, ma non sappiamo se ne facesse effettivamente parte. Il rito delle altalene, praticato da fanciulle che intendevano mimare in tal modo l'impiccagione di Erigone, rammentava i guai derivati al genere umano dal primo approccio col vino. Icario fece infatti assaggiare la bevanda sconosciuta ai suoi vicini, ma questi bravi contadini, immediatamente presi dall'ubriachezza, temettero di essere stati avvelenati e assassinarono l'ospite innescando una serie di catastrofi: suicidio di Maira, la fedele cagna di Icario, e della figlia Erigone, che s'impicca in preda alla disperazione; sterilità e follia della popolazione femminile. Il rito dell'altalena serviva a porre fine a tutti questi disastri.

Le Grandi Dionisie, celebrate dal 10 al 15 Elafebolione, alla fine di marzo, costituiscono l'apogeo del ciclo delle feste dionisiache. Questa festività di istituzione piuttosto recente, riorganizzata se non creata da Pisistrato, era affidata alla responsabilità dell'arconte eponimo e comportava una sospensiva giudiziaria. Si trattava in sostanza di una grande festa nazionale che prevedeva la partecipazione di meteci e alleati, e si celebrava alla presenza degli stranieri.

Le Grandi Dionisie erano dedicate a Dioniso Eleuterio, la cui effigie era giunta in un lontano passato da Eleutere, località ai confini tra Beozia e Attica. Alla vigilia della festa l'antica statua del dio viene portata fuori dal suo tempio e trasferita in un piccolo santuario sulla strada per Eleutere, dove si offrono sacrifici con l'accompagnamento di inni cantati da efebi[18]. Il giorno seguente la statua viene riportata ad Atene con una fastosa processione commemorativa della prima venuta del dio: greggi di vittime sacrificali; schiere di cittadini con offerte di frutta, vino e focacce; fanciulle che recano corone di fiori; meteci vestiti di porpora che portano vasi. All'arrivo della processione nell'*agora* si elevano cori in onore di tutte le divinità, ed è probabilmente in questa occasione che sfilavano gli enormi falli costruiti e inviati dalle colonie e dalle città alleate.

Dopo il sacrificio dei tori – oltre un centinaio – sull'altare del dio, veniva offerto ai cittadini un grande banchetto pubblico (ἑστίασις). La sera stessa, a quanto sembra, aveva luogo il κῶμος, cioè un corteo sfrenato e tumultuoso nel quale i maschi, molto probabilmente mascherati e travestiti, suonavano, danzavano e cantavano alla luce delle torce, abbandonandosi a lazzi e oscenità di vario genere ritualmente consentite.

L'indomani avevano inizio gli agoni: dapprima si svolgeva quello dei ditirambi, canti in onore di Dioniso, che potevano però evocare diversi temi mitici, eseguiti da cori di adulti e di giovani che danzavano ritmicamente al suono del flauto. Seguiva per la durata di tre giorni l'agone tragico, col dramma satiresco, e l'agone comico. Composizione e svolgimento degli agoni drammatici variarono considerevolmente tra la fine del VI e il IV secolo[19].

Questo grande rito, che ha luogo nel teatro di Dioniso alla presenza della statua del dio e del suo sacerdote, è aperto a tutti i Greci. In questo modo gli stranieri hanno la possibilità di assistere, accanto agli Ateniesi, a questo cerimoniale spettacolare che la città offre a se stessa, mettendo in scena i propri valori, le proprie contraddizioni e i propri conflitti: «distanziati», in un primo momento, nel passato eroico che la trasposizione della tragedia fa rivivere; contestati, successivamente, in forma piú diretta grazie alla licenza trasgressiva della commedia. Nello stesso luogo e davanti allo stesso pubblico vengono però anche esaltate l'ideologia civica e la potenza ateniesi mediante numerosi gesti politici di grande significato: prima dell'inizio delle rappre-

[18] PAUSANIA, 1.29.2, 1.38.8.

[19] A. W. PICKARD CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1968² (ed. riveduta e corretta da J. Gould e D. M. Lewis); H. C. BALDRY, *The Greek Tragic Theatre*, London 1971 [trad. it. *I Greci a teatro: spettacolo e forme della tragedia*, Roma-Bari 1972].

sentazioni sono i dieci strateghi a fare le libagioni preliminari al dio. Nel teatro gremito, viene poi ammucchiato ed esibito nell'orchestra il denaro del tributo versato dagli alleati. Viene quindi il turno degli orfani di guerra, presentati dall'araldo, che indossano l'armamento oplitico che lo stato, che ne ha curato l'istruzione, ha loro testé consegnato. Questi figli dei combattenti morti per la patria prendono infine posto in prima fila. Nel IV secolo, sempre prima dell'inizio delle rappresentazioni tragiche, venivano scanditi ad alta voce i nomi dei cittadini benemeriti, le ricompense e le corone ottenute, gli onori resi agli stranieri. In quanto spazio eccezionale di «pubblicità», il teatro di Dioniso poteva anche consentire al padrone di uno schiavo di dichiararne pubblicamente l'affrancamento[20].

Il dio che presiede ai festeggiamenti delle Grandi Dionisie, il dio del teatro e degli attori mascherati, il dio dell'orrore tragico e del riso liberatorio della commedia, è un dio dei maschi. A quanto sembra, il Dioniso Eleuterio ha avuto a che fare esclusivamente col sesso forte, e in occasione della sua venuta primigenia la sua statua, trasportata da Pegaso, si sarebbe imbattuta, stranamente, solo in uomini. Nessuna donna, ad Atene, si oppose al suo culto, né c'erano fanciulle per schernire lo straniero; furono infatti i maschi a respingerlo e ad esserne puniti nella virilità... per eccesso, s'intende, visto che conseguenza di questa punizione divina fu il priapismo; donde le falloforie trionfanti. La metà femminile di Atene, quella che s'intravede nelle altre festività dionisiache e che, nelle Antesterie, ha una funzione importante per il tramite delle sacerdotesse e della moglie dell'arconte re (βασίλιννα), sembra invece del tutto assente dalle Dionisie Urbane. Ignoriamo se le donne fossero ammesse ad assistere alle rappresentazioni teatrali e se le vedove di guerra presenziassero alla parata degli orfani. Politicizzato, abilmente integrato nella città, il Liberatore proveniente da Eleutere sarebbe dunque stato del tutto confiscato dai misogini cittadini di Atene? Se anche erano escluse dalle cerimonie ufficiali, come lo erano sicuramente dalla loro organizzazione, le donne non erano completamente passate sotto silenzio. Le si ritrova infatti sulla scena dionisiaca, e numerosissime al pari di quelle presenti nella pittura vascolare come del resto in forma metaforica. Eroine tragiche o personaggi della commedia, ricostruite, fantasmatizzate e interpretate da maschi che prestano loro la voce, queste figure di donne sono indispensabili alle differenti forme di straniamento che rendono efficace il gioco teatrale. Nel mondo rovesciato del-

[20] S. D. GOLDHILL, *Anthropologie, idéologie et les Grandes Dionysies*, in *Anthropologie et théâtre antique*, «Cahiers du GITA», n. 3, Montpellier 1987, pp. 55-74.

la commedia sono donne ateniesi frutto di fantasia ad avere il ruolo di protagoniste. E la natura smodata e perniciosa attribuita dai Greci alla donna la rende particolarmente adatta a muoversi nell'universo smodato e trasgressivo messo in scena dalla tragedia. Spesso, inoltre, la donna è il personaggio collettivo costituito dal coro, che, dialogando con gli eroi e commentando l'azione scenica, esprime interrogativi e sentimenti del pubblico. Per proiettare sulla scena della tragedia gli interrogativi che la attraversano, la comunità cittadina, ideologicamente maschile per non dire maschilista, si serve spesso, come portavoce, del suo perfetto contrario, cioè delle donne, magari straniere, perfino barbare. Tale, infatti, è l'usuale travestimento e la voce assunti dalla congrega di cittadini che compongono il coro. Il caso ha voluto che l'ultima grande opera tragica pervenutaci, le *Baccanti* di Euripide, metta in scena il gruppo femminile che maggiormente incarna la distanza e l'estraneità del tragico dionisiaco: quelle baccanti lidie che vagano al seguito del loro dio e cantano la felicità estatica dispensata da Dioniso ai suoi fedeli. A fronte di questo tiaso docile, le donne della città che rifiuta il dio sono sospinte, sotto il pungolo della μανία, a compiere i peggiori eccessi del delirio piú sanguinario: Agave fa a pezzi con le proprie mani il figlio, il re Penteo.

Quest'opera che colloca Dioniso nel cuore del dramma tragico, reintegrandolo nel mondo femminile, non fu probabilmente composta ad Atene[21]; vi fu tuttavia premiata un anno dopo la morte di Euripide, anche se non bisogna dimenticare che la sua azione drammatica è ambientata a Tebe.

## 4. *Altri aspetti del culto dionisiaco.*

Ad Atene Dioniso si presenta sostanzialmente come il dio del vino e degli spettacoli. Sullo sfondo delle grandi celebrazioni collettive, degli agoni pubblici, delle processioni urbane e delle esibizioni gioiose e rumorose s'intravede a stento qualche elemento caratterizzato da maggior segretezza: feste notturne e riti celebrati nel massimo riserbo da congreghe o gruppi ristretti. L'unione della moglie dell'arconte re con il dio nel Bucolio ne costituisce l'esempio piú noto... e piú enigmatico. Sembra che questi aspetti «misterici», che caratterizzano il dio ma appartengono anche ad altre divinità, siano stati ridimensionati e marginalizzati dalla *polis* ateniese, che seppe imbavagliare, in maniera ancora

[21] Euripide morí a Pella, in Macedonia, alla corte di Archelao.

piú drastica, il lato parossistico del menadismo femminile, descrivendone i danni, ma in separata sede. Resta in ogni caso il fatto che, in altre città greche, questi due aspetti compaiono in primo piano, malgrado il carattere lacunoso delle testimonianze, in quanto componenti ufficiali del culto dionisiaco.

Parliamo innanzitutto del menadismo. Ad Atene questa pratica selvaggia, che sottrae le donne al focolare per farle vagare tra i monti al seguito del loro dio, è presente unicamente in immagine, sui vasi per bere. I prudentissimi Ateniesi devono tuttavia fare concessioni a Dioniso, seppure non a casa loro. Alcune donne ateniesi vengono infatti inviate in delegazione sul Parnaso, dove raggiungeranno le sorelle di Delfi. Ogni due anni, in inverno, percorrono il tragitto a piedi, attraversando le città danzando. Può accadere che, per la stanchezza, cadano a terra addormentate; entra allora in funzione la solidarietà dionisiaca e le donne delle altre città le circondano per proteggerne il riposo. Giunte a Delfi, le baccanti riunite salgono al Parnaso e si abbandonano alla *trance* nella neve e nel freddo, che costituiscono ulteriori pericoli: a questo punto squadre di soccorso intervengono per salvarle dall'assideramento. Le testimonianze esplicite in proposito sono di epoca tarda, ma non mancano allusioni frammentarie, in particolare nei cori tragici, che provano l'antichità di queste pratiche[22].

Nel v secolo, e probabilmente anche prima, Dioniso è presente a Delfi. La statua di Apollo si erge sul suo sepolcro; infatti questo dio, nato da donna mortale, è vittima della morte, anche al di fuori delle tradizioni orfiche secondo le quali sarebbe stato fatto a pezzi dai Titani; secondo certe leggende morí per mano di Licurgo o di Perseo. Durante i mesi invernali Dioniso condivide gli onori cultuali col fratello, e il ditirambo dionisiaco si sostituisce al peana apollineo. Fu Tia, la sua prima sacerdotessa, a celebrare le ὄργια di Dioniso; in seguito il collegio delfico delle ϑυιάδες (le smanianti) si assunse l'incombenza della celebrazione di cerimonie di vario tipo, nelle quali rientravano certo i cori e le danze estatiche, ma anche la festa dell'Ἡρωΐς, e l'enigmatico rituale trieterico del risveglio del Λικνίτης, termine di cui sappiamo ancora poco: dio che porta il vaglio o poppante nella culla. In ogni caso, il culto reso a Dioniso dalle donne di Delfi sembra antico, e le donne ateniesi vi partecipano da sempre, come proverebbe, secondo Pausania, l'epiteto di καλλίχορος applicato da Omero a Panopeo. Se questo oscuro borgo ha

[22] M.-C. VILLANUEVA-PUIG, *A propos des Thyiades de Delphes*, in J.-P. VERNANT, *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, in *Actes de la table ronde organisée par l'Ecole française de Rome* (24-25 maggio 1984), Rome 1986, pp. 31-51.

potuto meritarsi il titolo di «città dai bei cori», può essere solo perché le baccanti vi facevano tappa nel loro viaggio da Atene, e vi eseguivano le loro danze.

In Beozia il menadismo permea ancor piú profondamente le cerimonie dionisiache. Ma per ricostruire il culto che Tebe, patria di Dioniso, non poteva non tributare al figlio di Semele, la tragedia di Euripide acquista un peso preponderante rispetto al resto della documentazione, tardiva e scarsa. Si può ipotizzare un culto assai antico di Dioniso Cadmeo nel «recinto di Semele», luogo dove si trovavano le macerie della sua camera e nel quale Omero colloca la nascita prematura del dio. Un santuario piú recente, adiacente al teatro, onorava Dioniso Lisio, ugualmente associato a Semele, il cui sepolcro sorgeva nelle immediate vicinanze. Le Agranie o Agrionie di Tebe sono attestate unicamente da una notizia di Esichio e da iscrizioni del II secolo relative ad agoni drammatici[23] Confrontando le allusioni contenute nelle *Baccanti* ai dati concernenti altri rituali beotici piú o meno omonimi, si può ipotizzare l'esistenza di una festa celebrata sul Citerone da tre tiasi femminili. A Orcomeno, dove il culto di Dioniso è attestato in pieno V secolo e dove sono state messe in luce, nelle vicinanze del teatro, le fondamenta di un edificio del VII secolo, la festa delle Agrionie è posta da Plutarco in rapporto diretto con la vicenda delle figlie di Minia, assai simile a quella delle figlie di Cadmo. Spose modello e troppo laboriose, si rifiutano di lasciare i lavori domestici per unirsi alle menadi; decisione che mantengono nonostante gli avvertimenti, da parte di Dioniso travestito da fanciulla, sulla pericolosità di tale comportamento. Dioniso moltiplica allora i prodigi e, dopo essersi trasformato in toro, leone e pantera, fa sgorgare latte e vino dalle loro rocche e dalle loro spole. Cadute in preda alla follia, le figlie di Minia tirano a sorte tra i loro figli quello da fare a pezzi, dopo di che, masticando foglie d'edera e di lauro, si danno a vagabondare per le montagne. Da allora in poi, ogni due anni, in occasione delle Agrionie, le loro discendenti vengono inseguite dal sacerdote di Dioniso, che brandisce una spada e ha il diritto di uccidere quella che riesce ad acciuffare. E ciò si sarebbe effettivamente verificato al tempo di Plutarco, con in piú la morte dello stesso sacerdote poco dopo l'assassinio rituale. Violenza senz'altro eccezionale ma non unica, poiché, secondo Eliano, a Mitilene si verificò un episodio analogo: un sacerdote di Dioniso, colto da furore bacchico durante il sacrificio, avrebbe ucciso la moglie a colpi di tirso. Occorre notare che nei due episodi citati

[23] A. SCHACHTER, *Cults of Beotia*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», suppl. 38/1, I (1981), pp. 185-92.

è la violenza maschile ad essere scatenata dal rituale dionisiaco e che le donne ne rimangono vittime, contrariamente ai racconti nei quali sono le baccanti a fare a pezzi i loro figli maschi. Altre Agrionie venivano celebrate in Beozia: a Cheronea le donne partivano alla ricerca di Dioniso che, a quanto dicevano, si era dato alla fuga per andare a nascondersi tra le Muse.

Queste pratiche religiose che richiedono periodicamente dalle donne un comportamento che si discosta dalla norma hanno invariabilmente luogo in un quadro istituzionale e, spesso, tramite delegazioni, come nel caso di Atene e di Delfi. L'insieme della comunità femminile, verosimilmente, non vi partecipa. Ed è proprio per evitare che la totalità delle donne si disperda per le montagne in preda alla follia, che tali cerimonie debbono essere celebrate solo da alcune di loro. A Orcomeno, rituale e relativi pericoli sono riservati alla schiatta delle assassine. A Tebe, le baccanti sembrano suddivise in tre tiasi, collegati alle tre figlie di Cadmo. In ogni caso, i collegi femminili sono attestati nell'intero mondo greco, indipendentemente dal carattere delle cerimonie. A Sparta, solo a undici donne, chiuse nel santuario del dio, è consentito vedere la sua statua e compiere in suo onore sacrifici segreti. A Elide, una congrega di sedici donne invoca coi canti Dioniso il Toro. In tutti i luoghi in cui il culto richiesto da Dioniso alle donne deve compiersi di nascosto dallo sguardo degli uomini e comporta trasporti estatici e pratiche di *trance*, esso sembra riservato a un piccolo numero di partecipanti molto selezionato. Quando è necessaria una παννυχίς pubblica, le donne vengono accuratamente poste sotto la sorveglianza di un uomo, in modo da eseguire tra loro, nel corso della notte, le danze estatiche, come indica tra l'altro un'iscrizione di Metimna. Riguardo le pratiche delle menadi, la differenza tra Atene e le altre città risulta dunque minore di quanto potesse sembrare a prima vista, o di quanto Atene volesse far credere. Dappertutto esiste una notevole contrapposizione tra i riti maschili del vino e degli spettacoli, aperti a tutti i cittadini maschi, e i festeggiamenti consentiti a un numero assai limitato di rappresentanti del sesso debole. Lo spazio d'evasione offerto da Dioniso alle mogli dei cittadini greci era uno spazio soprattutto simbolico, mitico e immaginario. Al livello delle pratiche reali, il dio, Bacco o Lisio, era per le donne assai meno liberatorio, probabilmente, di Demetra e delle sue Tesmoforie, almeno a credere ad Aristofane.

La μανία non risparmia il Peloponneso[24]. In Argolide sono le figlie del re Preto che, in preda alla follia, prendono a errare nelle campagne

[24] G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.

emettendo muggiti, ben presto imitate dalle altre donne, che abbandonano le case, uccidono e persino divorano i figlioli. Come prezzo per ottenere la guarigione, il re Preto rinuncerà ai tre quarti del suo regno, concedendoli al divino purificatore Melampo. Ma la contropartita rituale di questi racconti, la festa argiva delle Agranie o Agrianie di Argo, dedicata alla figlia di Preto che ha perso la vita in occasione dell'inseguimento curativo al pari dell'infelice vittima del focoso sacerdote di Orcomeno, viene definita νεκύσια, ossia un banchetto funebre. Si tratta dunque di una festa dei morti, e non di un rituale di *trance* femminile, che risponde all'*aition* della follia epidemica. Vengono in tal modo ricongiunti due aspetti del culto dionisiaco tenuti separati ad Atene. Qui infatti, le Antesterie, nel giorno dei Χύτροι dedicato ai defunti, non sembrano riservare alcuno spazio alle danze estatiche, almeno per quanto ne sappiamo finora; esse sono forse ipotizzabili sulla base del citato esempio argivo[25]

Non lontano da Argo, nella pianura paludosa di Lerna, i legami tra Dioniso e mondo dei defunti si precisano. Pausania è piuttosto reticente su ciò che avviene ogni anno sulle rive del lago Alcionio, le cui acque paludose nascondono un baratro insondabile, nello stesso luogo nel quale Dioniso era sceso agli Inferi per riportarne Semele. «Sono riti notturni che sarebbe empio rivelare al lettore», si limita ad affermare. Ma Plutarco, meno avaro di parole, racconta che «Dioniso, detto βουγενής, 'nato da un toro', è invitato a uscire dall'acqua al suono di una tromba, mentre un agnello viene gettato nell'abisso come offerta al guardiano della porta. E le trombe sono nascoste nei tirsi». Questo rituale di epifania divina, nel quale ritroviamo, con diversa articolazione, alcuni elementi delle Antesterie – il rito alle Paludi, l'insolito squillo di tromba, il dio bovino – potrebbe indurci a conferire maggiore rilevanza all'aspetto della festa ateniese che rimane piú nell'ombra; essa resta però pur sempre una festa del vino. Nella zona di Argo, invece, culto e rappresentazioni dionisiache sono orientati, a quanto pare senza alcuna contropartita gioiosa, verso le profondità di un mondo infernale, sotterraneo, acquatico. Si racconta che lo stesso Dioniso abbia qui trovato la morte per mano di Perseo, che avrebbe gettato il suo corpo nello stagno di Lerna. Piú lontano, a Trezene, viene indicata un'altra bocca infernale, attraverso la quale Dioniso sarebbe passato andando alla ricerca della madre, da lui tanto amata quanto poco conosciuta. In un bosco sacro di Lerna Dioniso è associato a Demetra Prosinna, la cui epiclesi evo-

[25] Confermando in tal modo le citate ipotesi di Bravo relative a danze femminili estatiche in occasione delle Antesterie, ancorché nel contesto di παννυχίδες private e in presenza dei mariti.

ca l'eroe Prosinno, o Polinno, che accettò di guidare Dioniso agli Inferi in cambio dei suoi favori. Promessa che il dio mantenne al suo ritorno servendosi di un ramo di fico, maneggiato come un fallo, sulla tomba di Prosinno, deceduto nel frattempo. Questi frammenti di riti e di racconti che confermano, indipendentemente dalle credenze orfiche, gli aspetti ctonî e infernali di Dioniso, non consentono però di precisare la sua funzione nei Misteri di Lerna, né l'eventuale valenza iniziatica di questi ultimi.

Una serie di scoperte effettuate alla periferia del mondo greco ha però recentemente consentito di far luce sulla questione. Alcune iscrizioni su lamelle d'oro ritrovate in alcune tombe in Magna Grecia, a Ipponio e Turi, e a Eleuterna nell'isola di Creta, alcuni testi mistici incisi sulle foglie d'edera in oro che ornavano il petto di una donna in un sarcofago marmoreo rinvenuto a Pelinna in Tessaglia, cosí come le tavolette d'osso di Olbia, attestano incontrovertibilmente l'esistenza, sin dal v secolo, di iniziazioni dionisiache, e non unicamente orfiche come si era pensato in un primo momento. Questa documentazione, nella quale figurano consigli ai defunti e indicazioni sul comportamento da tenere nell'altro mondo, attesta la credenza nella rinascita dopo la morte e in un'esistenza felice, riservata agli iniziati, μῦσται e Βάκχοι, in una specie di eterno simposio. Parallelamente, l'iscrizione piú recente, quella di Torre Nova (ii secolo d. C.), fornisce alcuni particolari tecnici sull'organizzazione di uno di questi gruppi iniziatici: catalogo degli iniziati; gerarchia delle funzioni sacerdotali; esistenza di due congreghe parallele, una maschile l'altra femminile, dirette rispettivamente da un sacerdote e da una sacerdotessa; custodia del fallo da parte di una donna, ecc.[26]

Il dato interessante è che parte di questa documentazione, ossia le tavolette d'osso risalenti alla fine del v secolo, provengono da Olbia, città in cui si svolse la drammatica vicenda di Scila narrata da Erodoto. Questo re degli Sciti, nato da madre greca, amava abbigliarsi e vivere secondo le costumanze greche nella città dei Boristeniti, dove inoltre sacrificava agli dèi secondo le modalità greche. Desideroso di farsi iniziare ai culti di Dioniso, partecipa al tiaso e percorre le vie della città facendo il baccante, con grande scandalo dei suoi sudditi che lo mettono a morte per essersi abbandonato a un dio che fa delirare[27]. Il confronto tra questi due tipi di testimonianze consente di intravedere una

[26] S. GUETTEL COLE, *New evidence for the Mysteries of Dionysos*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXI (1980), pp. 223-38; C. SEGAL, *Dionysus and the gold tablets from Pelinna*, ivi, XXXI (1990), pp. 411-19.

[27] ERODOTO, 4.78.

nuova configurazione del culto di Dioniso: nel V secolo, nella colonia greca di Olbia, le τελεταί (iniziazioni) di Dioniso Baccheios fanno parte del culto della città o ne costituiscono una regolare integrazione. Queste cerimonie comportano trasporti bacchici, praticati in pubblico da maschi, se non da entrambi i sessi; l'iniziazione e la partecipazione al tiaso possono infine avere lo scopo di garantire una sopravvivenza felice nell'aldilà.

Occorre pertanto riconoscere al culto di Dioniso una dimensione escatologica e tenere nella dovuta considerazione le allusioni di poeti e filosofi alla funzione liberatrice di Dioniso nell'aldilà e alle sue affinità con Ades. Occorre inoltre prendere sul serio, indipendentemente dalle intenzioni satiriche di Aristofane, la catabasi del Dioniso delle *Rane*. Al dio che aveva la funzione di rimettere in questione l'ordine sociale confondendo le categorie che lo fondano, i Greci attribuirono anche il potere – trasgressione suprema – di abolire la frontiera che separa i vivi e i morti. E se nell'Atene classica, nella quale Dioniso non è né Bacco né Lisio, questo aspetto sembra essere stato rimosso, ciò si verificò molto probabilmente per ragioni di politica religiosa e di delimitazione cultuale[28]. I Misteri di Eleusi e i Piccoli Misteri di Agra – dove peraltro, secondo una tradizione, interviene Dioniso – erano sufficienti a soddisfare le speranze degli Ateniesi in una felice sopravvivenza dopo la morte. Le interferenze che possiamo constatare tra i due culti – l'intervento dei sacerdoti di Eleusi alle Paludi, lo statuto ambiguo di Iacco, in genere distinto da Dioniso ma talvolta confuso con lui – sono altrettanti indizi di concorrenza e di negoziazione tra le Grandi Dee, col relativo clero, e il dio che si era ritagliato una parte di cosí notevole importanza ad Atene.

[28] A. HENRICHS, *Between country and city: cultic dimensions of Dionysus in Athens and Attica*, in M. GRIFFITH e D. J. MASTRONARDE (a cura di), *Cabinet of the Muses*, Atlanta 1990, pp. 257-77.

FRITZ GRAF

# I culti misterici

I.

## INTRODUZIONE.

### 1. Terminologia.

Nell'ambito della religione greca e romana antica, i misteri o, meglio, i culti misterici, occupano un posto a sé, a partire dalla prima attestazione nell'omerico *Inno a Demetra* (tardo VII secolo a. C.) sino alla fine dell'antichità[1]. La terminologia indigena greca e latina utilizzava piú termini per denotare culti caratterizzati da numerosi tratti specifici, anche se non sempre e necessariamente tutti presenti[2].

Nell'ambito della suddetta terminologia, il greco μυστήρια è il vocabolo piú specifico. Τὰ Μυστήρια è il nome di una festività del calendario delle celebrazioni ateniesi che riguardava Demetra e Core e si teneva nel santuario a loro dedicato nei pressi di Eleusi nella seconda metà del mese autunnale di Boedromione. Μυστήρια è parola collegata a μύω (chiudo gli occhi) e allude forse al carattere segreto dei riti. Erodoto fu il primo ad applicare il termine a un altro culto, i μυστήρια di Samotracia[3], e si può pensare che l'affinità del fenomeno abbia giustificato l'estensione del nome di una festività ateniese a un culto non ateniese. Dopo Erodoto, il termine venne applicato a tutti i culti che avevano in comune con Eleusi alcune caratteristiche di rilievo; caratteristiche che

[1] La bibliografia in materia è abbondante. Sono indispensabili: W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass. - London 1987 (ed. ted. riveduta, da cui si cita, *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, München 1990 [trad. it., dell'ed. ingl., Roma-Bari 1989]), che fornisce una fenomenologia dei culti misterici; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989 (ed. riveduta 1992), che prende in esame gli elementi piú sistematici. Per le fonti si veda M. W. MEYER (a cura di), *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*, New York 1987 (rist. Edinburgh 1993); M. J. VERMASEREN (a cura di), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981, ancora utile. Le serie redatte dallo stesso compianto autore, *Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, offrono sia raccolte di fonti per i principali misteri di epoca piú tarda, sia molti studi interessanti su aspetti particolari. I volumi *ANRW* sull'argomento sono perlopiú deludenti.

[2] Ancora importante C. ZIJDERVELD, *TEAETH. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch*, Diss. Utrecht 1934.

[3] ERODOTO, 2.51.4.

spesso, e regolarmente nel caso degli autori dell'età imperiale, si riducevano all'obbligo della segretezza.

Un altro termine greco, ὄργια (riti), in relazione con ἔρδειν (lavorare) e τὸ ἔργον (opera, azione), fu il primo a denotare o, meglio, a circoscrivere sia i misteri eleusini sia quelli di Samotracia[4]; ὄργια conserva inoltre il significato meno specifico di «culto, rituale», come per esempio nell'espressione «ὄργια delle Muse». Un terzo termine greco, τελετή (celebrazione, rito), era in un primo momento meno specifico e si riferiva a un insieme molto piú ampio di riti; solo nel corso dell'età ellenistica si trasformò a sua volta in termine tecnico usato per indicare i culti misterici. Infine, il latino *initia* (inizi) designava in origine i culti indigeni con caratteristiche di iniziazione e solo in seguito passò a designare i culti misterici greci con caratteristiche affini. Il termine venne poi fatto proprio nel XVIII secolo dagli studi etnologici relativi alle religioni straniere, ed entrò a far parte della terminologia tecnica per designare un particolare tipo di rito di passaggio al quale appartengono anche gli antichi culti misterici.

## 2. *Caratteristiche.*

Con l'eccezione di Mitra, tutte le divinità importanti dei culti misterici erano venerate anche al di fuori dei gruppi misterici, da città e individui. Ma anche in quanto parti e sottosistemi dei sistemi complessivi della religione cittadina greca e romana[5] (e pertanto, in contrasto con un uso piú antico e ancora comune, non religioni in senso stretto ma culti), la maggior parte dei culti misterici varcarono i confini della *polis* muovendosi in direzione panellenica e, in epoca piú tarda, acquisirono una dimensione ecumenica, contrapponendosi perciò sovente, se non altro in linea tendenziale, ai culti cittadini, che erano viceversa circoscritti a una singola città, alle sue divinità specifiche e ai suoi abitanti. Nello stesso tempo, i culti misterici erano tendenzialmente aperti a tutti i gruppi sociali, compresi gli schiavi, nonché a entrambi i sessi (per l'unica eccezione costituita da Mitra cfr. sotto). Questa assenza di stratificazione sociale era abitualmente compensata da una ben definita gerarchia interna, particolarmente complessa nel caso di Mitra. Poiché ignoravano le barriere politiche, sociali e di sesso, i culti misterici erano frutto di libera scelta e vocazione personale. In epoca ellenistica e ro-

[4] Per Eleusi cfr. *Inno a Demetra*, 273, 476; per Samotracia ERODOTO, 2.51.2.

[5] Cfr. il mio contributo nel volume II/1 di quest'opera.

mana la religiosità individuale trovò spesso la sua massima espressione nell'adesione a piú culti misterici: Apuleio afferma di essere stato iniziato alla maggior parte dei culti misterici greci[6]. L'iniziazione modificava la vita della persona, inducendo cambiamenti che potevano andare da un incremento del benessere individuale a una radicale trasformazione del proprio stile di vita, che relegava l'iniziato ad una condizione di marginalità. Alcuni culti misterici si accompagnavano a credenze escatologiche di ampio respiro, sebbene, in un'epoca in cui li si considerò tanto origine quanto nemici giurati del cristianesimo, questo aspetto sia stato alquanto esagerato. In tutti i riti misterici questo cambiamento veniva propiziato da un'esperienza rituale straordinaria e, secondo Apuleio, l'elemento essenziale era la partecipazione al rito, non l'appartenenza a una chiesa o a una setta. Questa esperienza si realizzava mediante solenni riti notturni, di tipo individuale o collettivo, con passaggio dall'oscurità alla luce (nel caso di Eleusi, Samotracia e dei misteri di Iside), attraverso l'estasi (nel caso dei misteri di Bacco, dei Cabiri e di alcuni misteri della Grande Madre), o mediante altri riti il cui effetto veniva spesso accresciuto da digiuno e sforzi fisici prolungati. I riti giocavano anche con l'immagine dell'alterità (natura contro cultura nei misteri bacchici, barbari contro Greci nei culti di Samotracia e in quelli orientali), e contribuivano spesso alla realizzazione, da parte dell'individuo, di un contatto ravvicinato e personale con la divinità; questo è il motivo per cui le cerimonie misteriche sembrano ricomparire all'ombra di riti magici (come la famosa, ancorché ampiamente congetturale, liturgia di Mitra[7]) che perseguivano lo stesso genere di ascesa verso una divinità suprema[8]. In questo senso si può parlare di esperienza mistica individuale, sebbene l'estasi vera e propria riguardasse unicamente i riti bacchici e della Grande Madre[9]

Le fonti antiche distinguono tra δρώμενα (cose fatte), ossia gli atti

[6] APULEIO, *Apologia*, 55: «sacrorum pleraque initia in Graecia participavi». Cfr., proprio sul finire del paganesimo, l'elenco molto piú serio fornito da Vettio Agorio Pretestato e sua moglie Paolina, in *Carmina Epigraphica Latina*, 111 (da cui sono assenti aspettative di tipo escatologico: piuttosto curiosamente, data la loro importanza per il cristianesimo dell'epoca).

[7] Traduzione in MEYER, *The Ancient Mysteries* cit., pp. 211-21. Breve bibliografia in F. GRAF, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994, pp. 21, 268 nota 41 [trad. it. Roma-Bari 1995]. Posizione nettamente radicale in R. MERKELBACH, *Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien: Die Leidener Weltschöpfung. Die Psychai-Aion-Liturgie*, in R. MERKELBACH e M. TOTTI, *Abrasax. Ausgewählte Papyry religiösen und magischen Inhalts*, III, Opladen 1992.

[8] Per un'interpretazione attendibile cfr. H. D. BETZ, *Magic and mystery in the Greek magical papyri*, in ID., *Hellenismus und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen 1990, pp. 209-29, e in CHR. A. FARAONE e D. OBBINK (a cura di), *Magika hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford 1991, pp. 244-59.

[9] D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.

rituali, λεγόμενα (cose dette), ovvero le formule sacre che si pronunciano, e δεικνύμενα (cose mostrate), ovvero gli oggetti sacri esibiti durante il rito. Tutte queste cose erano segrete, proibite (ἀπόρρητα), o addirittura impronunziabili (ἄρρητα). Nella maggior parte dei culti misterici c'era minaccia di morte per chi divulgava il segreto, che veniva rigorosamente mantenuto salvo rare eccezioni. La piú rilevante di queste eccezioni è costituita da un testo la cui fonte è un ex iniziato convertitosi a una corrente gnostica del cristianesimo e pertanto non piú vincolato al segreto da scrupoli di carattere religioso (si tratta del cosiddetto naasseno che compare nella *Confutazione di tutte le eresie*, opera scritta da Ippolito di Roma prima del 350 d. C.)[10] Questo vincolo della segretezza rende particolarmente difficile analizzare in maniera approfondita i riti centrali dei culti misterici, benché mitologia e iconografia forniscano notevoli indizi in proposito.

La storia dei culti misterici antichi deve distinguere tra i misteri piú antichi, di origine greca – quelli di Demetra (specie a Eleusi), dei Cabiri e divinità connesse (a Samotracia, Tebe e Lemno), di Dioniso – e i misteri posteriori relativi a divinità orientali: la Grande Madre - Cibele con Attis, Iside col suo gruppo di «divinità che ne condividono il tempio», θεοὶ σύνναοι (Osiride, Serapide, Arpocrate, Anubi), Mitra. Pur storicamente e fenomenologicamente connessi ai culti precedenti, i misteri di epoca posteriore presentano caratteristiche comuni assenti o secondarie nei primi, come la reale o pretesa origine orientale, la mancanza di una località centrale, l'accentuato individualismo. I culti del primo gruppo ebbero origine in contesto greco a partire da culti gentilizi (Eleusi) o gruppi iniziatici (Dioniso, Cabiri); quelli orientali ebbero invece origini diverse e furono profondamente rimaneggiati da aggiustamenti ellenizzanti.

Nell'antichità, i culti misterici furono sempre percepiti come un'alternativa alla religione cittadina ufficiale. Già in epoca tardoarcaica e classica, una buona parte del fascino dei misteri eleusini, e ancor piú di quelli bacchici, consisteva nel fatto di offrire una via personale alla felicità in questo mondo e una speranza di vita migliore nell'altro. Con l'individualizzazione e la mobilità crescenti delle società ellenistiche e imperiali, e con la concomitante separazione tra culto ufficiale della *polis* e religione personale di carattere individuale, i culti misterici diventarono un veicolo di soddisfazione delle esigenze spirituali individuali frequentemente ricercato. I gruppi misterici, disseminati nel vasto mondo ellenistico e in quello ancor piú vasto del Mediterraneo imperiale, of-

[10] Passi scelti di questo lungo testo in MEYER, *The Ancient Mysteries* cit., pp. 146-54.

frivano spazi di identità e di sicurezza emotiva. In questo senso, i culti misterici poterono persino funzionare come una sorta di *praeparatio evangelica*, creando una forma socialmente accettata di culti non cittadini: se non altro dall'esterno, i primi cristiani potevano essere visti semplicemente come un ulteriore gruppo misterico, una percezione del resto condivisa da molti cristiani.

## II.

## GLI ANTICHI MISTERI GRECI.

### 1. *Eleusi*[11].

#### 1.1. Luoghi e rituale.

I misteri eleusini si celebravano nel santuario di Demetra e di sua figlia Core-Persefone. Il santuario sorgeva sulle pendici di una collina, in posizione piú bassa ed esterna rispetto all'acropoli della cittadina di Eleusi, sita circa ventiquattro chilometri a nordovest di Atene, in prossimità del mare. I Grandi Misteri avevano luogo nella seconda metà del mese di Boedromione (settembre); i Piccoli Misteri erano invece una festività primaverile che si celebrava ad Agre sull'Ilisso, nelle vicinanze di Atene, e che serviva da preparazione ai Grandi Misteri.

A Eleusi erano previsti due gradi di iniziazione: il primo, obbligatorio, era la μύησις (chiusura – degli occhi? –, iniziazione); il secondo, facoltativo, era l'ἐποπτεία (contemplazione, visione). La terminologia sottolinea l'importanza che il vedere assumeva nei riti, come confermano, del resto, sia il titolo dell'officiante supremo, lo ἱεροφάντης (colui che mostra le cose sacre), sia le formule letterarie di benedizione connesse con Eleusi[12].

Sulle cerimonie dei Piccoli Misteri si avanzano piú che altro conget-

[11] G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961 (insufficiente per quanto riguarda gli aspetti religiosi); K. KERÉNYI, *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, Princeton 1967; G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986. Una mirabile ancorché personale interpretazione dei fatti religiosi eleusini in W. BURKERT, *Homo Necans*, Berlin - New York 1972, pp. 274-327 [trad. it. Torino 1981]. Altra interpretazione personale ma stimolante in K. CLINTON, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Partille 1992; cfr. inoltre ID., *The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis*, in N. MARINATOS e R. HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London 1993, pp. 110-24.

[12] Cfr. *Inno a Demetra*, 480; PINDARO, fr. 137 Maehler; SOFOCLE, fr. 837 Radt.

ture; i Grandi Misteri li si conosce invece piuttosto bene, se non altro negli aspetti esteriori. La preparazione iniziava immediatamente prima della luna piena di Boedromione: il 14 del mese, i sacerdoti eleusini trasferivano gli oggetti sacri da Eleusi all'Eleusinion di Atene, un piccolo recinto delle dee sopra l'*agora*. Il giorno seguente, 15 Boedromione, detto assemblea (ἀγυρμός), gli iniziati, insieme al loro mistagogo ateniese (tutti gli iniziati dovevano avere un «padrino» locale, secondo l'esempio di Eracle, che fu il primo straniero a essere iniziato), si radunavano nell'*agora* per ricevere le istruzioni dallo ierofante, istruzioni che prevedevano, tra l'altro, il divieto di partecipazione a chi fosse impuro per aver commesso omicidi e a chi non comprendesse la lingua greca. Il giorno seguente, ἅλαδε μύσται (al mare, o voi iniziati), gli adepti facevano un bagno preliminare al Falero, insieme a un maialino che avrebbero poi sacrificato e mangiato[13] Da questo momento gli iniziati erano tenuti a digiunare sino all'arrivo a Eleusi tre giorni dopo. I due giorni che seguivano erano di riposo, mentre l'attività religiosa ufficiale proseguiva con un sacrificio a Demetra e Core il giorno 17, cui seguivano, il giorno 18, una processione e un sacrificio ad Asclepio, entrato piuttosto tardivamente nei misteri.

Il rito principale aveva inizio con la processione da Atene a Eleusi il 19 Boedromione; essa si avviava il mattino presto dall'*agora* e usciva dalla città attraverso la «Porta Sacra» del Ceramico (il quartiere dei vasai) dove, a partire dal Pompeion, una statua di Iacco, personificazione divina dell'urlo rituale degli iniziati (ἴακχε)[14], si univa al corteo, che procedeva lentamente lungo la Via Sacra per Eleusi, in una marcia punteggiata da una serie di riti, inni e sacrifici, compreso un rituale di frizzi e motti osceni in coincidenza con l'attraversamento del fiume Cefiso (quello che scorre nelle vicinanze di Atene o l'omonimo nei pressi di Eleusi). La processione, composta da una folla di parecchie migliaia di iniziati, raggiungeva il santuario a tarda sera dopo una marcia faticosa, anche perché gli iniziati continuavano a essere digiuni (fig. 1). Dopo la purificazione rituale nelle vasche disposte davanti al santuario, e dopo le danze delle donne intorno alla fonte Callicoro situata vicino all'ingresso, gli iniziati entravano nel santuario. Il rito preliminare prevedeva l'interruzione del digiuno mediante l'assunzione del κυκεών, bevanda composta di acqua e orzo con aggiunta di foglie di menta.

Il rito notturno si svolgeva nell'edificio principale, il τελεστήριον, di

[13] Cfr. ARISTOFANE, *Rane*, 337, per la puzza di maialino arrostito caratteristica della ricorrenza.

[14] Cfr. ERODOTO, 8.65; H. S. VERSNEL, *Ἴακχος. Some remarks suggested by an unpublished lekythos in the Villa Giulia*, in «Talanta», IV (1972), pp. 23-38.

forma quadrata, e aveva carattere di segretezza. Le rovine del τελεστήριον, le allusioni dei testi antichi alle sue caratteristiche complessive e alla famosa parodia di Alcibiade alla fine del V secolo, e le testimonianze di cristiani bramosi di divulgare i segreti dei misteri (in particolare il citato naasseno della *Confutazione di tutte le eresie* di Ippolito) non consentono molto piú d'un tentativo di ricostruzione di alcune sue caratteristiche. L'architettura evidenzia l'importanza di un piccolo santuario interno, conosciuto dalle fonti scritte come ἀνάκτορον (stanza del Signore o della Signora), edificio nel quale era visibile la roccia naturale e che mantenne sempre la stessa collocazione nei vari τελεστήρια che si succedettero dal VI secolo in avanti; il trono dello ierofante vi era posto accanto. La grande sala del τελεστήριον era disseminata di colonne che sostenevano il tetto; ciò ostacolava la visione, escludendo di conseguenza la celebrazione di drammi sacrali complessi. Plutarco accenna piú volte all'effetto che l'alternanza di luce e oscurità sortiva sulla mente degli iniziati[15]; un'altra fonte accenna a un'enorme fiamma che si sprigiona-

[15] Cfr. in particolare PLUTARCO, *Opere morali*, 81d-e. Cfr. inoltre F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin New York 1974, pp. 126-39.

Figura 1.
Processione con daduco a Eleusi. *Stamnos* a figure rosse.

va dall'ἀνάκτορον e a un gong che risuonava «quando Core viene chiamata»[16]; Aristotele sottolinea che gli iniziati non apprendevano nulla, bensí sperimentavano qualcosa[17]. Per quanto riguarda i riti compiuti dagli individui, Clemente Alessandrino ci ha conservato la parola d'ordine (σύνθημα) dei misteri eleusini: «Ho digiunato, ho bevuto il ciceone (κυκεών), ho preso dalla cista (κίστη); dopo aver compiuto l'atto, ho deposto nel canestro (κάλαθος), e dal canestro nella cista»[18]. Gli autori cristiani attribuiscono a questo enigmatico atto rituale intorno alla cista e al canestro un simbolismo sessuale; ipotesi accolta con fervore da molti studiosi moderni, mentre secondo altri si tratterebbe piú innocentemente di macinazione rituale del grano[19]. In ogni caso, la formula testé citata rimanda a riti di tipo individuale che iniziano con un digiuno preparatorio e si concludono con la bevuta del ciceone. La manipolazione di oggetti estratti da una cista sacra è da escludere nel caso di un gruppo cosí numeroso come quello convenuto nel τελεστήριον in occasione del rito notturno principale; la formula va pertanto messa in relazione a riti individuali preliminari, a un rituale di iniziazione che precede la piú importante esperienza collettiva. Il naasseno di Ippolito riferisce infine che, nell'ambito delle «cose mostrate» a Eleusi, rientrava «una singola spiga di grano contemplata in silenzio»[20], che il «grande mistero» consisteva nel grido «piovi! concepisci!»[21], che «sotto una luce splendente» lo ierofante proclamava: «"La dea veneranda ha generato il sacro fanciullo: Brimo ha generato Brimos!" ( il Forte)»[22].

### 1.2. Funzione.

La mitologia eleusina trova formulazione nell'*Inno a Demetra*, un testo d'epoca arcaica il cui intento doveva essere la propaganda eleusina e ateniese[23]. Narra del rapimento di Persefone, figlia di Demetra, da parte di Ade, dio degli Inferi, e della successiva ricerca della figlia che conduce Demetra a Eleusi, dove, sotto spoglie umane, entra al servizio di

[16] APOLLODORO, *FGrHist*, 244 F 110. Cfr. BURKERT, *Homo Necans* cit., p. 315.

[17] ARISTOTELE, fr. 15 Rose (= 16 Ross, 16 Walzer).

[18] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico*, 2.21; ARNOBIO, *Adversus nationes*, 5.26; per le relazioni tra Clemente e Arnobio cfr. F. MORA, *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'«Adversus Nationes»*, Roma 1994, pp. 172-78.

[19] Cfr. BURKERT, *Homo Necans* cit., pp. 300-2.

[20] IPPOLITO DI ROMA, *Confutazione di tutte le eresie*, 5.8.39.

[21] «ὓε κύε»: cfr. *ibid.*, 5.7.34.

[22] *Ibid.*, 5.8.40.

[23] Indispensabile N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974; stimolante H. P. FOLEY (a cura di), *The Homeric 'Hymn to Demeter' Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton 1993.

Celeo e Metanira in qualità di nutrice del neonato principe Demofonte, che Demetra nutre a nettare e ambrosia, e vuole rendere immortale immergendolo in segreto nella viva fiamma. Scoperta dalla regina Metanira, Demetra rivela la propria identità divina e si ritira nel suo tempio sulla collina, vietando però alle messi di crescere. La carestia minaccia sia gli dèi sia i mortali, per cui Zeus acconsente a restituirle la figlia. Ma Ade l'ha ormai almeno parzialmente legata al regno degli Inferi, sicché Persefone trascorre parte dell'anno sotto terra e parte sull'Olimpo. Ciò nonostante, Demetra consente nuovamente alle messi di crescere e istituisce i misteri. La duplice tematica dell'agricoltura e del mondo degli Inferi viene ribadita nell'esaltazione finale dei due benefici che derivano dall'essere iniziati (vv. 480-89): ricchezza in questa vita (πλοῦτος, che in quanto dio può essere figlio di Demetra, se non lo è di Irene, Pace)[24], e migliori prospettive nell'altra. Questi doni sono concessi individualmente agli iniziati e non a intere comunità. Questa duplicità di doni è decantata fino all'epoca di Cicerone[25], mentre in seguito sarà il secondo aspetto, quello delle speranze escatologiche, a ricevere maggior attenzione.

Nel v secolo Atene rivendicò a Demetra non soltanto la ripresa della crescita delle messi bensí la vera e propria invenzione dell'agricoltura a Eleusi, nonché l'incarico dato all'eleusino Trittolemo di diffonderne la conoscenza all'umanità; su questa base lo stato ateniese fondò il proprio diritto a esigere un tributo in frumento dagli altri stati greci. Ciò mostra un coinvolgimento dello stato ateniese nei confronti dei misteri che andava ben oltre un attivo interesse nella loro gestione. Per quanto riguarda il rito, la *polis* inviava ogni anno un ragazzo «dal focolare» (ovvero, simbolicamente, dal centro politico della *polis*) affinché venisse iniziato a Eleusi, e gli efebi, ossia i giovani ateniesi che venivano iniziati alla pratica militare, provvedevano a scortare i sacri oggetti da Eleusi ad Atene e ritorno.

### 1.3. Storia.

Sulla base di un esame piú approfondito dei resti archeologici, gli studiosi sono oggi molto meno certi che il santuario eleusino risalga all'età del Bronzo e che si possa ipotizzare una concomitante continuità di culto; le mura micenee scoperte sotto il complesso del τελεστήριον, che erano state lette come un santuario miceneo, possono essere inter-

[24] Per Demetra cfr. ESIODO, *Teogonia*, 969; per Irene BACCHILIDE, fr. 4.61 Snell-Maehler.

[25] CICERONE, *De legibus*, 2.36.

pretate diversamente[26]; nel I millennio, l'attività di edificazione non fu precedente all'VIII secolo a. C. In una prima fase costruttiva, il santuario era orientato verso la città di Eleusi; ma in occasione di una ricostruzione risalente ai primi decenni del VI secolo venne orientato verso Atene. Il culto ebbe origine da una venerazione di tipo locale per Demetra e sua figlia, e solo in seguito fu collegato ad Atene. Le principali cariche sacerdotali rimasero sempre in mano a famiglie eleusine: gli Eumolpidi, dai quali provenivano ierofanti e δαιδοῦχοι (portatori di fiaccola), e i Cerici, gli «araldi», che facevano discendere la propria famiglia da Ermes[27]. Questo fatto già di per sé indica un'origine gentilizia, confermata peraltro dal ruolo di Demetra Eleusina come dea delle famiglie reali a Efeso e come Πατρῴα, «Colei (che proviene) dai padri», a Taso; mentre il suo ruolo di protettrice dei culti di donne e fanciulle nel Peloponneso indica sia il luogo d'origine degli aspetti piú propriamente iniziatici, sia che l'evoluzione in culto misterico è un tratto successivo all'età del Bronzo ed è proprio di Eleusi[28].

Sotto l'influenza di Atene il santuario s'ingrandí rapidamente[29] In epoca tardoarcaica venne costruito un τελεστήριον piú ampio. Dopo la completa distruzione da parte degli invasori persiani, il santuario venne ricostruito con dimensioni assai maggiori all'epoca di Pericle (440-430 a. C.), ma il τελεστήριον pericleo venne portato a termine, in forma diversa da quella prevista, solo dopo la guerra del Peloponneso, nei primi anni del IV secolo.

In epoca imperiale, l'attività di edificazione si limitò a opere di decorazione e di ricostruzione (spesso classicistica). Le credenze eleusine vennero spiritualizzate, al pari di altri aspetti della religione tradizionale, e le credenze escatologiche diventarono l'elemento preminente. Lo ierofante, in particolare, fu allontanato dalla sfera della normale condizione umana attraverso la ieronomia (perdita del proprio nome personale al momento dell'ordinazione) e, forse, attraverso l'obbligo di una parziale o totale castità. I misteri eleusini conservarono una posizione di primo piano sino al tramonto del paganesimo. Nel 395 d. C., anno in cui Teodosio I vietò tutti i culti di tipo pagano, i Goti di Alarico distrussero parte del santuario, che non fu mai piú ricostruito.

[26] P. DARQUE, *Les vestiges mycéniens découverts sous le télésterion d'Eleusis*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CV (1981), pp. 593-605.

[27] K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia 1974.

[28] Documentazione in F. GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom 1985, pp. 273-76, 490.

[29] MYLONAS, *Eleusis* cit., fornisce una sintesi della documentazione che è stata però sotto molti aspetti messa in dubbio da lavori archeologici piú recenti: vedi CLINTON, *The sanctuary* cit.

### 1.4. Culti connessi[30]

Pausania menziona l'esistenza, nel demo attico di Flia, di misteri che riunivano numerose divinità, tra le quali la Grande Dea che Pausania chiama Gea, Demetra 'Ανησίδωρα (che produce doni), Zeus Κτήσιος (protettore dei beni) e Core Πρωτογόνη (primogenita)[31]. Nonostante non se ne conoscano i particolari, il culto doveva appartenere a una famiglia. Le Grandi Dee, altro appellativo di Demetra e sua figlia, erano oggetto di un culto misterico ad Andania, in Messenia. I particolari di questo culto (che Pausania fa derivare da Eleusi) ci sono stati conservati in una lunga iscrizione, opera di tale Mnasistrato, che ne riformò il rituale nel 92 a. C. Unitamente a Demetra e Agna (la Pura), i Messeni veneravano Ermes, Apollo e i Grandi Dèi, ossia i Dioscuri: sotto una patina che risente dell'influenza eleusina sembra ancora visibile un sostrato che rimanda a una società maschile di guerrieri[32]. Nella città arcadica di Licosura vi era un altro culto misterico imperniato su una divinità chiamata Despoina (padrona, signora), una figura simile a Core, la cui statua era affiancata dalle immagini di Demetra e Artemide[33]. Il santuario conteneva una struttura di tipo teatrale che richiama la grande importanza accordata da Eleusi alla visione. Le immagini votive e gli indumenti della statua di Despoina contengono rappresentazioni di figure umane con teste di montone o maschere: un'allusione al mascheramento rituale che trova paralleli nelle figurine cipriote, collegate alla società di iniziazione dei Cerasti, di sacerdoti con teste di toro[34].

## 2. *I Cabiri a Samotracia e in altre località*[35]

### 2.1. Storia.

Erodoto, che è il primo a menzionare i misteri dei Cabiri di Samotracia – «gli ὄργια dei Cabiri che i Samotraci celebrano» – li fa deriva-

[30] SFAMENI GASPARRO, *Misteri* cit.

[31] PAUSANIA, 1.31.4.

[32] Per l'iscrizione cfr. F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, p. 65; inoltre PAUSANIA, 4.1.4-7. Per questo culto e quello seguente cfr. M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.

[33] PAUSANIA, 8.37.

[34] OVIDIO, *Metamorphoses*, 10.222-30; GRAF, *Nordionische Kulte* cit., pp. 415-17.

[35] S. G. COLE, *Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden 1983; W. BURKERT, *Concordia Discors. The literary and the archaeological evidence on the sanctuary at Samothrace*, in MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 178-91.

re dalla popolazione non greca dei Pelasgi, e le sue parole lasciano intendere la presenza di iniziati a Samotracia tra i suoi lettori ateniesi[36]. Il santuario, situato in una valle sperduta dell'isola solitaria di Samotracia, iniziò la sua attività nel VII secolo a. C., quando i primi coloni greci sbarcarono nell'isola; prima del IV secolo, le tracce del culto rimangono tuttavia scarse. La rinomanza dei misteri, testimoniata sia da Erodoto sia da Aristofane, è precedente alle costruzioni principali. A questa prima fase appartengono alcuni antichi altari di pietra e, risalente alla seconda metà del V secolo, la Corte dell'altare, ubicata all'ingresso del santuario: costituita da un teatro circolare a cielo aperto con un altare nel centro, era un'area rituale ma non per riti segreti. Fu Filippo II di Macedonia a dare impulso all'attività costruttiva nel santuario, al fine di impiantarvi un culto in grado di reggere il confronto con Eleusi. La dinastia dei Tolomei continuò questa politica di patrocinio. Anche se il culto non raggiunse mai la rinomanza di Eleusi, era ben conosciuto in epoca ellenistica, soprattutto nelle città orientali nelle quali gli iniziati avevano fondato associazioni di «samotracisti». Allorché Roma s'impadroní dell'Oriente, anche i Romani presero a frequentare il santuario per accedere ai due gradi di iniziazione della μύησις e dell'ἐποπτεία, gradi che, sul modello di Eleusi, derivavano dall'ampliamento di un tipo di iniziazione piú antico e molto piú semplice.

In epoca ellenistica, fra le varie costruzioni, il santuario ne conteneva due che devono essere connesse ai riti di iniziazione. L'ἀνάκτορον (termine moderno altamente congetturale) fu costruito intorno al 400 a. C. e si componeva di un'ampia sala principale, dotata di sedili lungo i lati maggiori, e di un ἄδυτον di dimensioni piú ridotte nel quale i non iniziati non potevano entrare; doveva pertanto servire alle iniziazioni e, in particolare, secondo quanto ipotizzato da chi ha effettuato gli scavi, al primo grado, quello della μύησις. L'altra costruzione, che un'iscrizione definisce ἱερόν, ossia santuario, e che risale al III secolo a. C., presentava, sullo stretto lato settentrionale, una facciata simile a quella di un normale tempio greco. L'interno era costituito da un'ampia sala con un focolare centrale e pareti interne absidali; probabilmente assolveva alla funzione svolta in precedenza da un τέμενος aperto delimitato da muri e dotato di un ampio focolare. Le funzioni degli altri edifici – l'Arsinoeion, eretto su una precedente rotonda, e la Corte dell'altare – sono di ardua interpretazione.

[36] ERODOTO, 2.51.2.

## 2.2. Rituale e mitologia.

L'iniziazione (sia la μύησις sia l'ἐποπτεία) si poteva ottenere in qualsiasi momento, anche al di fuori della festività annuale: l'isola di Samotracia era decentrata rispetto alle normali rotte di navigazione, sicché i visitatori erano ben accetti in qualunque periodo dell'anno. Dagli elementi a nostra disposizione, è difficile determinare i particolari del rituale e inserirli in un quadro coerente. Come a Eleusi, la celebrazione si svolgeva nottetempo. Durante il rito, il sacerdote invitava l'iniziando a confessare l'azione peggiore compiuta nel corso della vita[37]; ciò non va necessariamente inteso come una confessione in senso stretto, ma piuttosto come un modo per istituire una forma di comunanza attraverso la condivisione di un segreto. Come segno dell'iniziazione, il sacerdote avvolgeva l'iniziato in uno scialle rosso, un evidente atto di ri-vestimento rituale; a questo proposito, alcuni commentatori hanno voluto ricordare l'episodio omerico in cui Leucotea porge uno scialle a Odisseo, il quale lo accetta dopo essersi spogliato dei propri abiti per salvarsi dal mare infuriato[38]. Platone e, sulla base del testo platonico, Dione di Prusa, menzionano un ϑρονισμός rituale[39], ossia una danza estatica di Coribanti armati intorno a un iniziato seduto in trono, un tipo di rito che è stato collegato a numerosi resti archeologici ritrovati nel santuario di Samotracia, ma che potrebbe anche appartenere ai misteri della Grande Madre. Come segno permanente della loro iniziazione, gli adepti portavano un anello di ferro[40].

Le fonti antiche menzionano nomi diversi a proposito delle divinità di Samotracia; oltre a questo nome generico e a quelli di Grandi Dèi e Dioscuri (quest'ultimo certamente un'identificazione posteriore), alcuni autori, a partire da Erodoto in poi, li chiamano Cabiri; ma altri non sono d'accordo[41]. In ogni caso, Cabiri non è nome greco (secondo alcuni si tratta di un termine semitico), e Mnasea di Patara, uno storico ellenistico, fornisce altri tre nomi che suonano stranieri: Axieros, Axiokerses, Axiokersa[42]; ciò si accorda con l'affermazione di Erodoto secondo la quale le divinità samotrace avrebbero origine non greca («pelasgia», secondo lo stesso Erodoto, mentre autori posteriori parlano di origine

[37] PLUTARCO, *Opere morali*, 217d.

[38] Per Samotracia cfr. scolio ad APOLLONIO RODIO, 1.916; per Leucotea *Odissea*, 5.333-76. Cfr. BURKERT, *Antike Mysterien* cit., p. 26.

[39] PLATONE, *Eutidemo*, 277d-e; DIONE CRISOSTOMO, 12.33.

[40] PLINIO, *Naturalis historia*, 33.23.

[41] B. HEMBERG, *Die Kabiren*, Uppsala 1950.

[42] Scolio ad APOLLONIO RODIO, 1.916.

«tirrenica», ossia etrusca), e con le testimonianze secondo cui, ancora in epoca ellenistica avanzata, il culto continuava a utilizzare una lingua diversa da quella greca[43] Mnasea traduce le tre divinità succitate con Demetra, Ade e Persefone. Altre fonti aggiungono Casmilo, una figura interpretata come Ermes: già Erodoto diceva che la statua di Ermes col fallo eretto era un'invenzione del culto samotracio. Il naasseno della *Confutazione di tutte le eresie* di Ippolito sostiene che, a fianco delle porte dell'ἄδυτον «nell'ἀνάκτορον», erano collocati due Ermes itifallici in bronzo[44] L'erezione sarebbe stata provocata dalla comparsa di Persefone[45] Questa triade composta da due divinità femminili e una maschile, con l'aggiunta di un'altra divinità maschile di minore importanza, è incompatibile con la triade abituale, di frequente attestazione in Grecia, composta dai due Cabiri, o Grandi Dèi o Dioscuri, e da una Grande Dea. È possibile che si tratti dunque di una triade non greca, triade che, in ambiente ellenico, si prestò a essere identificata in vari modi diversi; d'altra parte, la comparsa di Persefone richiama viceversa da vicino Eleusi.

## 2.3. Funzione.

La pratica dell'iniziazione samotracia aveva un unico motivo: le divinità samotrace erano potenti protettrici in mare, per cui potevano essere d'aiuto sia ai naviganti normali, sia alle flotte che combattevano nel Mediterraneo orientale. Secondo fonti ellenistiche, già gli Argonauti, sostando a Samotracia durante il loro viaggio verso la Colchide[46], si erano sottoposti all'iniziazione. Alle numerose dediche votive collocate nel santuario a partire dal V secolo da singoli e privati cittadini, si affiancavano pertanto anche ex voto voluti da ammiragli, come la famosa Nike di Samotracia (oggi conservata al Louvre), posta a commemorazione di una vittoria navale (dei Tolomei?) nei primi decenni del II secolo a. C.

## 2.4. Misteri cabirici.

Un'altra importante isola dell'Egeo settentrionale, Lemno, era sede di un altro culto di iniziazione dei Cabiri, seppure molto meno conosciuto. La genealogia mitica designa i Cabiri come nipoti di Efesto, prin-

[43] DIODORO SICULO, 5.47.3.

[44] IPPOLITO DI ROMA, *Confutazione di tutte le eresie*, 5.8.9 sg.

[45] CICERONE, *De natura deorum*, 3.56.

[46] APOLLONIO RODIO, 1.915-21; DIODORO SICULO, 4.49.8 (le dediche degli Argonauti erano ancora visibili alla sua epoca).

cipale divinità dell'isola, nella quale precipitò allorché venne scaraventato giú dall'Olimpo da suo padre Zeus[47]. Il santuario dei Cabiri ha restituito soprattutto recipienti per bere; del resto l'ebbrezza dei Cabiri era nota a Eschilo[48]: ciò potrebbe indicare che all'origine di questi misteri vi fosse una confraternita di fabbri esclusivamente maschile.

Dei misteri dei Cabiri celebrati nelle vicinanze di Tebe non si conosce molto di piú. Un mito tardo racconta che Demetra Cabiria fondò i misteri per il Cabiro piú anziano, Prometeo, e per suo figlio Etneo[49]; ciò si accorda con altre triadi composte da due maschi e una femmina. Sia Prometeo, che portò il fuoco agli uomini, sia suo figlio Etneo, il cui nome richiama il vulcano Etna, rimandano nuovamente al mondo dei fabbri e delle loro società segrete. I frammenti di una pittura vascolare proveniente dal santuario rappresentano altre divinità ancora: una coppia, Mitos e Cratea, accompagnata da una piccola figura maschile, Pratolaos (il primo del popolo), e il Cabiro piú anziano col figlio (fig. 2). Il duplice tema del padre (o dei genitori) e dei figli si accorda con un contesto di tipo iniziatico.

Questi tre culti seguono dunque un modello comune: richiamano divinità non greche e possono pertanto avere radici non elleniche; non offrono promesse di tipo escatologico bensí protezione sui mari o una festa in cui gli adepti si danno al divertimento e all'ebbrezza; una triade composta da una Grande Dea e da due divinità maschili sembra rive-

[47] *Iliade*, 1.591 sgg.
[48] Cfr. ESCHILO, fr. 97 Radt.
[49] PAUSANIA, 9.25.5-9.

---

Figura 2.
Divinità cabiriche. Frammento di *skyphos*, dal Kabirion di Tebe.

stire una notevole importanza, che è però difficile da precisare. L'origine di questi culti sembra rimandare a società segrete maschili, non solo a Lemno e a Tebe, ma anche a Samotracia, in cui l'uso dell'anello di ferro da parte degli iniziati trova singolare corrispondenza nei costumi germanici[50].

## 3. *Dioniso-Bacco*[51].

### 3.1. Il dio.

Dioniso è ormai sicuramente attestato a Creta nell'età del Bronzo. Il suo culto estatico è noto perlomeno dai tempi di Omero, sebbene questi si limiti ad alludere alle sue seguaci femminili, le menadi[52]. Nel corso di buona parte della storia greca le menadi appaiono come un gruppo di culto estatico, con o senza maschi, non necessariamente dedito a culti misterici. In numerose *poleis* greche vi erano associazioni di menadi che celebravano i loro riti, perlopiú a inverni alterni, sulle montagne locali (ὀρειβάσια), non senza correre rischi anche notevoli, almeno nel caso delle montagne alte e innevate della Grecia centrale. Probabilmente la partecipazione a questo gruppo cultuale (ϑίασος) era consentita solo previa iniziazione rituale; ma le fonti tacciono in proposito.

### 3.2. Storia.

Gruppi misterici – ossia gruppi di seguaci estatici di Dioniso di entrambi i sessi che trascendevano i confini della *polis*, essendo aperti, tramite l'iniziazione, tanto ai Greci quanto ai non Greci – fanno la loro prima comparsa ai margini del mondo ellenico. A Olbia (nell'attuale Rus-

[50] TACITO, *Germania*, 31.

[51] O. DE CAZANOVE (a cura di), *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, in *Actes de la table ronde organisée par l'Ecole française de Rome* (Roma, 25-26 maggio 1984), Rome 1986; R. MERKELBACH, *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart 1988; F. BERTI (a cura di), *Dionysos. Mito e mistero*, in *Atti del Convegno internazionale* (Comacchio, 3-5 novembre 1989), Comacchio 1991; TH. H. CARPENTER e CHR. A. FARAONE (a cura di), *Masks of Dionysus, Myth and Poetics*, Ithaca N.Y. 1993, di cui si vedano in particolare i seguenti contributi: W. BURKERT, *Bacchic teletai in the Hellenistic age*, pp. 259-275; S. G. COLE, *Voices from beyond the grave. Dionysus and the dead*, pp. 176-238; F. GRAF, *Dionysian and Orphic eschatology. New texts and old questions*, pp. 239-58.

[52] Cfr. E. HALLAGER e altri, *New Linear B tablets from Khania*, in «Kadmos», XXXI (1992), pp. 61-87; *Iliade*, 6.132, 22.460. Cfr. inoltre A. G. PRIVITERA, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970; P. WATHELET, *Dionysos chez Homère ou la folie divine*, in «Kernos», IV (1991), pp. 61-82.

sia meridionale), intorno al 500 a. C., Scila, re degli Sciti, si fece iniziare al culto di Dioniso-Bacco e partecipò alle processioni estatiche[53] A Cuma, un'iscrizione risalente all'incirca al 475 a. C. attribuisce uno spazio cimiteriale separato ai seguaci di Dioniso, «coloro che sono diventati baccanti»[54]. In epoca tardoclassica ed ellenistica questi gruppi cominciano a diffondersi anche in altre località. Le lamine d'oro cosiddette «orfiche» – un insieme di testi che forniscono al defunto istruzioni su come comportarsi nel mondo degli Inferi e sono pertanto una testimonianza di valore primario riguardo alle credenze escatologiche di questi gruppi misterici – fanno la loro comparsa intorno al 500 nell'Italia meridionale (a Ipponio, l'attuale Vibo Valentia), si fanno piú numerose nel IV secolo, nell'Italia meridionale (a Turi) e nella Grecia settentrionale, e, nel II secolo, a Creta; l'ultimo di questi testi risale alla Roma imperiale[55]. I gruppi in questione dovevano essere numerosi anche nell'Egitto dei Tolomei: un decreto di Tolomeo IV Filopatore, che regnò tra il 221 e il 204, ingiungeva di consegnare al sovrano tutti i sacri libri dei gruppi dionisiaci egizi. Poiché Tolomeo IV si faceva chiamare Nuovo Dioniso e recava il marchio della foglia d'edera, simbolo del dio, questo decreto poteva rispondere all'intento di sottoporre al suo controllo personale tutti i gruppi dionisiaci. Con intento opposto, ossia quello di impedire celebrazioni pubbliche di carattere estatico, il senato romano, nel 187 a. C., impose un freno ai misteri bacchici nel territorio dell'Urbe. Si riteneva che i gruppi misterici fossero pervenuti a Roma da Etruria e Campania, ossia dai due maggiori centri del culto bacchico in Italia[56]. Il senato non riuscí comunque a ottenere la totale soppressione del culto. Tolta qualsiasi proibizione da parte di Cesare, nei secoli seguenti i gruppi misterici bacchici riacquistarono importanza e si diffusero in tutto l'impero. A Roma ne sono testimonianza, tra l'altro, gli splendidi stucchi della Villa Farnesina, risalenti ai primi anni di Augusto[57], e un clamoroso scandalo scoppiato sotto Claudio[58]. Nelle provin-

[53] ERODOTO, 4.79.

[54] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962, p. 120; cfr. in particolare R. TURCAN, *Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts*, in CAZANOVE (a cura di), *L'association* cit., pp. 227-46.

[55] Si veda il recente ed eccellente volume di G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro «orfiche»*, Milano 1993.

[56] La fonte principale in proposito è LIVIO, 39.8-19; cfr. J.-M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C à Rome et en Italie. Vestiges, images, traditions*, Roma-Paris 1988 (volume molto ricco).

[57] F. MATZ, *Διονυσιακὴ Τελετή. Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*, Mainz 1963, p. 15.

[58] TACITO, *Annales*, 11.31; A. HENRICHS, *Greek menadism from Olympias to Messalina*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXII (1978), pp. 121-60.

ce trovano perlopiú attestazione nelle opere d'arte: dai mosaici di Colonia[59], alla città cipriota di Pafo[60], agli arazzi dell'Egitto copto[61].

### 3.3. Organizzazione e riti.

I gruppi bacchici erano organizzati a livello locale secondo modalità svariate, sulle quali in molti casi possiamo soltanto fare congetture. I gruppi piú usuali (θίασοι, σπεῖραι) dovevano essere di dimensioni piuttosto ridotte; i tiasi di centinaia di persone, quale quello attestato dall'iscrizione romana di Agripinilla, rappresentano rare eccezioni[62]. In epoca ellenistica e imperiale i luoghi di riunione erano edifici detti «antri», un nome che evocava lo spazio non urbano, selvaggio, a cui si ispirava il culto di Dioniso; la dimensione ridotta di questi antri limitava di fatto la consistenza del gruppo. Sempre in epoca imperiale, possiamo intravedere una complessa gerarchia all'interno dei gruppi, unitamente a influenze eleusine per quanto riguarda la funzione dello ierofante. Di solito ci dovevano essere dei celebranti sacri (almeno un sacerdote), oltre agli iniziati di sesso femminile (βάκχαι) e maschile (βουκόλοι, «pastori»). Qualche indizio sui rituali di iniziazione si possono desumere dalle opere d'arte romane: la famosa Villa dei Misteri di Pompei (ora datata intorno alla metà del I secolo a. C.) contiene la rappresentazione d'un rito d'iniziazione di cui non tutti i particolari risultano chiari; gli stucchi della Villa Farnesina a Roma (circa 30 a. C.) rappresentano un altro rito complesso (fig. 3); vi sono poi singoli monumenti[63] Un momento centrale del rito doveva essere la rivelazione del fallo in un vaglio per la spulatura (λίκνον), continuazione dei rituali fallici (per esempio le falloforie) del culto pubblico, e testimonianza dell'importanza del «mostrare» e del «vedere» (confermata del resto dal significato di «ierofante», un tempo chiamato anche ὀργιοφάντης, «colui che fa apparire gli ὄργια», cioè i riti e gli oggetti sacri). La purificazione rituale aveva la sua importanza, come anche la lettura dei testi sacri (ἱεροὶ λόγοι) e il rito conclusivo, cioè la bevuta rituale. A Olbia, in epoca tardoarcaica, le processioni estatiche all'interno della città erano un elemento im-

[59] H. G. HORN, *Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik*, Bonn 1972; cfr. F. W. HAMDORF, *Dionysos, Bacchus. Kult und Wandlungen des Weingottes*, München 1986.

[60] W. A. DASZEWSKI, *Dionysos der Erlöser*, Mainz 1985.

[61] D. WILLERS (a cura di), *Begegnungen von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, Riggisberg 1993.

[62] J. SCHEID, *Le thiase du Metropolitan Museum (IGUR 1, 160)*, in CAZANOVE (a cura di), *L'association* cit., pp. 275-90.

[63] Raccolti in MATZ, *Διονυσιακὴ Τελετή* cit.

portante; mentre nella Roma imperiale assunsero grande rilevanza il dramma rituale con personificazione degli dèi e la celebrazione della vendemmia.

## 3.4. Funzione.

Le ragioni per voler diventare membro di un gruppo bacchico dovevano essere svariate. Già i gruppi delle menadi promettevano l'estasi («le benedizioni della follia», per dirla con Euripide) quale mezzo di infrazione temporanea delle costrizioni sociali imposte dall'esistenza quotidiana. La stessa cosa valeva per i gruppi misti, e in molti luoghi ai misteri non si chiedeva molto di piú di una estatica e temporaneamente liberatoria unità con il dio, che aveva spesso la stessa epiclesi Βάκχος (o Βάκχιος, Βακχεῖος, Βακχεύς), al pari dei suoi seguaci maschili e femminili, βάκχοι e βάκχαι. Questo atteggiamento continuò a essere diffuso anche durante l'età imperiale. Ma non tutti gli iniziati si accontentavano di questo momento di beatitudine e, a partire dal v secolo, cominciano ad accumularsi testimonianze relative all'esistenza di credenze escatologiche. Erodoto narra che tra i seguaci di Dioniso vigeva il divieto di avvolgere i morti in vesti di lana, e aggiunge che «su questo ar-

Figura 3.
Scena di iniziazione bacchica.

gomento si racconta un testo sacro»[64]. Il fatto che i baccanti di Cuma disponessero di uno spazio cimiteriale apposito ci induce a pensare che avessero riti e credenze specifici, ed esistono due lamine d'oro provenienti dalla Tessaglia (circa 320 a. C.) che potrebbero fare riferimento a riti funerari (o iniziatici)[65] Tavolette ossee risalenti al tardo v secolo e provenienti da Olbia attestano una credenza nella vita ultraterrena (βίος-θάνατος-βίος, «vita-morte-vita») nell'ambito del culto di Dioniso e di Orfeo[66] A partire dal 400 a. C. circa fino all'età imperiale, le lamine d'oro «orfiche» offrono indicazioni piuttosto complesse sul comportamento che i defunti debbono tenere nel mondo degli Inferi se vogliono conquistarsi un posto tra gli iniziati puri e beati. I particolari variano: secondo alcune di queste lamine il defunto deve guardarsi dal bere a fonti sbagliate nel mondo degli Inferi e deve conoscere la parola d'ordine che gli consente di accedere alle «acque della Memoria» (il contrario del Lete); secondo altre, deve comparire davanti a Persefone, che presiede un tribunale, e conoscere le giuste risposte alle domande della dea. Lo sfondo è costituito dalla versione «orfica» del mito di Dioniso, fornita dai poemi pseudoepigrafici di Orfeo, ma già nota a Pindaro[67] Secondo questa versione, Dioniso era figlio di Zeus e Persefone, e, su istigazione della sua matrigna Era, venne ucciso dai Titani che ne fecero cuocere le carni e le mangiarono. Il suo cuore rimase però intatto e fu dato a Semele affinché generasse un secondo Dioniso, mentre i Titani diventarono i capostipiti dell'uomo, il quale perciò condivide la loro colpa, ma può essere salvato grazie ai misteri.

## III.

## I CULTI ORIENTALI.

Sin da tempi molto antichi la religione orientale (anatolica e del Vicino Oriente) aveva esercitato influenze sulla Grecia, la quale, dopo tutto, nell'età del Bronzo e nella fase iniziale di quella del Ferro, non era altro che una provincia marginale di un'area culturale ben piú vasta.

[64] ERODOTO, 2.81.
[65] Cfr. F. GRAF, *Dionysian and Orphic eschatology* cit., pp. 239-58.
[66] M. WEST, *The Orphics of Olbia*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie», XLV (1982), pp. 17-29.
[67] PINDARO, fr. 133 Maehler.

Nell'età arcaica, l'Anatolia mantenne stretti legami con la Grecia, mentre l'ellenizzazione dell'Oriente da parte di Alessandro Magno e dei suoi successori determinò contatti piú stretti con l'area siro-palestinese e l'Egitto. Nuove divinità attirarono l'interesse di individui sradicati, per i quali le religioni cittadine avevano perduto in modo piú o meno marcato il proprio significato e la propria funzione ordinatrice. Quando, nel II secolo a. C., Roma si sostituí ai re ellenistici, il fenomeno proseguí; in particolare, le migrazioni dall'Oriente all'Italia verificatesi nell'ultimo secolo dell'èra pagana e nel primo di quella cristiana (le quali coinvolsero schiavi in seguito divenuti liberti e giunti spesso a occupare posizioni influenti, commercianti, artigiani, uomini di cultura e sacerdoti) portarono a Roma un gran numero di culti nuovi e spesso già ellenizzati. Solitamente questi culti venivano integrati nel sistema della religione romana ellenizzata e si guadagnavano adepti romani, subendo, nello stesso tempo, un processo di romanizzazione, senza peraltro perdere un certo grado di esotismo per quanto riguardava il corpo sacerdotale (composto di Egiziani nel caso di Iside e di Anatolici in quello di Cibele), la lingua cultuale (spesso il greco), l'abbigliamento degli adepti; l'esotismo, dopo tutto, costituiva una delle attrattive principali di questi culti. Tuttavia, solo poche (tra esse, Iside e Serapide) delle nuove divinità furono oggetto, oltre che di venerazione a livello pubblico e privato, di culti misterici, e solo un dio, Mitra, fu venerato al di fuori della sua patria orientale unicamente all'interno di un culto misterico che, secondo tutte le apparenze, venne artificialmente fabbricato per venire incontro alle esigenze romane.

## 1. *Iside e le divinità egiziane*[68]

### 1.1. Le divinità.

Iside e Osiride erano divinità ben note ai Greci già nel v secolo; Erodoto le identifica con le divinità greche Demetra e Dioniso. Per opera di adepti egiziani, a partire dal IV secolo Iside ebbe un santuario e un

[68] Fonti: M. TOTTI, *Ausgewälte Texte der Isis- und Sarapisreligion*, Hildesheim 1985; L. VIDMAN, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1969; brevi introduzioni sono F. SOLMSEN, *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge Mass. 1979, e TURCAN, *Les cultes* cit., pp. 77-127; vedi anche R. MERKELBACH, *Isis Regina - Zeus Sarapis*, Stuttgart-Leipzig 1995. Per gli adepti cfr. F. MORA, *Prosopografia Isiaca*, Leiden 1990; per un culto locale, *Alla ricerca di Iside. Analisi, studi e restauri dell'Iseo pompeiano nel Museo di Napoli*, catalogo della mostra, Napoli 1992; per i culti italici E. A. ARSLAN (a cura di), *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, catalogo della mostra, Milano 1997.

culto al Pireo[69] In seguito, ad Atene, Nefti e Osiride furono oggetto di un culto abbinato[70]. Tolomeo I, con l'aiuto dell'eleusino Timoteo, appartenente alla famiglia degli Eumolpidi, istituí il culto alessandrino di Serapide, una figura artificiale che combinava i tratti di Osiride e di Api in forma decisamente ellenizzata. Il culto abbinato di Iside e Osiride si diffuse ben presto all'intera area del Mediterraneo, e la sua notevole importanza è testimoniata dai numerosi esempi di inni a Iside già ellenistici (testi aretalogici greci per la propaganda del culto, contenenti elementi egizi piú o meno rilevanti)[71], dall'interpretazione allegorica che Plutarco fornisce della sua mitologia e del suo rituale nel trattato teologico medioplatonico *Iside e Osiride* (scritto intorno al 100 d. C.)[72] e dalle numerose iscrizioni di epoca imperiale. A Roma, il primo santuario dedicato a Iside venne istituito ai tempi di Silla (prima del 79 a. C.), e Catullo (morto intorno al 54 a. C.) menziona un santuario di Serapide. Nonostante una lunga ostilità da parte delle autorità (dopo il 59 a. C. il senato decretò ripetutamente la soppressione del culto; nel 28 a. C. Augusto vietò la costruzione di templi dedicati a Iside all'interno del pomerio), il culto riuscí a sopravvivere, sinché Caligola non autorizzò la costruzione di un tempio tra il 36 e il 39 d. C. Il culto mantenne sempre una notevole impronta egiziana: era celebrato da un clero specializzato di provenienza orientale, i libri rituali erano scritti in caratteri egizi (geroglifici o ieratici), e le lingue cultuali rimasero il greco e l'egiziano anche nell'Occidente latino.

Questi culti comportavano sia solenni riti pubblici (come l'annuale processione primaverile *Navigium Isidis*, che coincideva con la ripresa della navigazione dopo la sosta invernale), sia rituali di carattere individuale che prevedevano varie forme di astinenza tra cui quella sessuale, un fatto che suscitava le lagnanze dei poeti d'amore romani. Tuttavia, a quanto risulta, l'iniziazione e i drammi rituali, a differenza dei misteri greci, erano riservati ai sacerdoti. Per quanto riguarda l'Iside ellenizzata, la pratica dell'iniziazione individuale si sviluppò probabilmente tramite la sua identificazione con Demetra e l'influenza di Eleusi, filtrata attraverso Alessandria, dove Tolomeo I aveva istituito un culto modellato sui misteri eleusini. La prima attestazione certa è contenuta nell'*Inno a Iside* di Andro (I secolo a. C.), ove si afferma che Iside

[69] SOKOLOWSKI, *Lois sacrées* cit., p. 34.

[70] *Ibid.*, p. 52.

[71] V. F. VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972; Y. GRANDJEAN, *La nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leyde 1975; H. ENGELMANN, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, Leiden 1975.

[72] J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's 'De Iside et Osiride'*, Bangor 1970.

ha inciso «la sacra dottrina per gli iniziati», ma per trovare altre testimonianze occorre rivolgersi al periodo successivo ad Augusto. Di grande rilievo è la funzione di Iside nell'ultimo libro delle *Metamorfosi* di Apuleio di Madaura, romanzo latino scritto dopo il 170 d. C. Sebbene non si tratti certo di un trattato religioso, bensí di un'opera di finzione con scopi di intrattenimento, il «libro di Iside» di Apuleio resta la fonte piú importante per la conoscenza del rituale e dell'universo ideale dei misteri di Iside, e l'unica per quanto riguarda il concreto svolgimento della cerimonia d'iniziazione[73].

[73] ID., *Apuleius of Madaura. The Isis-book (Metamorphoses XI)*, Leiden 1975, pp. 230-81. La migliore analisi dei problemi letterari in J. J. WINKLER, *Auctor and Actor. A Narratological Reading of Apuleius' 'Golden Ass'*, Berkeley 1985.

Figura 4.
Sacerdotessa di Iside con sistro e situla. Stele funeraria di Sosibia, da Atene.

### 1.2. Rituale.

L'iniziazione si compone di diverse fasi[74]. Una volta presa la decisione di aderire al culto, il futuro iniziato deve attendere sinché la dea acconsenta, di solito per mezzo di un sogno, alla sua iniziazione. A differenza dei misteri eleusini, il momento dell'iniziazione può non coincidere con la celebrazione della festività principale. Il «chiamato» deve sottoporsi a una serie di riti preliminari, di cui fanno parte un bagno purificatore e l'astinenza per dieci giorni da cibi e bevande non consentiti (carne e vino). Il rito principale si svolge di notte. Le allusioni di Apuleio, timoroso di rivelare il rito, fanno riferimento a un viaggio cosmico che giunge fino alla soglia degli Inferi per poi concludersi presso le divinità celesti: la parabola egizia del viaggio notturno del Sole sembra esserne, almeno in parte, il modello ispiratore. Lungo questo percorso rituale hanno luogo dodici cambi di vesti, corrispondenti a dodici stazioni (di un'ora ciascuna), sinché, al mattino, l'iniziato viene presentato davanti alla comunità riunita abbigliato alla maniera del dio Sole. Riti analoghi vanno celebrati in occasione del trasferimento da un santuario di Iside a un altro, al fine di ricevere nuovi paramenti cerimoniali e di salire nella gerarchia sacra. Come per altri rituali, lo scrittore cristiano Firmico Materno[75] parla di un lamento notturno davanti a una statua distesa su un catafalco; alla fine irrompe la luce, il lamento si tramuta in gaudio e il sacerdote pronuncia parole di speranza: «fatevi coraggio, iniziati, il dio è salvo e voi sarete salvati dalle vostre tribolazioni». Sebbene non venga fatto esplicitamente alcun nome, il collegamento col mito di Osiride appare piú che probabile.

### 1.3. Funzione.

Apuleio interpreta il rito di iniziazione come una rinascita che conduce a un'esistenza totalmente rinnovata: il percorso notturno dell'iniziato ricalca il viaggio agli Inferi del Sole, viaggio che era divenuto un paradigma del percorso del defunto verso la salvezza: grazie all'imitazione rituale dell'itinerario del defunto[76], l'iniziato approda a una nuova e piú sicura esistenza. In Apuleio ciò significa in primo luogo ausilio

[74] Seguo passo passo APULEIO, *Metamorphoses*, 11.21-24 (trad. di M. Pagliano). Per un ulteriore punto di vista cfr. R. MERKELBACH, *Der Eid der Isismysten*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie», I (1967), pp. 55-73.

[75] FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, 22.1.

[76] APULEIO, *Metamorphoses*, 11.21: «ad instar voluntariae mortis», quasi fosse una morte volontaria.

in questa vita: dopo l'iniziazione, la vita dell'adepto sarà caratterizzata da prosperità e successo, un elemento che richiama la promessa eleusina di portare ricchezza nelle case degli iniziati. Ma, data la funzione di Signore dei morti svolta in particolare da Osiride, è molto probabile che fossero presenti anche speranze escatologiche, e che la «salvezza dalle tribolazioni» promessa dal rito descritto da Firmico Materno significasse qualcosa di piú che un semplice aiuto in questa vita.

## 2. *Grande Madre e Attis*[77]

### 2.1. Storia.

Assai piú antico di quello di Iside è il culto di una Grande Dea anatolica, la cui prima attestazione è una statuetta neolitica di una dea nuda dalle grandi mammelle e dalle cosce robuste, seduta in trono tra due felini (Çatal Hüyük, 6000 a. C. circa). Nella religione ittita viene chiamata Kubaba, e il suo nome ritorna nelle fonti greche, ma è il suo nome frigio, Cibele (da una parola che forse significa «montagna»), quello che ebbe maggior diffusione. Nel culto greco viene spesso chiamata Madre o Madre montana (Μήτηρ 'Ορεία - *matar kubileya* già in Frigia)[78]. Nel I millennio la città frigia di Pessinunte era la capitale di questo culto, e il suo sommo sacerdote, ancora in epoca romana avanzata, deteneva contemporaneamente la carica regale. Il culto si propagò nelle città greche dell'Asia Minore nella prima epoca arcaica e si estese poi rapidamente alle isole egee, alla Grecia continentale e all'Italia (*Qubele* è attestata in un'iscrizione di Locri risalente al VII secolo). L'identificazione con Rea, mitica moglie di Crono e madre di Zeus, contribuí a questa diffusione[79]

### 2.2. Mitologia.

La mitologia ellenica relativa a questa divinità venne ancora una volta autorevolmente elaborata da Timoteo della famiglia degli Eumolpidi, sulla scorta di fonti frigie; mentre una versione alternativa, di origine lidia, viene esposta da un poeta a lui contemporaneo, Ermesianatte

[77] Sintesi in M. J. VERMASEREN, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977; G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo 1979; TURCAN, *Les cultes* cit., pp. 35-75; PH. BORGEAUD, *La mère des dieux*, Paris 1996; E. N. LANE (a cura di), *Cybele, Attis, and Related Cults*, Leiden 1996.

[78] C. BRIXHE, *Le nom de Cybèle*, in «Die Sprache», XXV (1979), pp. 40-45.

[79] GRAF, *Nordionische Kulte* cit., pp. 107-15.

di Colofone. Entrambe le versioni ci sono giunte in parafrasi molto piú tarde[80]. La versione frigia narra come, dopo il diluvio, dalle rocce del monte Agdos, Deucalione e Pirra trassero la materia con la quale formare il genere umano, e come, da quelle stesse rocce, sorse la Grande Madre; Zeus s'innamorò di lei e, quando essa gli sfuggí, il dio inseminò le rocce in sua vece. Da queste rocce nacque un mostro ermafrodita di nome Agdistis, e Dioniso, per domarlo, fece in modo che si castrasse (la nascita di un mostro dalle rocce è un tema anatolico, già noto alla mitologia ittita). Dal sangue cosí versato nacque un albero di melograno e quando la principessa del luogo, figlia di Sangario, divinità fluviale di Pessinunte, ne prese un frutto, rimase incinta. Il padre la ripudiò, ma la Madre degli dèi venne in suo aiuto; cosí la principessa diede alla luce un bambino, Attis. Vivendo allo stato selvaggio egli divenne il compagno di caccia e l'amante dell'ermafrodito Agdistis. Per civilizzarlo, Mida, re di Pessinunte, gli offrí la mano della figlia (altro tema orientale che ricorda Enkidu dell'epopea di Gilgamesh). Ma durante la cerimonia nuziale giunse Agdistis che, in preda alla gelosia, fece perdere il senno alla sposa, spingendola ad amputarsi le mammelle. Sconvolto dal dolore, Attis si evirò sotto un abete e offrí i genitali recisi ad Agdistis per discolparsi. Dopodiché morí e, dal suo sangue, nacquero viole mammole. La sposa di Attis si uccise sul suo cadavere; la Grande Madre raccolse i genitali di Attis e li sotterrò. Zeus consentí al suo cadavere di non imputridire, ai suoi capelli di continuare a crescere e al suo mignolo di conservare la capacità di muoversi. Agdistis istituí una festività annuale e i sacerdoti eunuchi di Attis.

### 2.3. I riti.

Nonostante la complessità del mito, nel rituale ellenistico di Cibele Attis risulta assente, sebbene i sacerdoti anatolici eunuchi siano chiaramente attestati. La stessa cosa può dirsi per Roma, dove il culto della dea giunse da Pessinunte durante la crisi della seconda guerra punica (204 a. C.). I Romani le dedicarono un santuario sul Palatino, nel quale i sacerdoti eunuchi di provenienza straniera vivevano praticamente segregati, comparendo in pubblico unicamente nella processione annuale dei Megalesia (*ludi Megalenses*), che aveva luogo il 4 aprile. Attis e i suoi

[80] Timoteo in ARNOBIO, *Adversus nationes*, 5.5-7 (cfr. MORA, *Arnobio* cit., pp. 116-34); nonostante Arnobio riporti il testo con intenzioni ostili, le deformazioni, almeno per quanto riguarda gli aspetti fondamentali, sono limitate e in definitiva di poco conto. Per una breve parafrasi del testo di Ermesianatte cfr. PAUSANIA, 7.17.10.

riti collegati al mito narrato da Timoteo acquisirono importanza solamente in età imperiale, allorché l'imperatore Claudio riorganizzò la festività annuale trasformandola in una complessa sequenza rituale. Essa aveva inizio il 22 marzo (giorno detto *Arbor intrat*), quando gli officianti detti *dendrophori* (termine di origine greca che significa «portatori di alberi»: la lingua cultuale rimase il greco) portavano in processione un abete, simbolo del dio, sino al santuario sul Palatino. Questo giorno, e ancor piú quello seguente, erano dedicati alle lamentazioni per la morte di Attis. Il 24 marzo (giorno detto *Sanguis*), i sacerdoti eunuchi eseguivano la loro danza frenetica attorno all'albero, flagellandosi e tagliuzzandosi per far sgorgare il sangue; mentre i neofiti danzavano sino al raggiungimento della *trance* durante la quale si castravano. Dopodiché, l'albero e le parti amputate venivano seppelliti. Il giorno seguente (*Hilaria*) era di gioia e non piú di dolore: Attis era risorto e ciò dava luogo a una celebrazione primaverile tanto esaltata quanto gioiosa, da alcuni posta in rapporto col rinnovamento del ciclo del sole[81]. Il 26, i partecipanti si riposavano (giorno detto *Requietio*) prima di portare, l'indomani, la statua di Cibele, una pietra nera che si riteneva fosse caduta dal cielo a Pes-

[81] MACROBIO, *Saturnales*, 1.21.20.

Figura 5.
Rilievo con Cibele e Attis.

sinunte, al fiume Almo al fine di lavarla e rivestirla: con questo rituale di rinnovamento, comune a molti cicli di nuovo anno, i riti di Cibele e Attis avevano termine.

Tutto ciò non ha nulla a che fare con i culti misterici: il rito centrale coinvolgeva unicamente gli adepti eunuchi di Cibele, dei quali, per esplicito divieto dello stato, non potevano far parte né i cittadini né gli schiavi romani; è invece presumibile una partecipazione allargata alla lamentazione rituale e alla festa. Esistevano tuttavia anche dei riti misterici, e Firmico Materno riporta una formula che ricalca quella eleusina: «per essere ammessi nella parte interna del santuario, si doveva dire: "Ho mangiato dal timpano (tamburo percosso a mano), ho bevuto dal cembalo, sono diventato un iniziato di Attis"», o, secondo un'altra versione: «Ho mangiato dal timpano, ho bevuto dal cembalo, ho portato il cerno, sono sceso nella camera nuziale (o: dietro la tenda dell'alcova)»[82]. Appare dunque chiaro che aveva luogo un pasto sacramentale dagli strumenti musicali sacri a Cibele, e che degli oggetti della cerimonia faceva parte il vaso sacro usato anche ad Eleusi, il cerno. Per quanto riguarda il quarto elemento, secondo alcuni studiosi si tratterebbe di una ierogamia in una stanza sotterranea, un'ipotesi che tuttavia non è possibile verificare.

### 2.4. Funzione.

Quale fosse esattamente la funzione di questa sequenza rituale non è chiaro; in ogni caso sono da escludere speranze di tipo escatologico: ancora una volta, all'adepto bastavano l'estasi e la provvida vicinanza di una potente dea. Solo di un rito conclusivo, il cosiddetto ταυροβόλιον (*taurobolium*)[83], possediamo un quadro piú chiaro, benché solamente attraverso la descrizione polemica del cristiano Prudenzio; qui il seguace della dea veniva irrorato col sangue fresco di un toro scannato sopra la sua testa. Il rito procurava un rinnovamento delle forze vitali per un periodo di venti anni, dopodiché doveva essere ripetuto. Anche in questo caso non c'è traccia di aspettative di carattere escatologico (con l'eccezione di un'iscrizione molto tarda di ispirazione cristianeggiante): la vitalità garantita dalla dea riguardava infatti questa vita.

[82] FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, 18.1; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico*, 2.15.

[83] R. DUTHOY, *The Taurobolium Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969.

## 3. *Mitra*[84].

### 3.1. Storia.

Un altro antico dio orientale è l'ariano Mithras, conosciuto come Mitra sin dall'età del Bronzo in Anatolia, e successivamente nella Persia pre-zoroastriana. Il suo nome significa «contratto, amicizia». È il dio che si accompagna al potere regale, il divino garante del patto tra il re e i suoi compagni d'arme; come tale è attestato fino alla tarda epoca ellenistica nell'Oriente persiano.

Come divinità venerata da gruppi misterici compare improvvisamente a Roma nella seconda metà del I secolo d. C.; da qui si diffonde in tutto l'impero, e tra il 150 e il 250 d. C. il suo culto è attestato in maniera prevalente, seppur non esclusiva, nelle zone di confine. Ovunque, Mitra è venerato da gruppi esclusivamente maschili con organizzazioni rituali e mitologie tanto simili (se si eccettuano alcune variazioni locali) da indicare una provenienza comune. Inoltre, le differenze rispetto ai culti orientali precedenti sono cosí marcate da avvalorare l'ipotesi che si tratti di un culto inventato *ex novo*; è verosimile che la sua invenzione abbia avuto luogo a Roma, anziché a Tarso, città dell'Anatolia sudorientale indicata in tal senso da alcuni studiosi[85]. Come l'invenzione abbia potuto rapportarsi all'Anatolia e alla Persia resta un enigma: a questo proposito alcuni storici attribuiscono una funzione decisiva a un gruppo di pirati cilici che (al pari di altre comunità di guerrieri) veneravano Mitra e furono catturati e deportati in Italia come schiavi intorno al 60 a. C.[86] Ma questa è una semplice congettura, che non colma lo scarto temporale che intercorre tra il 60 a. C. e il 60 d. C., sebbene materiale orientale di varia origine risulti chiaramente presente sia nel mito

[84] Le ricerche recenti sull'argomento abbondano e sono fortemente marcate da interpretazioni divergenti, ben esemplificate da M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990; R. TURCAN, *Mithra et le Mithraïcisme* (1981), Paris 1993, e R. MERKELBACH, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult* (1984), Königstein 1994 [trad. it. Genova 1989]. Resta fondamentale M. J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Brill 1956. Cfr. anche ID., *Mithras in der Römerzeit*, in *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981, pp. 96-120; J. R. HINNELLS (a cura di), *Studies in Mithraism. Papers Associated with the Mithraic Panel Organized on the Occasion of the XVIth Congress of The International Association for the History of Religions*, Rome 1994. Traduzione inglese dei testi piú importanti in MEYER, *The Ancient Mysteries* cit., pp. 199-221; una breve introduzione in TURCAN, *Les cultes* cit., pp. 193-241.

[85] In prima fila D. ULANSEY, *The Origin of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, New York - Oxford 1989.

[86] PLUTARCO, *Vita di Pompeo*, 24.7.

sia nel rituale[87] I seguaci di Mitra erano soldati e ufficiali, funzionari delle dogane e dell'amministrazione commerciale imperiali, ma anche mercanti. Molti di essi si spostavano frequentemente da una località all'altra, al punto da perdere qualsiasi legame forte di carattere locale; ciononostante tutti credevano nella virtú della lealtà sia tra loro sia nei confronti dell'imperatore, e sentivano l'esigenza di una religione che offrisse un sostegno alla loro errabonda esistenza[88].

### 3.2. Mitologia.

In pratica, la mitologia mitraica è nota unicamente grazie a fonti iconografiche, costituite perlopiú da rilievi molto standardizzati ove, intorno all'immagine principale, raffigurante lo sgozzamento del toro, compaiono altre scene scolpite su un fregio. Ritrovamenti piú recenti, provenienti da Dura-Europos e dall'Italia, hanno fornito alcune raffigurazioni meno standardizzate e frammenti di testi rituali[89]; d'altra parte, dopo quasi un secolo di dominio incontrastato, la ricostruzione proposta nel 1900 da F. Cumont è stata di recente radicalmente contestata[90]. In ogni caso, alcuni episodi del mito appaiono chiari. Un evento importante è la nascita del giovane dio dalla viva roccia, tematica anatolica ben nota[91]; la sua nascita doveva essere stata preceduta da una teogonia nella quale si può facilmente identificare la lotta di Zeus coi giganti. Ma, dopo la sua nascita, Mitra diventa il nuovo signore del cosmo, nel quale fa sgorgare una fonte da una roccia[92] e crescere il frumento da un campo. L'evento principale della mitologia è il sacrificio del toro: Mitra lo cattura vivo, se lo carica sulle spalle e lo trasporta in un antro nel quale lo sgozza; dopodiché banchetta con la carne del toro insieme al dio Sole. Si tratta di un evento di dimensione cosmica: un leone ne

[87] Per il retroterra culturale persiano cfr. G. WIDENGREN, *The Mithraic mysteries in the Greco-Roman world with special regard to their Iranian background*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, Atti del convegno (Roma, 11-14 aprile 1965), in «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei», CCCLXVIII (1966), pp. 433-55; J. RIES, *Le culte de Mithra en Iran*, in *ANRW*, II, 18/4 (1990), pp. 2728-75.

[88] Questo punto di vista (di Merkelbach) è stato messo in discussione, ma non confutato, da M. CLAUSS, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart 1992.

[89] Cfr. in particolare le iscrizioni del mitreo di Santa Prisca: M. VERMASEREN e C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965. Disamina in H. D. BETZ, *The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament*, in ID., *Hellenismus* cit., pp. 72-91. Traduzione inglese dei testi in MEYER, *The Ancient Mysteries* cit., pp. 206 sg.

[90] F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1900 (1913³); i dubbi su questa interpretazione in BURKERT, *Antike Mysterien* cit., p. 119 nota 41.

[91] *Ibid.*, pp. 62, 119 nota 40 (Ullikummi).

[92] Per il parallelo con Mosè cfr. BETZ, *The Mithras Inscriptions* cit., pp. 76 sg.

beve il sangue, un serpente e uno scorpione si dissetano ai suoi genitali; dalla sua coda spuntano spighe di grano; sole, luna e venti fanno talvolta da cornice a questa scena centrale. Sono inoltre possibili associazioni di carattere astrologico, sebbene la questione rimanga molto dibattuta. Alcuni studiosi, da Cumont a D. Ulansey, traendo spunto dalla presenza del toro e dello scorpione, hanno infatti elaborato teorie diverse e complesse che attribuiscono all'intero sistema mitraico un significato astrologico; interpretazione decisamente contestata da altri studiosi, e in modo particolare da R. Merkelbach. Forse la posizione che si avvicina maggiormente al vero è quella di Turcan, secondo il quale i seguaci di Mitra incorporarono nel loro sistema la componente astrologica solo a posteriori[93].

### 3.3. I riti.

A differenza degli altri culti misterici, il Mitra romano era venerato esclusivamente dagli iniziati e non diventò mai una divinità pubblica. Il rito si svolgeva in una grotta artificiale, costruita secondo un modello uniforme di cui si sono trovate tracce in molte case e cantine; esso prevedeva una stanza rettangolare con due lunghe panche separate da un corridoio centrale. Le panche venivano usate per banchettare e offrivano posto a una ventina di commensali distesi; il corridoio che le separava consentiva il passaggio dei servitori. L'unico ingresso si trovava solitamente su un lato minore, mentre sul lato opposto era situato l'altare del dio, con la tipica scena di Mitra in atto di uccidere il toro affiancato da due figure, Cautes e Cautopates. Sul soffitto a volta era dipinto un cielo stellato e il corridoio presentava spesso dei mosaici con raffigurazioni simboliche.

Il gruppo degli iniziati era marcatamente gerarchizzato[94]: un mosaico ritrovato in un mitreo di Ostia rappresenta i gradi, coi simboli e i segni planetari ad essi associati; a ogni grado corrisponde un pianeta. I quattro gradi inferiori erano quelli attraverso i quali passava la maggior parte degli iniziati: in ordine ascendente, questi gradi erano il corvo (*corax*), lo sposo (*nymphus*), il soldato (*miles*) e il leone. Gli altri tre gradi erano riservati ai ministri di grado piú elevato, e andavano dal Persiano, all'Eliodromo (colui che corre col sole), al Padre, che doveva essere il capo del gruppo. Anche qui compare sullo sfondo una dimensione

[93] Cfr. TURCAN, *Les cultes* cit., pp. 105-8, per bibliografia e inquadramento critico.

[94] Cfr. R. MERKELBACH, *Priestergrade in den Mithras-mysterien?*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie», LXXXII (1990), pp. 195-97.

astrologica, in quanto il perfetto iniziato sale in cielo attraverso le sette sfere planetarie.

Alcuni particolari dei riti di iniziazione ai vari gradi succitati ci sono noti dai dipinti di un mitreo di Santa Maria Capua Vetere (fig. 6); a essi si aggiungono le iscrizioni del mitreo di Santa Prisca e, particolarmente utili, le fonti letterarie. I riti rientrano in buona parte in una tipologia dell'iniziazione. Vi erano rituali catartici (un leone doveva purificarsi le mani col miele) ma anche prove di abilità fisica, come il trasporto del toro sacrificale (prova iniziatica analoga dovevano superare gli efebi ateniesi). L'accesso al terzo grado si otteneva con un duello alla spada, grazie al quale il candidato otteneva una corona di vittoria[95] Vi era inoltre il cambio d'abito rituale: il copricapo persiano dell'Eliodromo (che talvolta appariva nudo) veniva tolto e sostituito con una corona solare. Alla conclusione del rito veniva bruciato incenso e avevano luogo acclamazioni simili a quelle del culto di Iside; un papiro egizio frammentario sembra inoltre riportare un rituale di domande e risposte tra sacerdote e iniziati[96]

[95] Fondamentale TERTULLIANO, *De corona* (recentemente edito e commentato da F Ruggiero, Milano 1992).

[96] W BRASHEAR, *A Mithraic Catechism from Egypt. P Berol. 21196*, Wien 1992. Mitra è mol-

Figura 6.
Mitreo di Santa Maria Capua Vetere, interno.

### 3.4. Funzione.

Per quanto ne sappiamo, anche questi misteri non miravano a vantaggi di tipo escatologico, né a esperienze mistiche. «La rinascita e la ricreazione» (*renatus atque creatus*) di un testo nel mitreo di Santa Prisca non comportano necessariamente conseguenze di carattere escatologico, ma rientrano a tutti gli effetti nell'ideologia dell'iniziazione. Ciò che emerge da molte testimonianze è piuttosto un elevato intento morale: le precise indicazioni di comportamento[97] e il senso di sicurezza che il culto forniva collocando ciascun fedele all'interno di una ben definita gerarchia sacra e favorendo l'instaurazione di legami stretti tra individui che conducevano una vita itinerante, apparivano infatti beneficî sufficienti.

## IV.

## EPILOGO: MISTERI PAGANI E CRISTIANESIMO.

Negli ultimi decenni del XIX secolo molti studiosi cercarono di individuare analogie tra i misteri del mondo pagano e il nuovo mistero rappresentato dal cristianesimo, tentando di far discendere il nuovo credo da quelli precedenti. Consapevolmente o no, uno dei moventi alla base di questo tipo di ricerca era la presa di distanza, se non la vera e propria ostilità, nei confronti della chiesa cristiana, anche sull'onda del *Kulturkampf* tedesco[98]. In questa prospettiva assunsero particolare importanza i misteri di Mitra, unico dio orientale maschile presente nei misteri, caratterizzato da una stretta associazione col Sole[99] A distanza di un secolo sembra possibile un approccio meno condizionato da interes-

to raro in Egitto: cfr. G. LEASE, *Mithra in Egypt*, in B. A. PEARSON e J. E. GOEHRING (a cura di), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, pp. 114-29.

[97] Una tendenza ascetica in una dimensione di saggezza emerge in Santa Prisca: cfr. BETZ, *The Mithras Inscriptions* cit., pp. 79 sg.

[98] Cfr., tra gli altri, G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das älteste Christentum*, Göttingen 1894; G. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchistentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin 1896; A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1919 (1930²).

[99] Tesi ripresa ancora nel 1960 da A. SCHÜTZE, *Mithras-Mysterien und Urchristentum*, Frankfurt am Main, opera definita «priva di valore scientifico» in BETZ, *The Mithras Inscriptions* cit., p. 74 nota 8. Cfr. ora G. LEASE, *Mithraism and Christianity. Borrowings and transformations*, in *ANRW*, II, 23/2 (1980), pp. 1306-32; M. CLAUSS, *Mithras und Christus*, in «Historische Zeitschrift», CCXLIII (1986), pp. 265-85; BETZ, *The Mithras Inscriptions* cit.

si esterni, che rifugga dalla polemica anticristiana, ma anche da un atteggiamento di eccessivo e ingiustificato scetticismo[100]

Non si può certo negare che gli apologeti cristiani, e non solo Clemente Alessandrino o Ippolito di Roma, abbiano duramente attaccato i misteri pagani, cercando di mostrare la scarsa moralità dei loro rituali; proprio l'estrema durezza e rozzezza di questi attacchi fa pensare che alla loro base vi fosse l'esigenza di negare una temuta affinità. Ma tale affinità riguardava in misura minima i riti: dopo tutto, i riti cristiani adottavano un linguaggio rituale di carattere talmente universale da rendere poco plausibile la tesi secondo cui sarebbero stati influenzati in modo sostanziale da questo o quel rito pagano. L'affinità riguardava piuttosto una certa concezione del divino e l'interpretazione soteriologica del mito e del rituale. La divinità come un essere profondamente preoccupato della salvezza dell'individuo (σωτηρία) in questo mondo e (almeno per i cristiani) nell'altro; come essere che spesso condensa in una figura divina enoteistica tutti gli aspetti delle numerose divinità pagane (quale l'Iside di Apuleio); come essere che, per molti versi, trascende il mondo sensibile: da questi punti di vista le divinità dei misteri presentavano somiglianze anche con alcuni aspetti del dio cristiano, ed è vero che queste concezioni teologiche si ritrovano sia nell'interpretazione delle divinità dei misteri sia presso i pensatori cristiani.

La stessa cosa vale per il mito e per il rituale: la possibile interpretazione soteriologica dei principali gesti di Mitra, lo sgozzamento del toro e l'apertura di una fonte dalla roccia, presenta elementi di affinità con l'interpretazione cristiana della mitologia di Gesú. Ma in entrambi i casi questa somiglianza non è frutto di influenza diretta, ma è piuttosto dovuta al fatto che pagani e cristiani vivevano nello stesso mondo e condividevano le stesse preoccupazioni. Neppure l'uso che Paolo fa del singolare τὸ μυστήριον, integrando questo termine nel linguaggio teologico cristiano, deriva in via diretta dal plurale pagano τὰ μυστήρια[101].

I misteri pagani non giocarono dunque una parte importante nell'elaborazione del pensiero cristiano. Se un'influenza diretta vi fu, essa si esplicò per molti aspetti solo molto tempo dopo, quando il neoplatonismo fiorentino fece proprie le allegorie tardoantiche dei misteri pagani,

[100] Cfr. A. D. NOCK, *Early gentile Christianity and its Hellenistic background* (1928), e *Hellenistic mysteries and the Christian sacraments* (1952), ora in ID., *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, pp. 49-133 e 791-820; H. WIENS, *Mystery concepts in primitive Christianity and its environment*, in *ANRW*, II, 23/2 (1980), pp. 1248-84; J. ALVAR e altri, *Cristianesimo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid 1994. Scelta di testi relativa ai «misteri nel giudaismo e nel cristianesimo» in MEYER, *The Ancient Mysteries* cit., pp. 225-53.

[101] Cfr. WIENS, *Mystery concepts* cit.

con ripercussioni non tanto sulla religione, quanto sulla filosofia e sulle arti[102] Persino l'interpretazione massonica di Iside e Serapide nel *Flauto magico* di Mozart affonda le sue radici nella Firenze rinascimentale e nella Roma barocca ben piú che nella Grecia e nell'Egitto dell'antichità[103].

[102] Resta ineguagliato E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (1958), Warmondsworth 1967 [trad. it. Milano 1985].

[103] Cfr. J. BALTRUŠAITIS, *La quête d'Isis. Essai sur la légende d'un mythe Introduction à l'égyptomanie*, Paris 1967 [trad. it. Milano 1985]; S. MORENZ, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Zürich-Stuttgart 1969, pp. 130 sg.

ALBERTO MAFFI

# *Forme della proprietà*

## 1. *Il diritto di proprietà in Grecia: teoria e prassi.*

Il diritto di proprietà può essere definito nel modo piú semplice come la possibilità di servirsi di una cosa ad esclusione di chiunque altro. Nelle società moderne il diritto di proprietà è disciplinato da una serie di regole giuridiche che definiscono l'uso che il proprietario può fare della cosa, la tutela del suo diritto da parte delle autorità e i limiti al suo esercizio. Ma già nel diritto romano la riflessione dei giuristi aveva elaborato, in termini di diritti e di obblighi ben caratterizzati, le varie forme di utilizzazione dei beni che sono ancora alla base del diritto privato moderno. In particolare si distingue la proprietà, come utilizzazione piena e assoluta della cosa, dai diritti che comportano l'esercizio sulla cosa di facoltà piú limitate di quelle del proprietario. Esempi di tali diritti piú limitati sono l'usufrutto, che è il diritto di utilizzare la cosa e di trarne i frutti ma non consente ad esempio di trasformarla o di venderla, o la servitú, che è il diritto per il titolare di un fondo di trarre qualche utilità da un altro fondo, per esempio la possibilità di attraversarlo per raggiungere la strada principale. Occorre ancora ricordare che i giuristi romani hanno riconosciuto come meritevole di tutela sia la proprietà, intesa come diritto di essere considerato titolare di un bene, sia il possesso, inteso come utilizzo pacifico di un bene a prescindere dall'accertamento del diritto di usarne (l'utilità pratica di questa distinzione, tuttora vigente, è che il possessore, non dovendo fornire la dimostrazione – spesso lunga e difficile – di essere proprietario della cosa, otterrà una tutela giudiziaria piú rapida ed efficace). Entrambi questi aspetti della disciplina romana e moderna dei diritti sulle cose, come vedremo, erano sconosciuti ai Greci.

Anche in Grecia le diverse forme di utilizzazione dei beni, che nel corso del tempo hanno caratterizzato la vita sociale ed economica di comunità e città, sono state ovunque calate in forme giuridiche ampiamente documentate da numerosi testi, giunti fino a noi sia tramite la

tradizione letteraria sia soprattutto tramite epigrafi[1]. Tuttavia l'assenza in Grecia di giuristi, cioè di specialisti che fossero in grado di elaborare un insieme di concetti giuridici atto a indirizzare, e insieme a interpretare le norme giuridiche, ci ha privati dei punti di riferimento necessari per delineare una teoria soddisfacente del diritto di proprietà e degli altri diritti sulle cose, come è stato invece possibile fare per Roma. Gli unici spunti di riflessione teorica si incontrano nelle opere dei filosofi, come Platone e Aristotele, e nelle orazioni giudiziarie attiche; ma i filosofi sono interessati soprattutto a teorizzare la società ideale, gli oratori a far vincere la causa al loro cliente anche a costo di distorcere non solo i fatti ma anche la loro qualificazione giuridica.

A proposito di questa indeterminatezza del quadro teorico basterà ricordare che non esiste una terminologia univocamente riferibile al diritto di proprietà: si parla di κτῆσις, di οὐσία, si dice che un tale è κύριος di una cosa, o che la cosa «è» del tale. Termini come κυριεία o κράτησις indicano un'ampia gamma di facoltà esercitabili su una cosa a titoli diversi: è una semplificazione dovuta alle esigenze sistematiche degli studiosi moderni sostenere, come si legge abitualmente nei manuali di diritto greco, che κυριεία allude alla facoltà di alienare un bene e κράτησις alla facoltà di servirsene, anche se i Greci riconoscevano che il dominio su una cosa implica entrambe queste facoltà. Le forme giuridiche del potere esercitato sulle cose potranno dunque essere ricostruite solo empiricamente, nel quadro del contesto politico, sociale ed economico delle singole comunità greche, raccogliendo e confrontando testi normativi e documenti della prassi.

Ricordiamo ancora brevemente una difficoltà di metodo comune a qualunque indagine giuridica concernente il mondo greco: la necessità di tenere conto di un gran numero di documenti che provengono da un'area geografica molto vasta e si scaglionano lungo un arco di almeno sei secoli (VI-I secolo a. C.). Sarà dunque inevitabile concentrare la nostra attenzione su alcuni aspetti di lungo periodo e sulle aree meglio documentate: cioè in primo luogo, inevitabilmente, l'Attica.

[1] Il lavoro fondamentale sulla proprietà in Grecia resta il libro di A. KRÄNZLEIN, *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1963 (con la recensione di H. J. Wolff in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», LXXXI (1964), pp. 333-40).

## 2. *Le classificazioni delle cose in Grecia. Il ruolo centrale della proprietà immobiliare.*

Un aspetto da cui prende tradizionalmente avvio ogni indagine relativa al nostro tema riguarda proprio l'esistenza o meno, in un certo ordinamento giuridico, di una classificazione delle cose che comporti regimi giuridici differenziati (ad esempio a Roma la distinzione fra *res mancipi* e *res nec mancipi*, che comporta modi diversi di trasmettere il diritto di proprietà).

Nelle fonti greche esistono parecchie classificazioni binarie delle cose: per esempio la distinzione fra «cose di terra» (ἔγγεια) e «cose di mare» (ναυτικά)[2], o la distinzione, tipicamente ma non esclusivamente ateniese, fra «cose visibili» (φανερὰ οὐσία) e «cose invisibili» (ἀφανὴς οὐσία)[3]: in genere tali classificazioni hanno un significato piú economico-politico che giuridico.

Al di là delle categorie classificatorie riscontrabili nelle fonti, di fatto e di diritto la principale distinzione tra le cose nel mondo greco è quella fra cose immobili – terre e case – e tutti gli altri beni[4]. Si potrebbe aggiungere che la rilevanza giuridica della distinzione fra immobili e mobili è in Grecia soprattutto un riflesso di scelte politiche. Infatti, mentre dal punto di vista giuridico beni mobili e beni immobili sono sottoposti pressappoco allo stesso regime (e le differenze dipendono o da ragioni materiali, come attestano ad esempio le regole in materia di divisione poste dalla colonna v del Codice di Gortina[5], oppure da ragioni di astrat-

[2] PH. GAUTHIER, *Etudes sur des inscriptions d'Amorgos*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CIV (1980), pp. 197-205.

[3] V. GABRIELSEN, *Phanera and aphanes ousia in Classical Athens*, in «Classica et Mediaevalia», XXXVII (1986), pp. 99-114.

[4] Per un'elencazione di beni diversi dagli immobili, preziosa perché proveniente da un testo di legge come il Codice di Gortina, si veda *IC*, IV, 72, col. V 39-41: «τνατõν δὲ καὶ καρπõ καὶ ϝέμας κἀνπιδέμας κἐπιπολαίõν κρεμάτõν», cioè: animali, frutti, vestiario, ornamenti, beni mobili. Anche ARISTOTELE, *Politica*, 1267b12, rinvia a ἔπιπλα come termine tecnico per definire i beni mobili in contrapposizione agli immobili.

[5] Si definisce convenzionalmente Codice di Gortina una grande iscrizione, risalente all'incirca all'inizio del v secolo, che fu ritrovata alla fine del secolo scorso nella città cretese di Gortina e che contiene numerose norme concernenti soprattutto il diritto di famiglia: oltre alla fondamentale edizione a cura di R. F. WILLETTS, *The Law Code of Gortyn*, Berlin 1967 (con traduzione inglese a fronte), si possono utilmente consultare le recenti edizioni di H. VAN EFFENTERRE e F. RUZÉ, *Nomima*, I e II, Rome 1995-96 (con traduzione francese), e di R. KOERNER, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Köln-Weimar-Wien 1993 (con traduzione tedesca). Il testo greco si suole citare con la sigla *IC*, IV, 72, con riferimento all'edizione di M. Guarducci nel IV volume delle *Inscriptiones Creticae*, dedicato alle iscrizioni di Gortina, dove il Codice reca il numero progressivo 72.

ta razionalità economica, come accade per le formalità necessarie a rendere pubblico l'acquisto documentate da Teofrasto), dal punto di vista politico la proprietà immobiliare, e soprattutto la proprietà del suolo, acquista un rilievo determinante sotto diversi profili: lo aveva già riconosciuto e fortemente sottolineato Aristotele, in particolare nel II libro della *Politica*[6]. Non solo, infatti, in linea di principio, ogni comunità greca riserva la proprietà del suolo ai soli suoi cittadini, ma la regolamentazione del diritto di proprietà immobiliare costituisce un elemento che concorre a differenziare i diversi regimi politici greci. A questo proposito basterà citare tre casi emblematici.

A Sparta (e in qualche altra zona del mondo greco, ivi compresa, secondo autorevoli studiosi, la Creta arcaica e classica), il terreno coltivabile era suddiviso in lotti, assegnati in godimento ai singoli cittadini e coltivati da contadini legati al fondo in condizione simile a quella dei servi della gleba medievali. Il cittadino assegnatario del fondo aveva l'obbligo di versare una certa quota del prodotto alle mense comuni (sissizi); se non era in grado di osservare quest'obbligo, rischiava l'esclusione dalla cittadinanza.

In molte comunità rette da regimi oligarchici la terra era invece oggetto di proprietà privata ed era lavorata da schiavi privati; ciò che assimila questi regimi al modello spartano è che l'esercizio dei diritti politici, quindi la qualifica di cittadino, era riservato ai soli proprietari terrieri.

Vi sono infine città come l'Atene del V secolo (e piú in generale le comunità rette da regimi democratici), dove la terra è oggetto di proprietà privata e il ceto dei proprietari terrieri ha una notevole rilevanza economica e politica; però la qualifica di cittadino non dipende dalla proprietà del suolo.

Un ambizioso tentativo di individuare una correlazione fra elementi caratterizzanti il regime della proprietà immobiliare e strutture economico-politiche delle *poleis* è stato compiuto, una trentina d'anni fa, da D. Asheri[7] In particolare Asheri ha ritenuto che a caratterizzare il regime della proprietà concorressero cinque elementi: 1) alienabilità o inalienabilità del lotto di terra di cui è titolare il capo dell'οἶκος; 2) divisibilità o indivisibilità, in particolare a titolo di successione ereditaria, del medesimo lotto di terra; 3) forma e contenuto del testamento come principale strumento per trasmettere la proprietà; 4) regime della

[6] ARISTOTELE, *Politica*, 1265b37 sgg.

[7] D. ASHERI, *Laws of inheritance, distribution of land and political constitutions in ancient Greece*, in «Historia», XII (1963), pp. 1-21.

dote, qualora questa abbia per oggetto beni immobili; 5) disciplina dell'ereditiera, cioè della figlia unica erede che, attraverso il matrimonio, trasmetteva il patrimonio di suo padre ai propri figli. In base al diverso atteggiarsi reciproco di questi cinque elementi, secondo Asheri, si potrebbe individuare una contrapposizione fra regimi moderati, che tendono a preservare la struttura tradizionale dell'οἶκος nel quadro di un'economia prevalentemente agricola, e regimi estremi – non importa se democratici od oligarchici – caratterizzati dall'assenza di limitazioni e controlli sugli atti di disposizione patrimoniale sia *inter vivos* che *mortis causa*, con conseguente tendenza alla concentrazione dei patrimoni e alla diminuzione degli οἶκοι.

I regimi moderati sarebbero cosí caratterizzati dalla inalienabilità e dalla indivisibilità del lotto familiare; dalla successione al padre del solo primogenito, o, in assenza di figli, di un adottivo; dalla proibizione di costituire doti in beni immobili; da uno stretto controllo sul matrimonio dell'ereditiera (che, in linea di principio, era tenuta, in tutti gli ordinamenti greci, a sposare lo zio o il cugino dalla parte di padre). I regimi estremistici, caratterizzati fra l'altro dalla crescente importanza di attività economiche diverse dall'agricoltura, mostrerebbero caratteri opposti: alienabilità del lotto familiare e libera divisibilità di esso fra piú coeredi; libera disponibilità del patrimonio per testamento anche in presenza di figli; facoltà di costituire doti in immobili di ammontare illimitato; assenza di vincoli matrimoniali a carico dell'ereditiera.

A prescindere dall'attendibilità della tipologia proposta da Asheri, che non sempre trova puntuale riscontro nelle fonti antiche, essa mette in evidenza due aspetti essenziali per comprendere la storia dei rapporti di proprietà nella Grecia classica nel quadro del complesso rapporto fra politica e diritto. Prima di tutto mostra come la disciplina del diritto di proprietà sia strettamente legata alle strutture familiari; in secondo luogo mostra come i rapporti patrimoniali fra i membri dell'οἶκος siano stati oggetto di una regolamentazione giuridica sempre piú complessa e articolata, come dimostra già per l'inizio del v secolo il Codice di Gortina, di cui ci occuperemo poco piú sotto.

La proprietà immobiliare si rivela dunque come il baricentro degli equilibri fra strutture politiche e strutture familiari. Si giustifica dunque la prevalente attenzione che dedicheremo in queste pagine alla proprietà del suolo e degli edifici.

## 3. *Beni pubblici e beni sacri. Proprietà collettiva e comproprietà.*

A prescindere dalle peculiarità locali, si può dire che, in tutte le comunità greche a noi note, titolare del diritto sul suolo può essere un privato cittadino, oppure la *polis* (o un ente pubblico minore, come la tribú o il demo ad Atene), o infine la divinità: parleremo quindi rispettivamente di proprietà privata, proprietà pubblica e proprietà sacrale. Questa tripartizione della proprietà del suolo, teorizzata alla metà del v secolo da Ippodamo di Mileto[8], si riscontra con particolare chiarezza nelle città coloniali, dove la suddivisione della terra in lotti, da assegnare rispettivamente ai coloni, agli dèi e alla città, è componente essenziale dell'atto stesso di fondazione della colonia[9]

Un caso particolare di regime della terra al di fuori del territorio metropolitano è rappresentato dalle cleruchie ateniesi, cioè da quei territori di comunità alleate che Atene confiscò redistribuendoli ai propri cittadini (celebre il caso di Lesbo dopo la rivolta del 427)[10].

Sono invece esclusi dalla possibilità di acquistare immobili gli stranieri (anche se residenti, come i meteci ateniesi). Per accedere al diritto di proprietà immobiliare, gli stranieri devono ottenere una speciale concessione che prende il nome di ἔγκτησις γῆς καὶ οἰκίας (cioè «acquisto di terra e di casa»)[11].

Esaminando ora piú da vicino la proprietà pubblica, possiamo constatare che essa è ben attestata in Grecia fin dall'età arcaica. La distinzione fra beni pubblici (δημόσια) e beni sacri (ἱερά), già presente nei poemi omerici[12], gioca un ruolo di rilievo nelle vicende che portarono alle riforme di Solone. Questi infatti, denunciando gli abusi dei ricchi Ateniesi, li accusa di aver usurpato terre sacre e terre pubbliche[13]

Accanto alla tripartizione sacro/pubblico/privato, nelle fonti greche

[8] Per una ricostruzione filologica della personalità di Ippodamo si veda P. BENVENUTI FALCIAI, *Ippodamo di Mileto architetto e filosofo*, Università di Firenze, 1982. Per un aggiornamento bibliografico si veda A. ZACCARIA RUGGIU, *Spazio pubblico e spazio privato nella città romana*, Roma 1995.

[9] D. ASHERI, *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*, in «Memorie della Accademia delle Scienze di Torino», serie 4, X (1966).

[10] Si veda PH. GAUTHIER, *A propos des clérouquies athéniennes du v$^e$ siècle*, in M. I. FINLEY (a cura di), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris - La Haye 1973, pp. 163-78.

[11] Da ultimo D. HENNIG, *Immobilienerwerb durch Nichtbürger*, in «Chiron», XXIV (1994), pp. 305-44.

[12] Si vedano i passi citati in W. DONLAN, *Homeric temenos and the land economy of the Dark Age*, in «Museum Helveticum», XLVI (1989), pp. 129-45.

[13] Oltre ai classici lavori di F. Cassola, raccolti in *Scritti di storia antica*, I, Napoli 1993, si veda da ultimo S. LINK, *Landverteilung und sozialer Frieden im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1991.

troviamo anche la bipartizione ἱερά/ὅσια. Quest'ultima classificazione delle cose può essere messa in parallelo con la distinzione fra *res divini iuris* e *res humani iuris*, che costituisce la prima classificazione delle cose nelle *Istituzioni* di Gaio, esposizione elementare del diritto privato romano databile al II secolo d. C. È una bipartizione che ci ricorda come, tanto nel mondo greco quanto nel mondo romano, tutte le cose appartengano o agli uomini o agli dèi.

La proprietà immobiliare pubblica può derivare da una ripartizione originaria del territorio oppure dalla confisca di beni privati. Quest'ultima è una misura punitiva che risale certamente all'epoca arcaica, perché è la sorte riservata di norma ai beni dei membri della fazione soccombente nel corso delle numerose e ricorrenti guerre civili che hanno sempre afflitto quasi tutte le città greche: terre e case dei fuggitivi venivano vendute o assegnate ai componenti della fazione vincitrice, salvo poi essere restituite ai precedenti proprietari, secondo modalità e condizioni variabili, nei frequenti casi di accordo tra le fazioni. La piú antica menzione di una confisca di beni appartenenti a esiliati è un provvedimento attribuito al tiranno Cipselo di Corinto intorno alla metà del VII secolo a. C.[14]

Rispetto ad altre città greche, come ad esempio Zelea[15], che si costituirono un patrimonio di terre pubbliche da sfruttare economicamente, Atene rappresenta un'eccezione, perché preferiva vendere ai privati gli immobili confiscati per ricavarne denaro liquido da utilizzare per le ingenti spese correnti (come il pagamento del salario ai cittadini che partecipavano alla vita politica). I beni confiscati venivano venduti all'asta al miglior offerente[16].

La confisca e la vendita dei beni privati non era soltanto uno strumento di lotta politica o una pena, ma colpiva anche i debitori pubblici insolventi[17]. I creditori privati del debitore pubblico avevano diritto a rivalersi sulla somma incassata dalla città.

La confisca dei beni di un privato a titolo di sanzione poteva anda-

[14] Si veda D. LEWIS, *Public property in the city*, in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek City From Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 245-64.

[15] M. CORSARO, *Un decreto di Zelea sul recupero dei terreni pubblici (Syll., 279)*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», XIV (1984), pp. 441 sgg.

[16] Non sappiamo in che epoca sia stato introdotto questo tipo di vendita. Possediamo però una documentazione abbastanza copiosa per Atene: per la notorietà delle vicende a cui si riferiscono, sono preziose le stele che registrano la vendita dei beni confiscati agli Ermocopidi e ai Trenta Tiranni.

[17] Ultimamente K. HALLOF, *Der Verkauf konfiszierten Vermögens vor den Poleten in Athen*, in «Klio», LXXII (1990), pp. 402-26, ha messo in dubbio che i beni confiscati ai debitori pubblici fossero venduti all'asta e ha avanzato l'ipotesi che fossero assegnati al primo che offriva la somma equivalente al debito non pagato.

re anche a favore di un tempio, e non solo per illeciti di tipo sacrale. In questo caso si deve parlare di consacrazione piuttosto che di confisca[18].

Nella Grecia antica non viene teorizzata una distinzione fra beni pubblici riservati all'uso diretto dei cittadini (corrispondenti alle cosiddette *res in usu populi*, ovvero ai moderni beni demaniali) e beni pubblici suscettibili di sfruttamento economico da parte della città (corrispondenti alle *res in patrimonio populi*, ovvero ai moderni beni patrimoniali). Tuttavia la distinzione trova di fatto riscontro anche nelle fonti greche. Beni come le strade, le piazze, gli edifici (ginnasi, teatri ecc.), i porti, o anche gli equipaggiamenti militari, sono riservati all'uso immediato dei cittadini. Viceversa i terreni coltivabili, le cave, le miniere sono date in concessione o in locazione ai privati. In particolare lo sfruttamento delle miniere è sottoposto a un regime giuridico complesso e di difficile ricostruzione. La documentazione piú copiosa riguarda le miniere attiche d'argento del Laurio: agli sporadici accenni contenuti nelle opere letterarie del v secolo si aggiungono, nel IV secolo, le numerose epigrafi che contengono i rendiconti dei poleti, cioè dei magistrati ateniesi incaricati di redigere i contratti di appalto delle miniere[19]

Come abbiamo accennato, titolare di un diritto di proprietà pubblica non è soltanto la *polis*; anche agli enti minori fra cui si suddivide la popolazione, quali sono in Attica le tribú, i demi, le fratrie, appartengono beni, in particolare immobili. L'origine di questi diritti di proprietà resta oscura, e incerte le modalità del loro esercizio. Nelle iscrizioni attiche del IV secolo, che ci conservano i contratti con cui demi e fratrie davano in affitto a privati le terre di loro proprietà, la parte locatrice è indicata con il nome collettivo dei demoti (per esempio Axioneis) o dei frateri (per esempio Dialeis). Gli stessi modi di designazione si riscontrano negli ὅροι[20]. In altri casi compare invece il nome dei magistrati che hanno responsabilità direttive[21].

Titolari di un diritto di proprietà in ambito privatistico possono essere non solo persone fisiche, ma anche enti privati che noi definirem-

[18] Un esempio ci è dato da una stele recentemente ritrovata nell'isola di Taso: si veda H. DUCHENE, *La stèle du port. Fouilles du port 1 Recherches sur une nouvelle inscription thasienne*, «Etudes thasiennes», XIV, Paris 1992.

[19] Sulla regolamentazione del diritto di sfruttamento minerario cfr. da ultimo M. FARAGUNA, *Atene nell'età di Alessandro*, Roma 1992, pp. 181 sgg., che fa il punto anche sul discusso problema del modo in cui la città si appropriava dell'argento estratto dai concessionari per trasformarlo in moneta.

[20] Si veda M. I. FINLEY, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C. The Horos Inscriptions*, New Brunswick 1951, ristampato nel 1985 con un'introduzione di P. Millett.

[21] Con particolare riferimento alle φυλαί ateniesi si veda da ultimo N. F. JONES, *The Athenian phylai as associations*, in «Hesperia», LXIV (1995), pp. 503-42.

mo associazioni o fondazioni. Si tratta di un fenomeno che si diffonde soprattutto in età ellenistica, cioè a partire dal III secolo a. C. Ricorderemo in particolare la fondazione creata mediante testamento da una donna, Epitteta, nell'isola di Tera[22].

L'attribuzione di un diritto di proprietà a enti, non importa se pubblici o privati, offre lo spunto per introdurre brevemente il tema della comproprietà[23]. I Greci hanno infatti conosciuto e disciplinato situazioni in cui la medesima cosa abbia piú di un titolare. In astratto il diritto dei comproprietari può essere concepito in due modi diversi: come comproprietà solidale o come comproprietà per quote. Nella prima ipotesi ciascuno dei condomini può esercitare le facoltà del proprietario sull'intero bene: può quindi usarlo e goderne illimitatamente i frutti, può vendere la cosa o costituire su di essa un diritto di garanzia a favore di terzi. All'esercizio di queste ampie facoltà è posto un unico limite: ciascun titolare del diritto può fare opposizione e cosí bloccare l'attività degli altri condomini. Nella seconda concezione della comproprietà ciascun condomino si considera titolare solo di una quota del bene comune: potrà dunque esercitare tutte le facoltà del proprietario, ma solo limitatamente alla propria quota.

Nel mondo greco sembra prevalere la concezione della comproprietà solidale soprattutto per quanto riguarda il patrimonio delle associazioni pubbliche o private. Lo dimostrerebbe il fatto che, nei (non numerosi) documenti dell'età classica giunti fino a noi, ci si preoccupa di limitare la facoltà di disporre della cosa da parte dei singoli condomini (si veda ad esempio l'iscrizione dei Klytidai, nella quale, fra l'altro, si vieta ai singoli membri del gruppo – non si sa se associazione o suddivisione interna della popolazione di Chio – di cedere l'uso dei terreni comuni a terzi)[24]. Ma nel caso delle associazioni, come abbiamo visto, con una concezione condominiale dei diritti sulle cose comuni concorre una concezione in cui titolare dei beni appare l'associazione stessa (il κοινόν), quasi fosse munita di una embrionale personalità giuridica.

Al di fuori delle associazioni, il costituirsi di un condominio dipende nella maggior parte dei casi dalla morte del titolare di un patrimonio, qualora gli subentri una pluralità di eredi appartenenti alla medesima

[22] Si veda A. WITTENBURG, *Il testamento di Epikteta*, Trieste 1990.

[23] Su questo tema, oltre ai numerosi lavori di A. Biscardi, in particolare *Sul regime della comproprietà in diritto attico*, in *Studi U. E. Paoli*, Firenze 1956, pp. 105-43, si veda KRÄNZLEIN, *Eigentum* cit., pp. 130-37.

[24] Su questa importante e difficile iscrizione si veda da ultimo D. BEHREND, *Die Pachturkunden der Klytiden*, in *Symposion 1988. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln-Wien 1990, pp. 231 sgg.

classe di successibili: figli, fratelli, sorelle ecc. In questo caso gli eredi diventeranno automaticamente comproprietari di tutti i beni di cui si compone il patrimonio ereditario. Si afferma abitualmente, sulla base di indizi non irrilevanti, che anche la comproprietà fra eredi fosse di tipo solidale. Tuttavia si può osservare che nel Codice di Gortina figli e figlie concorrono all'eredità del padre (o della madre) in quote diverse, nel senso che ai figli spetta una quota (μοῖρα) doppia che alle figlie[25] Il Codice prevede che di regola si proceda alla divisione del patrimonio ereditario e all'assegnazione di singoli beni agli eredi in proprietà individuale[26]. Però non è escluso che gli eredi conservassero l'eredità indivisa. In questo caso, comunque fosse regolata la comproprietà a Gortina, la diversa entità della partecipazione riconosciuta a fratelli e sorelle implicava necessariamente il concetto di comproprietà per quote. Questa sembra d'altronde presupposta anche dai registri di vendita di Tino[27], dove troviamo registrati acquisti di una quota (la metà) di case e terreni. Piú incerta, per mancanza di documentazione, è l'applicabilità della comproprietà per quote al patrimonio delle società commerciali.

È possibile in definitiva riscontrare una tendenza al prevalere della concezione solidale della comproprietà per quanto riguarda il patrimonio di enti e associazioni (dove, oltre tutto, spesso sarebbe difficile, dato l'alto numero di membri, quantificare la quota spettante a ciascuno). La comproprietà per quote sembra invece affermarsi là dove la proprietà di un singolo bene si distribuisca fra diversi titolari, o per successione ereditaria o per vendita.

Nonostante l'autorevole opinione contraria di Finley (seguito da numerosi studiosi di area anglosassone), sembra piú corretto ritenere che il regime dei beni sacri fosse distinto, almeno formalmente, da quello dei beni pubblici[28]. Ciò che distingue i beni sacri dai beni pubblici è l'atto di consacrazione: nel caso dei beni mobili si usa prevalentemente il verbo ἀνατίθεμαι (da cui il sostantivo ἀνάθημα); per la consacrazione degli immobili si usa di preferenza il verbo ἱδρύω. L'attribuzione della qualifica sacrale a un bene può essere rimessa alla libera iniziativa di un privato (come ad esempio nel caso degli oggetti immessi da un privato nel tesoro di un tempio: si ricordi, a questo proposito, che ad Atene al magistrato in attesa di rendere conto del proprio operato era vietato con-

[25] *IC*, IV, 72, col. IV 37 sgg.
[26] *IC*, IV, 72, col. V 28 sgg.
[27] *IG*, XII/5, 872.
[28] In questo senso, recentemente, S. ISAGER e J. E. SKYDSGAARD, *Ancient Greek Agriculture*, London - New York 1992, pp. 181 sgg.

sacrare il proprio patrimonio agli dèi), oppure può dipendere dall'autorizzazione degli organi pubblici a ciò deputati[29]

Il regime delle terre sacre non è comunque uniforme: vi sono terreni che possono essere oggetto di sfruttamento economico (a seguito di locazione da parte degli organi competenti, ad Atene l'arconte re[30]) e terreni che devono rimanere incolti per non incorrere in un sacrilegio gravissimo (ad esempio la celebre terra sacra di Delfi). La nostra documentazione sull'affitto delle terre sacre che fanno capo alla città, o a enti subordinati come i demi attici, è piuttosto ampia. Particolare importanza rivestono i documenti d'affitto delle terre appartenenti al santuario di Delo fra IV e III secolo a. C.[31]

## 4. *Limitazioni legali all'esercizio del diritto di proprietà.*

In linea di principio l'esercizio del diritto di proprietà, in particolare sulle cose immobili, non subiva limitazioni di sorta. Ad Atene esso era addirittura garantito espressamente dall'arconte eponimo, il quale, all'atto di assumere la carica, faceva proclamare dall'araldo che ciascuno sarebbe rimasto nel pieno possesso e godimento (ἔχειν τε κρατεῖν) dei suoi beni[32]. Questa dichiarazione solenne mirava soprattutto a garantire che l'assetto della proprietà, in particolare della proprietà fondiaria, non sarebbe stato messo in discussione da iniziative politiche eversive; cioè, in concreto, che non sarebbe stata ammessa alcuna proposta di redistribuzione della terra (γῆς ἀναδασμός).

La rassicurazione contro la redistribuzione delle terre, uno spauracchio che turbò sempre i sonni dei possidenti in tutte le città greche, non esclude che fossero introdotte delle limitazioni all'esercizio del diritto di proprietà privata: queste potevano essere imposte dalle leggi a tutela o di un interesse pubblico o di un interesse privato. Molto incerto è invece, per mancanza di documentazione, se limitazioni all'esercizio della proprietà potessero essere il risultato di un accordo fra privati.

[29] Si veda ad esempio l'iscrizione attica della fine del V secolo, pubblicata nella raccolta di R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1984², n. 73: in essa è fatto esplicito divieto, evidentemente ai privati, di istituire un altare in un terreno consacrato, il Pelargikon, senza l'autorizzazione del consiglio e dell'assemblea.

[30] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 47.

[31] Sull'affitto delle terre pubbliche (sacre e profane) si veda R. OSBORNE, *Social and economic implications of the leasing of land and property in Classical and Hellenistic Greece*, in «Chiron», XVIII (1988), pp. 279-323. In particolare sulle proprietà sacre: T. LINDERS e B. ALROTH (a cura di), *Economics of Cult in the Ancient Greek World*, Uppsala 1992.

[32] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 56.2.

Le limitazioni legali alla proprietà poste a tutela di un interesse pubblico sono attestate da una serie abbastanza nutrita di provvedimenti normativi, la cui attuazione era affidata ad appositi magistrati, come gli agoranomi e gli astinomi[33] Tali provvedimenti si preoccupavano soprattutto di tutelare vie e aree pubbliche da eventuali immissioni ad opera dei proprietari privati che avrebbero potuto diminuirne la piena fruibilità da parte della cittadinanza. Troviamo cosí regolamenti riguardanti la pulizia e la percorribilità delle strade urbane (il piú antico riguarda la capitale dell'isola di Taso, ed è datato al 470-460 a. C.)[34]. Per Atene sono attestati divieti non solo di costruire sul suolo pubblico edifici privati, ma anche di edificare in modo tale che parti dell'edificio privato sporgessero sul suolo pubblico[35]

In casi eccezionali, e sempre per soddisfare un interesse pubblico riconosciuto dai competenti organi deliberanti, la città poteva giungere a espropriare case e terreni appartenenti a privati. Il caso meglio documentato è quello della città di Tanagra in Beozia: all'inizio del II secolo a. C. fu deliberata l'espropriazione, previa stima e risarcimento, dei terreni e delle case che si rendesse necessario occupare per trasferire all'interno della città il santuario extraurbano di Demetra e Core[36].

Per quanto riguarda, invece, le limitazioni legali della proprietà poste a tutela di interessi privati, un testo di particolare interesse, anche o soprattutto per la complessità delle circostanze previste e per la varietà e la duttilità dei rimedi giuridici adottati, è la cosiddetta legge degli astinomi di Pergamo. Si tratta di un regolamento di polizia urbana la cui stesura originale risale probabilmente al III secolo a. C.[37] La colonna III di questa lunga iscrizione contiene, in particolare, una complessa regolamentazione in materia di costruzione e di manutenzione dei muri delle case costruite in aderenza.

Se l'iscrizione di Pergamo, relativamente tarda, ci conferma l'esistenza di una disciplina dell'edilizia urbana che doveva essere ormai presente nelle legislazioni di tutte le città greche medie e grandi, molto piú antiche sono le attestazioni relative a una regolamentazione dei rapporti di vicinato in ambito rurale imposta dalla città. Già a Solone viene in-

[33] Si vedano: E. KLINGENBERG, *Sull'interdipendenza tra l'agglomerato urbano e il diritto greco*, in *La città antica come fatto di cultura*, Atti del Convegno pliniano, Como 1983, pp. 195 sgg.; D. HENNIG, *Staatliche Ansprüche an privaten Immobilienbesitz in der klassischen und hellenistischen Polis*, in «Chiron», XXV (1995), pp. 235-82.

[34] Si veda la nota 16.

[35] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 50.2.

[36] Si veda da ultimo HENNIG, *Staatliche Ansprüche* cit., p. 262.

[37] *Ibid.*, pp. 248 sgg.

fatti attribuita una legge sulle distanze dal confine del terreno contiguo, che occorreva rispettare nella realizzazione di una qualsiasi opera sul proprio fondo: costruire un edificio o anche solo una recinzione, scavare un pozzo, piantare degli alberi ecc.[38] Una normativa analoga è dettagliatamente prevista anche da Platone nelle sue *Leggi*[39] e si ritrova, sinteticamente accennata, nel diritto della Alessandria ellenistica[40].

## 5. *La proprietà e i rapporti patrimoniali all'interno della famiglia.*

Abbiamo messo in evidenza come la configurazione del diritto di proprietà, in particolare sugli immobili, sia in Grecia contemporaneamente connessa con i regimi politici e con le strutture familiari. Al nesso fra diritto di proprietà e regimi politici abbiamo già accennato. Vediamo ora piú da vicino come sia regolato il diritto di proprietà su mobili e immobili nell'ambito della famiglia nucleare (οἶκος), cioè del principale quadro sociale di riferimento all'interno di ogni comunità greca. Qui occorre subito ricordare che nelle fonti attiche è corrente la distinzione fra beni «paterni» (τὰ πατρῷα) e beni «aggiuntivi» (τὰ ἐπίκτητα): viene perciò distinto il patrimonio familiare, di cui è titolare in linea di principio il capo dell'οἶκος, dai beni (soprattutto mobili) di proprietà dei singoli membri della famiglia. I rapporti patrimoniali fra i membri del gruppo familiare, ossia il padre, la madre e i figli, furono precocemente regolati dal diritto.

Si è ritenuto in passato che il diritto di proprietà, che le nostre fonti consentono di attribuire al capofamiglia almeno a partire dal VI secolo, fosse in origine riconosciuto non al singolo individuo, bensí al gruppo familiare, se non addirittura al γένος, cioè al gruppo dei discendenti da uno stesso capostipite[41]. Questa tesi è stata sottoposta a critiche circostanziate[42] e tende ormai ad essere abbandonata. Qualche traccia di una comproprietà familiare sembra tuttavia attestata dai documenti di manomissione della Grecia centrale[43]

[38] *Ibid.*, p. 253 e nota 61.

[39] Su questa parte della legislazione ideale platonica resta fondamentale E. KLINGENBERG, *Platons Nomoi georgikoi und das positive griechische Recht*, Berlin 1976.

[40] In particolare nei cosiddetti *Δικαιώματα*, su cui J. VELISSAROPOULOS, *Alexandrinoi nomoi*, Athinai 1981, pp. 86-93, e, da ultimo, HENNIG, *Staatliche Ansprüche* cit., p. 253 nota 62.

[41] Per una lucida sintesi del dibattito dottrinario in materia si veda E. CANTARELLA, *s.v.* «Proprietà (Diritto greco)», in *Novissimo Digesto Italiano*, XIV (1967).

[42] Si veda in particolare F. BOURRIOT, *Recherches sur la nature du genos*, Lille-Paris 1976.

[43] Su questo tema si veda in particolare K.-D. ALBRECHT, *Rechtsprobleme in den Freilassungen der Böotier, Phoker, Dorier, Ost- und Westlokrer, untersucht mit besonderer Berücksichtigung der ge-*

Uno spaccato significativo del sistema di regole, elaborato in questa materia da una città greca all'inizio del v secolo, ci è offerto dal Codice di Gortina. Il presupposto da cui muove il legislatore è che nell'ambito del gruppo familiare esistono beni di proprietà rispettivamente del padre, dei figli e della madre. Nella colonna VI del Codice vengono quindi fissati facoltà e divieti a tutela del diritto di proprietà dei vari soggetti interessati. Innanzi tutto si stabilisce che il figlio non deve né vendere né impegnare i beni del padre (τὰ κρέματα τοῦ πατρός), e che a sua volta il padre non deve disporre dei beni acquistati personalmente dai figli[44]. Si riscontra cosí anche a Gortina la distinzione tra patrimonio ereditario e acquisti personali, che ad Atene si riflette nella distinzione tra πατρῷα ed ἐπίκτητα[45] Nelle righe successive della stessa colonna il Codice tutela il diritto di proprietà della moglie e della madre contro atti di disposizione arbitraria: il marito (che probabilmente ne ha l'amministrazione) non deve vendere o costituire in garanzia i beni della moglie, né il figlio i beni della madre[46] Infine il legislatore stabilisce che il patrimonio lasciato dalla madre defunta sia amministrato dal padre (καρτερὸν ἔμεν τῶν ματρώιων), ma che questi ne possa disporre solo con il consenso dei figli maggiorenni (i quali non sembra possano disporne). Si ha dunque una sorta di usufrutto legale del marito sui beni della moglie deceduta, mentre non vale il reciproco.

Il Codice ci conferma cosí che ogni membro libero della comunità gortinia può essere titolare di un diritto di proprietà nell'ambito della compagine familiare. Esiste però una differenza socialmente rilevante che attiene alle modalità prevalenti di acquisto. Il patrimonio del capofamiglia è composto essenzialmente dei beni ereditati dal proprio padre, e che, a loro volta, saranno trasmessi per via ereditaria alle generazioni future; i figli possono acquistare dei beni propri tramite il lavoro, ma soprattutto grazie al bottino di guerra; le donne acquistano un proprio patrimonio o per successione (ma, come abbiamo visto, non su un piede di parità con i fratelli) o per il dono che ricevono dal padre o dal fratello nel momento in cui costoro le danno in moglie[47] Il Codice men-

*meinschaftlich vorgenommenen Freilassungsakte*, Paderborn 1978 (con la recensione di G. Thür, in «Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis», LIII (1985), pp. 172-78).

[44] *IC*, IV, 72, col. VI 2-9.

[45] Si veda in proposito A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens*, Oxford 1968, I, p. 233.

[46] *IC*, IV, 72, col. VI 9-31. Quest'ultima norma va riferita sia all'ipotesi che entrambi i genitori siano vivi, sia all'ipotesi che il padre sia deceduto e il figlio amministri i beni della madre rimasta nella casa coniugale.

[47] *IC*, IV, 72, coll. V e VI.

ziona infine beni mobili (in particolare bestiame[48]) spettanti agli schiavi: per designare questo rapporto adopera la locuzione «essere di qualcuno» (εἶναι τινός), che è una delle generiche espressioni panelleniche indicanti l'appartenenza. È discusso se si tratti di proprietà in senso stretto o di beni che costituiscono qualcosa di simile al peculio degli schiavi romani: la soluzione dipende dallo statuto che si attribuisce agli οἰκεῖς di Gortina.

Nell'Atene fra V e IV secolo, cioè nel periodo meglio documentato della sua storia giuridica, la disciplina del diritto di proprietà all'interno della famiglia presenta caratteri abbastanza simili a quelli che si riscontrano a Gortina; va però tenuto conto del fatto che per Atene non possediamo testi di legge di contenuto altrettanto ampio del Codice di Gortina, quindi molti dettagli ci sfuggono. La differenza piú vistosa fra i due ordinamenti riguarda probabilmente la posizione delle donne, che, dal punto di vista giuridico formale, si trovano in una posizione molto piú debole rispetto alla donna gortinia. Basta pensare al fatto che le donne ateniesi non hanno diritto a una quota dell'eredità del loro padre e della loro madre. Tuttavia, poiché hanno diritto alla dote, dal punto di vista sostanziale la loro situazione non è molto diversa. Anche ad Atene, infatti, come a Gortina e nel resto della Grecia, il destino della donna è quello di sposarsi; a ciò corrisponde il dovere dei familiari, in primo luogo del padre e dei fratelli, di costituirle una dote adeguata prelevata sul patrimonio familiare.

Peculiare all'Atene di questo periodo è invece il grande sviluppo degli scambi commerciali. Si ebbe cosí un incremento della ricchezza mobiliare, soprattutto denaro e merci, che dette luogo alla formazione di un diritto peculiare a questo tipo di rapporti. Basta pensare da questo punto di vista allo sviluppo della banca e del prestito marittimo. Va però considerato che i rapporti commerciali erano in gran parte gestiti da stranieri e da meteci, cioè stranieri residenti ad Atene. Di qui una separazione piuttosto netta fra le norme concernenti la circolazione dei beni mobili e il nucleo tradizionale della regolamentazione del diritto di proprietà incentrato sui beni immobili, dalla cui acquisizione, come sappiamo, gli stranieri erano esclusi.

[48] *IC*, IV, 72, col. IV 31 sgg.

### 6. *Le facoltà riconosciute al proprietario: trasferimento e sottoposizione a garanzia.*

Secondo Aristotele, essere proprietario di una cosa significa poterla usare e poterla trasferire ad altri[49]. Questa opinione implica che tutte le cose fossero liberamente alienabili. Fino a pochi decenni fa, tuttavia, molti studiosi sostenevano che in età arcaica la terra non lo fosse. Oggi è tuttavia preferibile ritenere (con autorevoli studiosi come Cassola e Finley)[50] che i divieti, sporadicamente ricordati dalle fonti, ad esempio con riferimento alle fondazioni coloniali, siano da considerare eccezioni al principio dell'alienabilità[51].

I principali atti giuridici da cui deriva il trasferimento della proprietà immobiliare tra vivi sono la vendita e la donazione[52]. Naturalmente rientra nei poteri del proprietario anche concedere a terzi l'uso della cosa attraverso un contratto di affitto. Qualora il contratto assicuri all'affittuario la facoltà di trasmettere la cosa ai suoi eredi, si parla di enfiteusi; va però notato che questa figura di diritto sulla terra, pur rivelando anche nel nome la sua origine greca, acquisterà un'autonoma configurazione giuridica solo in età romana.

Un'altra importante causa di trasferimento della proprietà, in genere non di un singolo bene ma di un intero patrimonio, è la successione ereditaria.

Occorre infine ricordare che il proprietario può consentire che una propria cosa venga costituita in garanzia dell'adempimento di un suo obbligo. In caso di inadempimento, poiché il creditore insoddisfatto ha diritto di soddisfarsi sulla cosa ottenuta in garanzia, si può giungere a un trasferimento della cosa.

*a*. Dal punto di vista giuridico la vendita greca era uno scambio di cosa contro denaro; ma, come è stato chiarito dal fondamentale libro di

[49] ARISTOTELE, *Politica*, 1257a, e *Retorica*, 1361a.

[50] F. CASSOLA, *Sull'alienabilità del suolo nel mondo greco*, in «Labeo», XI (1965), pp. 206-19 = *Scritti* cit., pp. 183-200; M. I. FINLEY, *L'alienabilità delle terre nell'antica Grecia*, in ID., *Uso e abuso della storia*, Torino 1981, pp. 229-40 [trad. it. di un articolo pubblicato originariamente in «Eirene», VI (1968), e in «Annales (ESC)», XXV (1970)].

[51] Riscontrabile già in ESIODO, *Le opere e i giorni*, 341.

[52] Lasciamo da parte qui altri due modi di acquisto della proprietà: l'esecuzione patrimoniale sui beni del debitore insolvente, detta con termine probabilmente panellenico ἐνεχυρασία, che può condurre anch'essa all'acquisto della proprietà a favore del creditore; e le cosiddette σῦλαι, cioè gli atti di soddisfacimento di una pretesa che un creditore vanta nei confronti di un debitore cittadino di un'altra *polis*: su quest'ultimo tema resta fondamentale B. BRAVO, *Sulân. Répresailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, X (1980), pp. 675-987.

Pringsheim[53], l'acquirente acquistava la proprietà della cosa solo nel momento in cui versava il prezzo pattuito. In linea di principio non era quindi ammessa la vendita a credito. Per aggirare questo inconveniente, che doveva rappresentare un notevole ostacolo per le esigenze del commercio, si ricorreva a un espediente macchinoso: si fingeva, cioè, che il venditore avesse concesso all'acquirente un mutuo di ammontare equivalente al prezzo della cosa venduta. Un aspetto importante della disciplina della vendita riguarda la pubblicità di essa, cioè le misure tendenti a informare i terzi della vendita imminente, affinché chi ha dei diritti sulla cosa li faccia valere prima della vendita. Possediamo un lungo frammento, attribuito a Teofrasto[54], che ci informa delle varie modalità di realizzare la pubblicità immobiliare. Le principali modalità sono la proclamazione della futura vendita da parte dell'araldo pubblico, la conclusione del contratto di fronte a un magistrato, la partecipazione dei vicini in veste di testimoni. Tuttavia Teofrasto considera un mezzo tecnicamente superiore i registri immobiliari in cui si iscrivevano gli atti di trasmissione della proprietà: essi sono documentati nell'isola di Tino grazie all'epigrafe sopra ricordata, e indirettamente dai *Δικαιώματα*[55], per l'Alessandria del III secolo a. C.

*b.* Come abbiamo detto, un'altra importante modalità di trasmissione della proprietà è la successione ereditaria: questa si definisce legittima, quando è la legge a stabilire l'ordine dei successori, in genere in base al criterio della parentela, oppure testamentaria, quando è il titolare del patrimonio a designare il suo successore mediante testamento. La successione legittima in Grecia è dominata da due principî: la prevalenza dei discendenti sui collaterali e la prevalenza dei maschi sulle femmine. In base al primo principio i figli escludono i fratelli del padre dalla successione; in base al secondo principio i fratelli del defunto escludono le sorelle.

La successione testamentaria (in apparenza ancora assente dal Codice di Gortina) è abbastanza ben conosciuta per Atene soprattutto grazie alla testimonianza degli oratori. Il testamento sarebbe stato introdotto nel diritto ateniese da Solone all'inizio del VI secolo a. C. Il diritto di fare testamento era riconosciuto solo ai cittadini che non avessero figli legittimi. Il testamento aveva dunque una funzione analoga all'adozione, e sotto certi aspetti era disciplinato da regole analoghe.

[53] F. PRINGSHEIM, *The Greek Law of Sale*, Weimar 1950.

[54] Fra i molti studi dedicati a questo frammento ricordiamo A. SZEGEDY-MASZAK, *The Nomoi of Theophrastus*, Salem N.H. 1970, che contiene anche una nuova edizione di tutti i frammenti dell'opera conosciuti.

[55] *Δικαιώματα*, ll. 242-52.

*c*. Si definisce garanzia reale il diritto su una cosa propria che il debitore attribuisce al creditore per garantire il pagamento del suo debito (la garanzia reale si contrappone alla garanzia personale, in cui non è una cosa del debitore, ma una terza persona – in greco ἐγγυητής – a garantire il pagamento del debito). L'importanza della garanzia reale (e della garanzia personale) si accrebbe a partire dall'epoca (non coincidente nelle varie comunità greche) in cui al creditore non fu piú consentito di ridurre in schiavitú il debitore inadempiente.

Il vincolo di garanzia, costituito su determinati beni del debitore, risponde a un duplice scopo: a) evitare che alla scadenza del debito il debitore inadempiente risulti privo di beni su cui il creditore insoddisfatto possa rivalersi; b) nel caso in cui l'ammontare complessivo dei debiti superi il valore del patrimonio del debitore, assicurare al creditore una posizione privilegiata nei confronti di altri creditori dello stesso debitore. In Grecia, come a Roma, la forma piú sicura, e probabilmente piú antica, di garanzia reale fu la consegna al creditore di una cosa mobile del debitore (un vaso d'oro o d'argento, un cavallo ecc.). La cosa data in pegno (dal latino *pignus*) prendeva il nome di ἐνέχυρον (attestato sia in attico che nel dialetto dorico di Creta).

Ma, allora come oggi, i beni preferiti dai creditori come garanzia erano gli immobili, ossia fondi rustici e urbani. È chiaro però che, in un'economia prevalentemente agricola, spossessare il debitore del suo fondo avrebbe significato spesso privarlo della sua unica fonte di sostentamento (e quindi metterlo nell'impossibilità di pagare il suo debito). Per attenuare gli effetti della vendita si adottarono due rimedi. Prima di tutto la titolarità del fondo veniva effettivamente trasferita al creditore, però nel contratto di vendita era inserito un patto di riscatto (λύσις) grazie a cui il venditore aveva diritto a riottenere la proprietà del suo fondo mediante il pagamento del debito: si parlava perciò di πρᾶσις ἐπὶ λύσει (vendita con patto di riscatto). In secondo luogo il debitore conservava il possesso del fondo venduto al creditore, e quindi poteva continuare a sfruttarlo economicamente. Per rendere noto ai terzi che il fondo era (almeno temporaneamente) proprietà del creditore, si usava infiggere nel suolo una stele, detta ὅρος, che indicava il nome del creditore e la somma del debito[56]. La presenza dell'ὅρος nel fondo serviva quindi ad avvertire eventuali acquirenti o futuri creditori del medesimo debitore, rimasto in possesso del fondo, che il fondo stesso era stato venduto (sia pure con patto di riscatto).

[56] Schematicamente: «contrassegno di un fondo venduto con patto di riscatto per la somma di 2000 dracme a Filocle del demo di Lamptrai»: FINLEY, *Studies* cit., n. 47.

Un certo numero di ὅροι ci documenta l'esistenza di altre due forme di garanzia: l'ἀποτίμημα e l'ipoteca.

L'ἀποτίμημα si caratterizza non tanto per un particolare regime giuridico quanto per l'ambito socio-economico in cui trova prevalente applicazione. Dalla testimonianza concorde delle orazioni giudiziarie e degli ὅροι sappiamo che erano tenuti a costituire in ἀποτίμημα una porzione adeguata del loro patrimonio immobiliare tanto il marito, a garanzia della restituzione della dote della moglie dopo la cessazione del matrimonio, quanto l'affittuario del patrimonio di un orfano, a garanzia della restituzione di esso alla scadenza dell'affitto o nel momento in cui il minore raggiungeva la maggiore età (la μίσθωσις οἴκου ὀρφανικοῦ era un istituto caratteristico del diritto attico).

Per quanto riguarda l'ipoteca, possediamo una decina di ὅροι in cui si fa riferimento a un immobile (terreno o casa) che si trova in una situazione descritta con il verbo ὑπόκειμαι[57]. Si tratta dunque di una forma di garanzia reale in cui il debitore «sottopone» (attivo ὑποτίθημι) una cosa propria a favore del creditore (designato, in quanto fruitore della garanzia, con il medio ὑποτίθεμαι). Questa terminologia (frequente anche negli oratori attici) sembra alludere all'ipoteca nel senso tuttora in uso, cioè a una garanzia che consente al creditore, qualora alla scadenza il debitore non paghi, di impadronirsi di una cosa rimasta non solo nel possesso, ma anche nella proprietà del debitore stesso. In realtà è probabile che con il verbo ὑποτιθέναι si alluda genericamente alla sottoposizione a garanzia di una cosa del debitore, indipendentemente dal regime giuridico della garanzia stessa. Lo conferma ad esempio il fatto che nelle epigrafi cretesi troviamo in uso la stessa struttura verbale attica (con la preposizione κατά al posto di ὑπό), ma la cosa data in garanzia dal debitore (καταθένς) al creditore (καταθέμενος) può essere uno schiavo (κατακείμενος), dunque una cosa mobile che passa immediatamente nel possesso del creditore[58].

È difficile ricostruire la storia delle garanzie reali per l'insieme del mondo greco. Occorre infatti osservare che gli ὅροι, che attestano la costituzione di una garanzia reale su un fondo, sono stati ritrovati, oltre che ad Atene, solo in alcune isole dell'Egeo e piú di recente in Calcidica, tutte zone gravitanti nell'orbita ateniese. Inoltre nessun ὅρος è anteriore alla seconda metà del IV secolo: non siamo dunque in grado di ricostruire l'epoca, anche solo approssimativa, in cui sono stati introdot-

[57] *Ibid.*, n. 6, si parla per esempio di una οἰκία ὑποκειμένη a favore di un creditore per una certa somma.

[58] *IC*, IV, 41.

ti i vari tipi di garanzia reale. Restano in dubbio anche gli effetti che ciascun tipo di garanzia aveva nei rapporti fra creditori e debitore. Sappiamo che in certi casi sul medesimo bene gravavano contemporaneamente diverse forme di garanzia a favore di creditori diversi[59] Possiamo affermare, però, che nell'orizzonte mentale dei legislatori greci l'idea di sottoposizione di una cosa a garanzia comportava effetti analoghi a quelli di una vendita, dunque un trasferimento della cosa al creditore. Ce lo indicano due testi provenienti da tradizioni giuridiche diverse. Il primo è il Codice di Gortina: in una delle norme della colonna VI, a cui abbiamo accennato sopra, si fa divieto al marito di vendere o ipotecare i beni della moglie; se però il marito contravviene a questo divieto, la legge stabilisce che i beni venduti o ipotecati saranno considerati di proprietà della moglie (sancendo quindi la nullità dell'atto compiuto dal marito). Il secondo testo è lo statuto della II lega ateniese[60], nel quale si fa divieto a un Ateniese di acquistare un immobile in territorio alleato a seguito di vendita o di costituzione di ipoteca[61].

## 7. *La tutela giudiziaria del diritto di proprietà.*

In linea di massima la tutela del diritto di proprietà risponde concretamente a due esigenze fondamentali: da un lato difendere le proprie cose contro attacchi altrui; dall'altro recuperare la disponibilità delle proprie cose di cui altri si sia illegittimamente impossessato. Prima di esaminare come queste esigenze venivano soddisfatte nel mondo greco e in particolare ad Atene, occorre però ricordare che, salvo casi eccezionali, il diritto greco non conosceva una tutela della proprietà distinta da quella del possesso. Ciò significa in concreto che la rivendicazione di una cosa non poteva essere disgiunta dalla dimostrazione del titolo di acquisto su cui la pretesa si basava.

[59] Per Atene il caso piú noto è quello della stele di IV secolo (pubblicata in «Hesperia», X (1941), p. 14 nota 1) che attesta la vendita da parte dei poleti di un fondo appartenente a un debitore pubblico inadempiente; il fondo era gravato da un'«ipoteca», ma era anche stato oggetto di due vendite con patto di riscatto. Contro M. I. FINLEY, *Multiple charges on real property in Athenian law. New evidence from an Agora inscription*, in *Studi in onore di V. Arangio Ruiz*, III, Napoli 1953, pp. 473-91, KRÄNZLEIN, *Eigentum* cit., p. 84, nega che un fondo venduto con patto di riscatto potesse essere gravato da ulteriori vincoli ad opera del debitore. Si veda da ultimo M. K. LANGDON, *Poletai records*, in *The Athenian Agora*, XIX. *Inscriptions*, Princeton 1991, pp. 76 sgg.

[60] *IG*, II, 43 (del 377 a. C.).

[61] *IG*, II, 43, ll. 35 sgg.: «μήτε οἰκίαν μήτε χωρίον μήτε πριάμενοι μήτε ὑποθέμενοι», e piú sotto, alla l. 41, troviamo il verbo semplice τίθεσθαι. Cfr. anche M. KASER, *Der altgriechische Eigentumsschutz*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», LXIV (1944), p. 185 nota 167, che, sulla base di ISEO, 10.24, e POLLUCE, 8.59, estende la portata del principio a livello panellenico.

Contro attacchi alle proprie cose era generalmente ammessa l'autodifesa, che in caso di furto notturno poteva giungere, secondo una norma di Solone, fino all'uccisione del ladro. Qualora poi l'autodifesa non si rivelasse efficace, era sempre possibile agire contro l'aggressore con un'azione per violenza (ad Atene la δίκη βιαίων).

Piú complessa, e tuttora in discussione fra gli studiosi, era la disciplina delle modalità con cui era possibile recuperare una cosa propria, che però si trovava nella disponibilità altrui. Per illustrare con maggiore chiarezza le varie opinioni in materia, sarà opportuno distinguere fra cose immobili e cose mobili.

Incominciamo dagli immobili. Nell'Atene classica vi era un limitato numero di ipotesi in cui al titolare del diritto su un immobile era riconosciuto il potere di impossessarsi immediatamente della cosa su cui vantava il suo diritto. Piú precisamente questo potere era riconosciuto: 1) al titolare di un diritto sulla cosa accertato mediante sentenza giudiziaria; 2) al creditore a favore del quale il debitore inadempiente aveva costituito l'immobile in garanzia; 3) all'erede discendente diretto del defunto sugli immobili ereditari; 4) all'affittuario o all'acquirente di un immobile di proprietà pubblica. Se l'attuale possessore dell'immobile si opponeva alla presa di possesso da parte di chi si trovava in una delle quattro situazioni indicate, questi poteva agire contro il possessore con un'azione dal significativo nome di δίκη ἐξούλης (cioè azione per essere stato «scacciato» dal fondo). La condanna consisteva nel pagamento di una somma pari al danno subito a favore del procedente, e in una somma di uguale ammontare a favore della cassa pubblica.

Se colui che rivendicava il possesso del fondo non si trovava in una delle situazioni privilegiate sopra indicate, non poteva impossessarsi legalmente del fondo, ma doveva preliminarmente ottenere una sentenza giudiziaria che riconoscesse il suo diritto sul fondo. Per ottenere questo risultato, ad Atene si poteva ricorrere a due diverse vie processuali.

Chi vantava un diritto di proprietà sul fondo poteva avvalersi delle azioni giudiziarie a disposizione del proprietario che avesse dato in locazione il proprio fondo a un affittuario inadempiente. Queste azioni erano: la δίκη καρποῦ, mediante la quale il proprietario di un fondo rustico poteva chiedere all'affittuario moroso di versargli i frutti del fondo percepiti illegittimamente, e la δίκη ἐνοικίου, mediante la quale il proprietario di un edificio poteva chiedere al locatario moroso di versargli il canone non pagato. La δίκη καρποῦ e la δίκη ἐνοικίου sarebbero dunque state concesse al proprietario anche nell'ipotesi in cui l'immobile, rispettivamente rustico o urbano, non fosse stato dato in affitto, ma fosse stato occupato senza titolo da una terza persona. Infatti, per accer-

tare che l'occupante doveva effettivamente i frutti percepiti illegalmente o l'equivalente del canone non pagato, occorreva preliminarmente accertare che chi aveva intentato l'azione fosse effettivamente proprietario dell'immobile. Per questa via indiretta si otteneva l'accertamento giudiziario della proprietà, che era necessario per potersi impossessare dell'immobile o, in caso di resistenza dell'occupante, per poter intentare vittoriosamente la δίκη ἐξούλης[62].

Fino a pochi anni fa si riteneva che, accanto al sistema indiretto testé accennato, per accertare la titolarità di un bene conteso si ricorresse a un'azione apposita detta διαδικασία, cioè letteralmente decidere fra (δια) due o piú contendenti chi vantasse il diritto prevalente. In diritto attico questo schema processuale trova frequente applicazione sia in ambito privatistico sia in ambito pubblicistico. In ambito privatistico va ricordata soprattutto l'azione giudiziaria detta ἐπιδικασία, mediante la quale si stabiliva quale fra piú pretendenti avesse diritto a ottenere l'assegnazione di un'eredità. In ambito pubblicistico la διαδικασία è ampiamente documentata come azione tendente ad accertare quale cittadino, fra piú potenziali candidati, abbia diritto a una ricompensa pubblica oppure sia tenuto ad assumersi un onere pubblico. Particolare interesse riveste a questo proposito la procedura giudiziaria attica conosciuta sotto il nome di ἀντίδοσις (scambio): il cittadino invitato ad assumere una liturgia poteva indicare un cittadino piú ricco, quindi piú idoneo ad assumersi il compito. Si apriva allora una procedura tendente ad accertare quale dei due contendenti dovesse accollarsi la liturgia[63]

Ora, poiché una διαδικασία tendente ad accertare il diritto di proprietà in una controversia fra privati non è documentata né dalle orazioni giudiziarie né dalle epigrafi, un'autorevole parte della dottrina ha ristretto alle controversie di carattere pubblicistico l'applicazione della διαδικασία in materia di proprietà[64]. Occorre tuttavia rilevare che nel Codice di Gortina la struttura della διαδικασία traspare chiaramente dalla disciplina del processo relativo alla libertà e alla proprietà di uno schiavo, dunque proprio in controversie fra privati in materia di diritto di proprietà. Naturalmente si può ritenere che emerga qui una differenza sostanziale fra ordinamenti giuridici diversi; sembra però piú pru-

[62] Si vedano in proposito i numerosi frammenti dei lessicografi e LISIA, fr. 21.1 Gernet-Bizos, citato da G. THÜR, *Kannte das altgriechische Recht die Eigentumsdiadikasie?*, in *Symposion 1977*, Köln-Wien 1982, p. 69.

[63] Si veda *ibid.*, p. 60 nota 28, e V. GABRIELSEN, *The antidosis procedure in Classical Athens*, in «Classica et Mediaevalia», XXXVIII (1987), pp. 8-38.

[64] Questa opinione è stata formulata per la prima volta da THÜR, *Kannte das altgriechische Recht die Eigentumsdiadikasie?* cit.

dente ritenere che la scarsità della nostra documentazione ci impedisca di trarre conclusioni sicure valide per tutte le *poleis* greche e per la stessa Atene.

Per quanto riguarda la tutela giudiziaria dei beni mobili ad Atene, occorre distinguere due ipotesi. Se il proprietario sorprendeva un ladro nell'atto di sottrargli una cosa oppure la ritrovava nel corso della perquisizione che la legge gli consentiva di effettuare in casa del ladro, poteva senz'altro impadronirsene. Se invece non c'erano gli estremi per poter adottare la procedura prevista in caso di furto, colui che rivendicava la cosa come propria doveva intentare contro il possessore un'azione con cui chiedeva che la cosa fosse da lui presentata in tribunale (δίκη εἰς ἐμφανῶν κατάστασιν). Se il possessore obbediva, il rivendicante poteva avanzare una formale pretesa sulla cosa e impossessarsene; se il possessore non obbediva, veniva condannato per il danno arrecato al rivendicante. Se infine il possessore obbediva, ma nello stesso tempo dichiarava di essere lui il vero proprietario, è incerto (per mancanza di fonti) se si ricorresse a una διαδικασία oppure se il rivendicante potesse agire con un'azione di danno contro il possessore per il fatto di detenere una cosa altrui. In entrambi i casi si sarebbe comunque avuto un accertamento della proprietà; se la decisione era a favore del rivendicante, questi avrebbe potuto impadronirsi della cosa, con la possibilità di ricorrere alla δίκη ἐξούλης in caso di resistenza della controparte[65]

## 8. *Un accenno al regime della proprietà nel diritto tolemaico.*

Per quanto riguarda il regime della proprietà nel mondo ellenistico, soltanto la cospicua documentazione papiracea dell'Egitto tolemaico permette di farsene un'idea, fermo restando che la situazione egiziana è cosí peculiare da non consentire generalizzazioni valide per altri regni ellenistici.

I rapporti di proprietà documentati dai papiri, soprattutto per quanto riguarda i diritti sulla terra, si presentano sotto molteplici qualifiche, che non è facile interpretare e collocare in un sistema coerente. Fino a pochi anni fa dominava l'opinione del grande storico russo M. Rostovzeff, secondo il quale il territorio egiziano era considerato nel suo complesso proprietà del re. Oggi l'appartenenza al re di tutto il suolo egi-

[65] Le linee fondamentali della dottrina concernente la tutela giudiziaria del diritto di proprietà risalgono al fondamentale articolo di KASER, *Der altgriechische Eigentumsschutz* cit.

ziano viene messa in dubbio[66], e si preferisce insistere sui diversi statuti giuridici della terra attestati nelle fonti. Da un lato troviamo la terra regale in senso stretto (γῆ βασιλική), che è coltivata da contadini alle dirette dipendenze della corona. Dall'altro sta la generica categoria della terra cosiddetta svincolata (γῆ ἐν ἀφέσει), che a sua volta può essere distinta in varie specie: terra assegnata (γῆ ἐν δωρεᾶι); terra sacra (ἱερὰ γῆ); terra concessa ai cleruchi; terra che appartiene al territorio delle tre antiche città greche d'Egitto (πολιτική γῆ); infine terra privata. Al di là di questa complessa classificazione, è stato di recente osservato che si consideravano effettivamente oggetto di proprietà privata i beni mobili in genere (come gli schiavi) e, fra gli immobili, case, aree fabbricabili, giardini o vigneti[67] La nostra documentazione dimostra infatti che i beni testé indicati potevano essere lasciati in eredità tramite testamento, potevano essere venduti o essere gravati da garanzia. La terra coltivabile, invece, non appare in genere oggetto di atti di vendita fra privati ma di concessione (παραχώρησις).

La prassi contrattuale mostra che anche nel campo delle garanzie reali il diritto tolemaico ha sviluppato una grande varietà di figure che si dispongono intorno alle due principali forme di garanzia ereditate dalla patria greca, ossia il pegno e l'ipoteca. Si può anche osservare che, a differenza di case, orti, vigneti ecc., e salvo eccezioni, la terra coltivabile non è costituita in garanzia. Si conferma quindi che la terra coltivabile è sottoposta, almeno di fatto, a un regime distinto dagli altri immobili. Al di là di mutamenti di regimi politici e di regole giuridiche, questo dato non fa altro che confermarci il valore peculiare che la mentalità greca attribuisce al lotto di terra coltivata, base materiale e ideologica della struttura familiare e politica della comunità[68]

[66] In particolare J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Terre et paysans dépendents dans les sociétés antiques*, Paris 1979, pp. 163 sgg.

[67] H.-A. RUPPRECHT, *Die Vererblichkeit von Grund und Boden im ptolemäischen Ägypten*, in *Symposion 1993*, Köln-Weimar-Wien 1994, pp. 225-38.

[68] Sempre illuminanti in questa prospettiva le pagine di P. VIDAL-NAQUET, *Valeurs religieuses et mythiques de la terre dans l'Odyssée*, in FINLEY (a cura di), *Problèmes* cit., pp. 269-92, ora in P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir*, Paris 1991, pp. 39-68.

DETLEF LOTZE

## *Il cittadino e la partecipazione al governo della «polis»*

Mentre i piú antichi stati del Vicino Oriente avevano un'impronta in prevalenza monarchica, un fondamentale tratto comune alle *poleis* greche consisteva nell'essere strutturate come comunità di cittadini, anche se poi nel singolo caso poteva darsi qualche restrizione. Le radici di tale situazione risalivano probabilmente all'epoca prestatale, o meglio prepolitica. Una condizione essenziale della loro formazione va ricercata in una relativamente ampia «dispersione» della proprietà, e in primo luogo della proprietà terriera, che fu il risultato in parte delle condizioni geografiche e storiche durante l'età oscura, in parte dei procedimenti in uso nelle numerose nuove fondazioni nel quadro degli spostamenti coloniali. In questo modo si era creata una base sociale alla pretesa di una partecipazione alle decisioni sui destini della comunità. Fino a che punto si spingesse la realizzazione di tutto ciò differiva poi molto a seconda del luogo e del tempo. La partecipazione piú estesa fu proposta dalla democrazia ateniese del v e iv secolo a. C., dove anche i cittadini piú poveri e senza proprietà terriera avevano diritto alla parola. Ma diverse forme di oligarchia potrebbero essere state piú allargate. Questo concetto non va però inteso in senso cosí stretto come nell'odierno uso linguistico. Normalmente i diritti politici andavano infatti a una classe non troppo esigua che si definiva in relazione alle funzioni militari di opliti con armatura pesante o di cavalieri (o comunque in base alle ricchezze corrispondenti a quelle funzioni). Tale gruppo poteva talvolta comprendere anche metà o piú della cittadinanza. Diversamente non sarebbero comprensibili le circostanze di molte discordie interne (στάσεις). Purtroppo solo di ben poche *poleis* ci è possibile avere un quadro; anzi, in sostanza, la situazione delle fonti lo permette solo per Atene. Già per Sparta, sua immagine contraria, il materiale è molto lacunoso. Tenendo sempre conto che vi erano molte centinaia o meglio piú di mille *poleis*, è possibile utilizzare Atene come modello, tanto piú che all'interno del suo impero essa impose ordinamenti simili al suo e anche al di fuori di esso valse come esempio[1].

[1] Poiché richiederebbe troppo spazio elencare le fonti documentarie, menzioniamo qui di se-

## 1. *La cittadinanza e le sue articolazioni.*

Proprio perché la struttura di base della *polis* era quella di una comunità di cittadini, era innanzitutto decisivo stabilire chi vi appartenesse. A questo fine presso i Greci valeva in generale il principio di identità personale e non quello di territorialità. Cosí i cittadini si distinguevano come gruppo privilegiato non solo rispetto ai non liberi, ma anche rispetto ai liberi residenti nel loro territorio ma non cittadini (chiamati in Atene e altrove meteci, cioè «coabitanti»). Anche donne e bambini ne facevano parte solo in misura ristretta: perciò, in quanto segue, bisogna intendere per cittadini solo i maschi adulti. Paragonabile a quella di donne e bambini è casomai, nelle *poleis* oligarchiche, la posizione dei «cittadini passivi» privi dei diritti politici («cittadino passivo» e «cittadino con pieni diritti» sono concetti moderni, di cui si fa uso per comodità).

Quanti potevano godere del diritto di cittadino dovevano essere membri di una delle unità di base in cui la cittadinanza si articolava. Nell'Atene arcaica la piú importante e piú piccola unità di base era la fratria (φρατρία, «fratellanza»), che, come ogni comunità, era al tempo stesso comunità di culto[2]. Nascite e matrimoni venivano registrati in quest'ambito ancora quando le funzioni politiche (nella misura in cui se ne può parlare per le fratrie) erano passate alle comunità rurali e ai distretti della città (δῆμοι). Può darsi che le fratrie fossero in relazione al territorio, ma molto verosimilmente tale legame non era costitutivo. Lo stesso poteva valere per analoghe unità di altre comunità greche. Tal-

guito le opere in cui il lettore può trovare informazioni dettagliate. Sempre utile come opera generale di consultazione: G. BUSOLT e H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde*, I-II, München 1920 e 1926; N. F. JONES, *Public Organization in Ancient Greece*, Philadelphia 1987. Concisa visione d'insieme con bibliografia successiva: V. EHRENBERG, *Der Staat der Griechen*, Zürich-Stuttgart 1965[2] [trad. it. Firenze 1967]. Quadro fondamentale e ponderato con attenzione agli studi piú recenti: K.-W. WELWEI, *Die griechische Polis*, Stuttgart 1983. Costituzioni oltre a quelle di Atene, Sparta e degli stati greci occidentali sono prese in considerazione anche in H.-J. GEHRKE, *Stasis*, München 1985. In particolare su Atene: M. H. HANSEN, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford 1991; R. K. SINCLAIR, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge 1988 (entrambi con indicazione delle fonti); J. BLEICKEN, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1985, 1994[2] (con una dettagliata sezione sulle fonti e la bibliografia). Poiché lo scritto di Aristotele (o della sua scuola) sullo stato degli Ateniesi è una testimonianza fondamentale, sono utili i commenti: M. A. LEVI, *Commento storico alla Respublica Atheniensium di Aristotele*, I-II, Milano 1968 (disomogeneo quanto a esaustività); P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981 (molto dettagliato); M. CHAMBERS, *Aristoteles, Staat der Athener*, Berlin 1990. In particolare su Sparta: M. CLAUSS, *Sparta*, München 1983 (con ampia bibliografia); P. CARTLEDGE, *Sparta and Laconia*, London 1979; A. ANDREWES, *The government of classical Sparta*, in *Ancient Society and Institutions*, Oxford 1966, pp. 1-20; G. E. M. DE STE. CROIX, *The Origins of the Peloponnesian War*, London 1972.

[2] S. D. LAMBERT, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1993.

volta si trova la definizione πάτρα, che sembra alludere a un'origine comune. La parentela di sangue era tuttavia al piú fittizia. Piú vicina alla verità era la definizione ἑταιρεία («associazione», «compagnia»), consueta a Creta. Non è chiaro se le ὠβαί di Sparta originariamente appartenessero alla medesima categoria o fossero sempre unità territoriali.

Il territorio statale di Atene era cosí esteso (piú di 2400 kmq, all'incirca come il Granducato di Lussemburgo) che qui, prima che in altri stati, si rese consigliabile l'introduzione di unità di fatto autonome dal punto di vista amministrativo. Ciò avvenne intorno al 508/507 per opera di Clistene, nella forma dei demi, la cui base locale erano villaggi o distretti della città[3]. Ne sono noti 139, tuttavia non tutti possono essere stati costituiti sin dall'inizio, poiché alcune località a quanto pare sono di origine piú tarda. I demi erano comunità con beni propri (soprattutto proprietà terriere, che per lo piú venivano date in locazione), con un'assemblea comunale (ἀγορά), un «sindaco» (δήμαρχος) sorteggiato annualmente, nonché, all'occorrenza, anche tesorieri e altri funzionari.

Nei demi venivano collocate le liste dei cittadini. L'assemblea comunale decideva sull'introduzione dei diciottenni nel corpo dei cittadini. A partire dalla legge sulla cittadinanza di Pericle del 451/450 si richiedeva che entrambi i genitori fossero cittadini. Prima, e probabilmente nella maggior parte delle *poleis*, bastava che fosse cittadino il padre. I demi sorteggiavano annualmente, ciascuno in relazione al numero dei cittadini, i membri del consiglio dei 500: il demo piú grosso (Acarne) ventidue, i piú piccoli uno ciascuno. In questo caso i demi agivano nel quadro dell'unità a loro preposta delle unità superiori, le dieci tribú (φυλαί).

La divisione in tribú era un tratto fondamentale dell'organizzazione della *polis* per gran parte dei Greci (non però per i Greci nord-occidentali e i loro stati cosiddetti tribali). Se mai esse dovessero avere avuto un carattere gentilizio, certo questo si è perso nel corso del tempo. Ad Atene le quattro tribú piú antiche – che si trovano anche in altre *poleis* ioniche (Geleonti, Argadei, Egicorei, Opleti) – con la riforma di Clistene nel 508/507 vennero sostituite, per quanto riguarda la sfera politica, da dieci tribú del tutto artificiali, indicate con il nome di eroi[4]. Esse erano composte ciascuna da tre gruppi (τριττύες, «terzi») di demi, gravitanti attorno alle tre regioni del territorio: città, interno e costa.

[3] Ampio quadro in D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica 508/7 - ca. 250 B.C.*, Princeton 1986; cfr. anche R. OSBORNE, *Demos: The Discovery of Classical Attika*, Cambridge 1985.

[4] Questi i nomi delle tribú secondo la successione ufficiale: 1. Eretteide; 2. Egeide; 3. Pandionide; 4. Leontide; 5. Acamantide; 6. Oineide; 7. Cecropide; 8. Ippotontide; 9. Eantide; 10. Antiochide.

Tribú e trittie avevano, come i demi, organi di amministrazione indipendenti, ma il loro vero significato si situava sul piano dello stato nel suo complesso, tanto piú che le trittie servivano esclusivamente come mezzo ausiliario per la costruzione delle tribú da ciascuna delle tre regioni.

Per l'esercizio dei diritti politici, da Solone fino almeno alla metà del v secolo, era decisiva l'appartenenza alle quattro classi di censo di pentacosiomedimni (πεντακοσιομέδιμνοι, «[chi ricavava un raccolto] di 500 misure»), cavalieri, zeugiti e teti. Piú tardi tale criterio perse di significato pratico o venne sostituito da altri (via via diversi). Limitazioni erano in vigore solo per determinate cariche di maggiore importanza, non però per l'assemblea popolare né per i tribunali popolari e, nel IV secolo, nemmeno per il consiglio dei 500. Per principio la democrazia equiparava tutti i cittadini. Per l'attività di giudice, membro del consiglio e pubblico ufficiale era però richiesta un'età minima di trent'anni.

Le oligarchie escludevano gli strati inferiori della cittadinanza almeno dal consiglio e dalle maggiori cariche. In Beozia, nel periodo dal 447 al 379, anche la partecipazione alle assemblee primarie – cui venivano qui attribuite le funzioni di assemblee del consiglio – era limitata ai cittadini con pieni diritti. Non è noto come venisse determinata nei dettagli la classificazione dei cittadini. Non conosciamo neanche la posizione di quegli Ateniesi che furono esclusi dalla cittadinanza con pieni diritti nelle brevi fasi oligarchiche di Atene (411, 404, 322/306). Ugualmente controverso è se ad Atene il conseguimento dei diritti politici per tutti i cittadini fosse connesso alla prestazione di un servizio militare di base in qualità di efebi, poiché tale servizio sembra essere stato orientato alla formazione di opliti. Qualcosa di piú preciso è per altro noto solo per gli anni fra il 336 e il 322 nonché per l'epoca ellenistica e romana[5] Nel IV secolo i giovani Ateniesi, dopo avere superato, a diciott'anni, ciascuno nel proprio demo l'esame relativo a origine ed età, prestavano un servizio militare della durata di due anni (il secondo dei quali a difesa dei confini). In epoca ellenistica l'addestramento aveva un carattere meno militaresco, era solamente volontario, accorciato a un anno e limitato a chi apparteneva alla classe superiore. Istituzioni piú o meno simili erano diffuse in tutto il mondo greco, per lo piú sotto la stessa definizione, che in senso lato indicava la prima fase della maturità.

[5] Essenzialmente da ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 42.2-5, e da alcune liste di efebi attestate epigraficamente. Per via epigrafica è anche tramandato il giuramento degli efebi: M. N. TOD, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, II, Oxford 1948, n. 204. La trattazione piú completa dell'efebia è quella di CH. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant J.-C.*, Paris 1962.

Un caso particolare è rappresentato da Sparta. La denominazione ufficiale «i Lacedemoni» includeva anche le numerose comunità di perieci. Dotati di pieni diritti erano però solo i cittadini del comune di Sparta, che nei confronti degli stranieri rappresentava l'intera federazione dei Lacedemoni e che, a causa di ciò e delle sue peculiarità, già nell'antichità attirò su di sé ogni attenzione: di modo che si può in questa sede parlare solo delle sue istituzioni. Riguardo agli organi delle comunità di perieci, che devono essere comunque esistiti, nulla ci è noto. Presupposto per l'appartenenza agli Spartiati era non solo la nascita da padre spartiate, ma anche la partecipazione all'educazione comune di stato dall'ottavo anno di vita, il possesso di un appezzamento di terra lavorato dagli iloti (κλᾶρος) e il pagamento dei contributi per i pasti in comune (συσσίτια o φιδίτια). Questa comunità di proprietari terrieri e di guerrieri si riconosceva come «gli uguali» (ὅμοιοι). Non è chiaro lo status di quanti, nonostante l'origine spartiate, non soddisfacevano poi a uno dei rimanenti requisiti. Dal IV secolo una sola volta è attestata la definizione «minori» (ὑπομείονες)[6].

Un'articolazione originaria della cittadinanza nelle tre tribú doriche (Illei, Dimani, Panfili) aveva evidentemente perso il suo significato in epoca classica; piú tardi la definizione di tribú venne applicata ai cinque settori in cui era divisa Sparta. Poiché l'intera educazione era orientata in senso militare, era superflua a Sparta un'efebia del tipo ateniese come fase distinta e limitata: ancora dai venti ai trent'anni gli Spartiati dovevano prestare servizio a tutti gli effetti (compreso il fatto di dormire in comunità).

Nelle *poleis* che politicamente non erano organizzate come comunità di cittadini, in un certo senso vi erano solamente cittadini passivi. Rispetto agli stranieri si distinguevano per il fatto di essere pur sempre «appartenenti». I tiranni siciliani decidevano in modo talvolta molto arbitrario sull'appartenenza: donavano la cittadinanza ai loro mercenari stranieri oppure trapiantavano le popolazioni di intere città in un altro luogo. Anche quando esistevano formalmente gli organi della *polis*, mancava tuttavia loro la libertà di autodeterminazione, aspetto essenziale in una comunità di cittadini. Come una specie di tirannide collettiva vanno poi interpretate le oligarchie molto ristrette, definite dai Greci anche δυναστεῖαι. Fra queste bisogna annoverare le decarchie introdotte alla fine della guerra del Peloponneso da Lisandro, il vittorioso comandante della flotta spartana, oppure i Trenta ad Atene.

[6] SENOFONTE, *Elleniche*, 3.3.6.

## 2. *Partecipazione diretta alla formazione di una volontà politica.*

Poiché i Greci non hanno di regola sviluppato sistemi di rappresentanza politica, le decisioni venivano prese principalmente nelle assemblee primarie che noi definiamo assemblee popolari; allora si chiamavano generalmente ἐκκλησία, termine che stava a indicare la cittadinanza convocata per l'assemblea. Persino nei cosiddetti stati federali (ἔθνη, κοινά) compaiono assemblee primarie che, tuttavia, quando il territorio della federazione era esteso, si riunivano relativamente di rado, solo una o due volte l'anno. Le opportunità di attiva collaborazione offerte al cittadino potevano essere ancora piú significative al livello inferiore dell'organizzazione statale, come nei demi (e nelle tribú) di Atene. Qui il numero dei partecipanti era ristretto, e anche i cittadini dotati di minore eloquenza avranno potuto di tanto in tanto prendere la parola: non dovrebbe essere dimenticata questa opportunità di partecipazione.

A tutti i livelli vale comunque il dato che tali assemblee non «rappresentavano» il popolo, ma «erano» il popolo. E nulla toglie a questa circostanza la constatazione che, di fatto, a comparire all'assemblea era di volta in volta solo una minoranza. Il luogo di riunione degli Ateniesi in epoca classica, sulla collina della Pnice, poteva ospitare poco piú di 6000 uomini; e anche quando venne utilizzato il teatro di Dioniso, erano circa 17 000 su forse 30 000 cittadini (anzi circa 50 000 nel terzo quarto del v secolo). Nel IV secolo, per determinati decreti era prescritto un numero di almeno 6000 partecipanti. Non tutte le assemblee saranno state cosí affollate. A questo proposito è necessario anche riflettere sulle distanze che in Attica dovevano distogliere molti cittadini dall'intraprendere spesso il cammino verso Atene, mentre in stati piú piccoli la situazione era da questo punto di vista piú favorevole. D'altra parte di certo la consapevolezza democratica doveva essere solo di rado cosí profondamente sviluppata come nell'Atene della cosiddetta democrazia radicale.

Qui l'ἐκκλησία democratica estendeva la sua competenza a tutti i campi della vita nella *polis*[7]. Deliberava e prendeva decisioni su elezione e destituzione dei magistrati, leggi di ogni tipo (per cui tuttavia nel IV secolo divennero competenti i nomoteti), finanze dello stato, politica estera, conduzione della guerra, concessione di diritti di cittadinanza, feste e culti della *polis* e, fino alla metà del IV secolo, anche sulle ac-

[7] Descrizione sistematica con documentazione in M. H. HANSEN, *Die athenische Volksversammlung im Zeitalter des Demosthenes*, Konstanz 1984; ID., *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford 1987.

cuse di alto tradimento, tradimento della patria e corruzione. Con lo sviluppo dell'egemonia di Atene nella prima lega marittima attica, l'ἐκκλησία estese la sua competenza anche sugli affari della lega e prese decisioni che erano vincolanti per le *poleis* soggette.

Alla vasta competenza dell'assemblea ateniese corrispondeva la frequenza delle sue riunioni. All'inizio del v secolo poteva essere sufficiente una riunione nello spazio di tempo di una pritania (un decimo dell'anno). Già poco dopo la metà del secolo è documentata un'«assemblea principale»: il che implica la presenza di altre assemblee. Nel IV secolo l'assemblea si riuniva dapprima forse tre volte, poi quattro ogni pritania, e vi erano prescrizioni per l'ordine del giorno di ciascuna di queste riunioni. Negli anni '90 del IV secolo venne anche introdotto un compenso giornaliero per i partecipanti, il cui ammontare aumentò piú volte fino a raggiungere intorno al 330 una dracma (una dracma e mezza per l'assemblea principale), somma che si avvicinava al salario di una giornata.

Presiedeva l'assemblea chi nel giorno corrispondente era il soprintendente in carica del consiglio dei 500 (ἐπιστάτης) e, all'incirca dal 380, nove presidenti (πρόεδροι), sorteggiati dalle tribú non coinvolte nella gestione degli affari del consiglio; anche su questi soprintendeva un ἐπιστάτης.

L'ἐκκλησία non era operativa senza il consiglio, che doveva preventivamente deliberare su ogni questione di dibattimento. Nell'assemblea aveva tuttavia luogo una libera discussione, potevano essere introdotte proposte di modifica o proposte alternative e si potevano decidere le questioni da affidare alla discussione preventiva del consiglio. Ogni partecipante aveva diritto alla parola, anche se è naturale che il numero di coloro che parlavano regolarmente e si occupavano anche di presentare le mozioni, fosse ristretto. La discussione doveva avere termine entro la giornata.

Si votava di regola per alzata di mano (χειροτονία), determinando la maggioranza con una valutazione a colpo d'occhio. Era invece denominato ψήφισμα il decreto originato da votazione segreta, consueta nei tribunali, con le cosiddette pietre da voto (ψῆφοι), ciottoli, fagioli e, alla fine, dischi di bronzo.

Un'assemblea numerosa composta da gente riunita in modo casuale poteva facilmente essere indotta, da un'abile propaganda, a decisioni avventate e persino illegali. Come misura di sicurezza rispetto a tale rischio è documentata, a partire dal 415, l'accusa di illegalità rivolta contro il proponente (γραφὴ παρανόμων), su cui decideva il tribunale. Se l'accusa veniva accolta, il decreto era invalidato.

Da quando, intorno al 400, ebbe luogo una revisione e una codificazione del diritto vigente, le leggi (νόμοι) vennero distinte in modo piú chiaro dal punto di vista concettuale rispetto ai normali decreti popolari (ψηφίσματα), in quanto determinazioni di carattere generale e duraturo. Corrispondentemente l'attività legislativa passò a collegi di legislatori (νομοθέται). Quanto meno all'inizio, costoro erano trascelti dalla lista dei giudici giurati e anche in seguito la loro rimase, proprio come quella dei giudici, una carica di particolare responsabilità. La procedura, che subí varie modifiche, prendeva di volta in volta avvio da una decisione popolare. Anche contro chi aveva proposto una legge poteva essere mossa l'accusa di presentazione di una legge inadeguata[8].

Il ruolo politico, per noi sorprendente, dei tribunali e dell'analogo collegio dei nomoteti era sentito dagli Ateniesi e anche da Aristotele (diversamente da alcuni studiosi moderni) come un ampliamento piú che come una limitazione della democrazia. Ciò è comprensibile se si pensa che i giudici e i nomoteti ateniesi non si distinguevano in nessun modo dal resto della cittadinanza: non si trattava infatti di esperti, ma di normali cittadini estratti a sorte.

Il numero dei giudici in un procedimento politico e dei nomoteti ammontava, a seconda delle volte, a 500 o a un suo multiplo. Nel primo processo per illegalità a noi attestato, nel 415, il tribunale sarebbe stato costituito, secondo l'unica testimonianza, da tutti i 6000 inclusi nella lista dei giudici. La differenza numerica rispetto all'assemblea popolare era cosí in certa misura solo questione di poco. Una differenza qualitativa risiedeva invece nell'età minima di trent'anni e nell'obbligo del giuramento, attraverso il quale, vista la mentalità dell'epoca, si aumentava l'affidabilità. Per gli Ateniesi era dunque un aspetto davvero essenziale della partecipazione il fatto di poter essere giudici e nomoteti senza differenziazioni operate in base alla posizione sociale.

Non un tribunale ma una forma specifica di assemblea popolare procedeva, nel v secolo, alla votazione segreta per l'ostracismo. Se l'ἐκκλησία decideva di porre in atto tale procedura (decisione che si prendeva una volta all'anno), essa aveva luogo nell'*agora* sotto la presidenza degli arconti. Ogni cittadino poteva incidere su un coccio (ὄστρακον) il nome di un uomo che avrebbe voluto allontanare. Chi raccoglieva il maggior numero di voti (secondo una versione almeno 6000)[9] era tenuto a

[8] Su entrambe le forme di accusa cfr. H. J. WOLFF, *«Normenkontrolle» und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse», 1970, n. 2.

[9] Cosí FILOCORO, *FGrHist*, 328 F 30, che ci fornisce la descrizione piú dettagliata. PLUTARCO, *Vita di Aristide*, 7.6, riferisce il numero 6000 ai partecipanti della votazione cosí come era prescritta anche per altri decreti. Una presa di posizione sicura non è però possibile.

recarsi per dieci anni in onorevole esilio. L'esempio di Atene fu imitato intorno al 450 a Siracusa per un breve periodo: lí si votava su foglie di olivo e l'esilio prescritto durava cinque anni. Senza alcuna indicazione piú precisa procedimenti di ostracismo sono menzionati per Argo, Megara e Mileto[10]. Anche ad Atene l'assemblea popolare non ha piú decretato questo tipo di votazione dopo il 415, anche se sembra che ancora per la maggior parte del IV secolo se ne facesse normalmente domanda.

Per l'assemblea popolare di Sparta spesso nella letteratura specialistica viene utilizzata la definizione di ἀπέλλα, per quanto sia attestata debolmente e in via indiretta laddove le fonti contemporanee parlano solo dell'ἐκκλησία, come ad Atene e altrove. Essa era formata unicamente dagli Spartiati e, rispetto agli stati democratici, aveva poteri limitati; eleggeva i geronti, gli efori e gli altri magistrati, decideva in tema di guerra e pace, su alleanze e (raramente) leggi. Non è chiaro se, a parte i re, i geronti e gli efori, un qualunque partecipante potesse prendere la parola. Di norma si votava solo, a quanto pare, sulle proposte delle autorità; la votazione avveniva secondo il modo antico, per acclamazione e solo in via eccezionale per separazione in gruppi[11]. Poiché gli Spartiati erano educati in grande misura all'ubbidienza, di rado l'ἐκκλησία avrà preso vere e proprie decisioni, e ciò per l'appunto quando si verificavano disaccordi nel comando.

La funzione dell'assemblea popolare spartana assomiglia alla situazione attestata per Roma. Anche nei molti altri stati non democratici del mondo greco bisogna fare i conti con un analogo ruolo passivo dell'assemblea popolare. Tuttavia merita attenzione il fatto che i cittadini avessero comunque la possibilità di decidere senza mediazioni su questioni essenziali. Nei moderni sistemi di democrazia rappresentativa i cittadini possono normalmente influire solo per mezzo dell'elezione dei rappresentanti popolari, e nemmeno ogni anno.

### 3. *I consigli.*

Nelle comunità greche i rispettivi organi di consiglio erano investiti di un significato essenziale. Il carattere piú oligarchico o piú democra-

[10] Siracusa: DIODORO SICULO, 11.86-87; Argo: ARISTOTELE, *Politica*, 1302b18-19; scolî ad ARISTOFANE, *Cavalieri*, 855 (qui anche Megara e Mileto).

[11] Questa procedura è attestata una sola volta, e cioè per il decreto sull'entrata nella guerra del Peloponneso (TUCIDIDE, 1.87). In questo modo l'eforo Stenelaide esercitò una pressione psicologica sui votanti.

tico di uno stato si riconosce in modo particolarmente chiaro proprio a seconda della loro composizione e delle loro competenze. In epoca arcaica esistevano consigli dei nobili che si riunivano informalmente anche laddove non vi fosse alcuna assemblea popolare deliberativa. D'altra parte anche nel caso della costituzione di Atene, sviluppata in massimo grado in senso democratico, l'assemblea popolare non poteva sbrigare tutti gli affari in corso, e il numero dei suoi partecipanti era troppo alto per consentire veri dibattiti. Per questo, qui come in altri stati, il consiglio aveva il compito di preparare l'ordine del giorno dell'assemblea popolare, di formulare il progetto dei decreti e di coordinare l'attività degli organi di stato.

Una singolare connessione fra consiglio e assemblea popolare contraddistingueva le costituzioni delle *poleis* della Beozia all'epoca della lega beotica fra 446 e 379. Un quarto dei cittadini esercitava a turno la funzione del consiglio, i cui decreti necessitavano a loro volta dell'approvazione da parte della collettività. Ciò appare molto democratico, ma il diritto di cittadinanza era legato a una soglia minima di ricchezza, e solo attraverso questa limitazione un simile sistema poteva funzionare. In questo caso non si poneva la questione legata a una delimitazione temporale della carica, perché l'appartenenza al consiglio, se durava solo un quarto dell'anno, si ripeteva però ogni anno, e valeva per questo a vita[12].

L'appartenenza a vita al consiglio era tratto distintivo delle oligarchie. Massalia ne offre un esempio rimarchevole: a quanto pare l'assemblea popolare vi aveva davvero poco peso, molto invece il consiglio. Questo era costituito da seicento uomini nominati a vita (probabilmente per cooptazione), che si chiamavano τιμοῦχοι. Dovevano essere cittadini già da due generazioni, avere figli e, sicuramente, soddisfare anche a requisiti di ricchezza. Una commissione di quindici membri del consiglio, al cui vertice stavano tre presidenti, teneva la gestione degli affari in corso. Le prime notizie a questo proposito sono di epoca ellenistica[13], comunque l'ordinamento di epoca classica come minimo doveva essere stato non democratico.

Molto piú piccolo era il consiglio a Sparta, la gerusia («consiglio degli anziani»). Ad esso appartenevano ventotto «anziani» (γέροντες) che dovevano avere piú di sessant'anni, e inoltre, d'ufficio, entrambi i re, per cui non valeva però il criterio di anzianità. Si tratta di un'istituzione che potrebbe ben risalire indietro oltre il VI secolo. I geronti prove-

[12] Unica fonte: *Elleniche di Ossirinco*, 16.

[13] La fonte principale è STRABONE, 4.1.5, che presumibilmente si basa su Posidonio.

nivano – per quanto si può appurare dalla tradizione – soprattutto dalle famiglie piú prestigiose della comunque già oligarchica Sparta. Erano eletti a vita secondo un procedimento all'antica e non erano tenuti a rendere conto della loro gestione. Originariamente forse era compito della gerusia presentare all'assemblea popolare proposte di decreti, ma successivamente ciò diventò piuttosto di competenza degli efori. Grosso peso aveva la gerusia come corte di giudizio nei casi di omicidio, alto tradimento e altri reati politici. Nel caso di un processo contro un re, il tribunale era costituito dai ventotto geronti, dall'altro re e dagli efori. La forte posizione della gerusia nella giurisdizione politica chiarisce una parte essenziale della sua influenza. Per il resto la sua autorità si basava certamente su anzianità ed esperienza.

A vita era anche la partecipazione al piú antico consiglio degli Ateniesi, che, dopo la creazione di un secondo consiglio, fu denominato, per distinguerlo, «consiglio della collina di Ares» (Ἄρειος πάγος, «Areopago»), dal luogo in cui si tenevano le riunioni per i processi di omicidio[14]. In epoca arcaica, vi si trovavano rappresentate le famiglie principali della nobiltà, piú o meno in base alla posizione sociale. L'Areopago aveva un peso maggiore rispetto ai magistrati che cambiavano annualmente: del resto in quel tempo pare fosse proprio l'Areopago a nominarli. Al piú tardi a partire dalla riforma di Solone, all'inizio del VI secolo, esso era costituito dai 9 arconti che vi confluivano allo scadere del loro mandato annuale. Poiché questi non di rado erano relativamente giovani (all'incirca dai trent'anni in su) il consiglio era un organo molto piú grande e naturalmente piú giovane rispetto alla gerusia di Sparta e da paragonarsi piuttosto al senato romano, che era parimenti formato da ex magistrati (anche se non automaticamente). Quando, a partire dal 457, l'accesso all'arcontato fu aperto anche alla terza classe di reddito, gli zeugiti, l'Areopago cessò di essere un organo di rappresentanza dell'aristocrazia o anche solo dei ricchi. Quale potere avesse avuto fino allora non è facile appurare. In ogni caso, a seguito della riforma di Efialte, nel 462/461, perse le competenze politiche a favore del consiglio dei 500, dell'assemblea e dei tribunali popolari, pur mantenendo la giurisdizione nel diritto sacrale e, parzialmente, nel diritto di sangue ad esso connesso. Restando pur sempre un organo molto rispettato (gli arconti avevano molta esperienza soprattutto per quella che in età classica era la loro funzione principale: la presidenza nei tribunali), a partire dal IV secolo si vide reintegrare anche compiti politici.

Se si debba già a Solone l'istituzione di un secondo consiglio atenie-

[14] Cfr. R. WALLACE, *The Areopagos Council to 307 B.C.*, Baltimore 1989.

se nella forma di un consiglio dei 400 è questione piú volte messa in dubbio negli studi moderni. Doveva essere costituito da cento rappresentanti di ciascuna delle tribú «ioniche» arcaiche. Nulla ci è noto sulle sue competenze.

Ma il vero consiglio della democrazia ateniese fu il consiglio dei 500 creato da Clistene alla fine del VI secolo[15]. Esso era basato sulla nuova organizzazione delle tribú, che a sua volta era evidentemente improntata proprio al consiglio, visto che garantiva che tutte le parti del territorio vi fossero ugualmente rappresentate. Ciascuna delle dieci tribú ogni anno inviava al consiglio cinquanta rappresentanti estratti a sorte (ma forse all'inizio eletti) nei demi, in numero relativo alla loro estensione. Il numero di rappresentanti provenienti da ogni tribú rimase immutato anche quando in epoca ellenistica esse passarono a dodici o tredici; il consiglio allora aveva 600 o 650 membri. L'età minima era di trent'anni. Era possibile un secondo anno in carica dopo una pausa, ma non di piú. Ne conseguiva una partecipazione insolitamente alta dei cittadini al consiglio, che in questo modo diveniva una scuola della democrazia. Anche se si ammette che ciascun consigliere sia stato in carica per due volte, in una generazione di trent'anni debbono aver preso parte al consiglio 7500 cittadini. Già cosí sarebbe molto su una cittadinanza, in media, di 30 000 persone. Di fatto, poiché un secondo anno di carica non doveva essere usuale, erano molti di piú i cittadini che erano stati membri del consiglio almeno una volta; fra quanti avevano piú di trent'anni, inoltre, la percentuale era ancora piú alta rispetto alla cittadinanza complessiva. Potevano essere reclutati non solo tra la nobiltà e gli altri ricchi: persino i teti, che certo originariamente non erano previsti, possono averne ottenuto l'accesso come minimo nel IV secolo. A partire da Pericle i consiglieri riscuotevano un gettone di presenza, che intorno al 330 ammontava a 5 oboli (6 per i pritani).

Pritani si chiamavano i membri della tribú incaricata della gestione degli affari del consiglio. Questa funzione era esercitata dalle dieci tribú una dopo l'altra, in una successione determinata caso per caso attraverso sorteggio. Il periodo di durata della carica (pritania) nel IV secolo ammontava, per un anno lunare di 354 giorni, a 36 giorni per le prime quattro tribú, a 35 per le altre. Nel V secolo vi era un particolare anno consiliare di 366 giorni.

Il consiglio si riuniva di norma ogni giorno (esclusi i festivi). Non è noto in che modo ciò potesse essere possibile con membri che provenivano da demi molto lontani. Nel IV secolo, quando molti cittadini, pur

[15] Cfr. P. J. RHODES, *The Athenian Boule*, Oxford 1972.

mantenendo l'appartenenza ai demi, avevano preso domicilio ad Atene, si può pensare che fossero di preferenza questi a candidarsi per il consiglio. È possibile che all'inizio il consiglio si sia riunito piú raramente, e che quindi la partecipazione alle sue sedute fosse meno gravosa. E forse allora ancora non esisteva il sistema per pritanie: con l'ordinamento d'epoca classica un terzo dei pritani doveva essere presente nelle sedi d'ufficio persino di notte, insieme al presidente giornalmente in carica (ἐπιστάτης), che aveva in custodia il sigillo di stato e le chiavi dei templi e degli archivi.

Sede d'ufficio del consiglio era il Buleuterio, nella parte occidentale dell'*agora*; quello dei pritani era la Tholos, un edificio circolare situato nelle vicinanze. I pritani ricevevano ambasciatori stranieri e cittadini che inoltravano mozioni, preparavano le decisioni del consiglio oppure, in casi urgenti, le prendevano loro stessi. Il consiglio preparava l'ordine del giorno per l'assemblea popolare e formulava le proposte di decreto, a meno che non rinunciasse a dar direttive, lasciando la decisione in tutto e per tutto all'assemblea. Un segretario (γραμματεύς) redigeva gli atti del consiglio. Spesso, per eseguire i decreti popolari, era di nuovo il consiglio ad essere responsabile: esercitava un'estesa sorveglianza sull'amministrazione, in parte nominando commissioni per garantirne il funzionamento. Soprattutto era importante il controllo delle finanze, che per gran parte del v secolo includevano le entrate e le uscite della lega marittima attica.

Il consiglio controllava i tesori dei santuari di stato, le grandi proprietà terriere dei templi e la loro locazione, l'appalto delle miniere d'argento, le esazioni doganali nonché l'appalto di lavori pubblici. Poteva infliggere multe pecuniarie in ambito molto ristretto, nonché accogliere accuse per pesanti infrazioni politiche (εἰσαγγελίαι) proprio come l'assemblea popolare, ma era tenuto a trasmetterle a un tribunale (oppure, fino al 370 circa, anche all'assemblea stessa).

Si può dire che il consiglio ateniese dei 500, anche piú dei magistrati, assolveva ampiamente i compiti di un governo moderno. E tuttavia tutti i poteri decisionali essenziali spettavano all'ἐκκλησία. Nel territorio di loro sovranità gli Ateniesi introdussero ugualmente costituzioni democratiche, anche se queste non dovevano essere copie esatte di quella ateniese. Non sappiamo però abbastanza nel dettaglio. Un'iscrizione di Eritre databile intorno al 450 mette in luce comunque chiari parallelismi[16]. Il nuovo consiglio democratico insediato proprio allo stesso tem-

[16] N. 40 in R. MEIGGS e D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969, ed. riveduta nel 1988.

po contava 120 membri di età superiore ai trent'anni. Erano nominati per sorteggio e non potevano essere in carica una seconda volta in quattro anni. Non è però menzionata una limitazione a due soli anni di carica per tutta la vita, come ad Atene. Presumibilmente, in caso contrario, i candidati non sarebbero stati sufficienti, poiché per la molto piú piccola Eritre 120 membri del consiglio significavano un numero certo almeno pari ai 500 in Atene.

Elide nel v secolo aveva un consiglio di 500, e alla fine persino di 600 membri reclutati da dieci, o forse dodici, tribú[17]. Questa concordanza con Atene comunque non deve necessariamente significare un'imitazione diretta. Nello stesso contesto del consiglio dei 600 a Elide, è attestato per Argo, a fianco di un consiglio (democratico), un collegio degli «Ottanta», forse il consiglio dell'epoca predemocratica che, come in Atene l'Areopago, venne conservato anche dopo l'introduzione del consiglio democratico. È possibile che anche nell'isola di Chio, nella prima metà del VI secolo, ci siano stati allo stesso modo due consigli, poiché in un'iscrizione viene nominato un consiglio che è qualificato espressamente come consiglio del popolo – vista l'epoca, tuttavia, difficilmente in senso democratico –, al quale ciascuna tribú inviava cinquanta membri[18].

## 4. *Magistrati.*

Anche se organi di consiglio potevano in misura considerevole esercitare funzioni che al giorno d'oggi sono compito dei governi, vi era comunque nella maggior parte delle *poleis* una forma di potere esecutivo attribuito a magistrati, per lo piú organizzati in collegi. In regimi aristocratici e oligarchici il loro numero era tenuto basso, mentre le democrazie ne favorivano l'aumento, perché al governo partecipasse il maggior numero di cittadini. L'alto rango cui in origine erano legate tali cariche si rivela in denominazioni come arconte o pritano, che esprimono l'idea di primato rispetto agli altri. Piú repubblicano suona invece demiurgo: «colui che è attivo per il popolo».

La monarchia arcaica si è presto fatta da parte, come si vede nelle fondazioni di colonie dalla seconda metà dell'VIII secolo. Un'eccezione è rappresentata da Cirene, dove, fino alla metà del v secolo, era inse-

[17] «I Seicento» in TUCIDIDE, 5.47.9, nel trattato di alleanza del 420 fra Atene, Argo, Mantinea ed Elide. Sulle poco chiare tappe di evoluzione della costituzione di Elide nel VI e nel V secolo cfr. GEHRKE, *Stasis* cit., pp. 52-53 e, in particolare, 365-67.

[18] MEIGGS e LEWIS, *A Selection* cit., n. 8. Cfr. da ultimo R. KOERNER, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Köln-Weimar-Wien 1993, n. 61.

diato un re. Fra i monarchi vanno naturalmente annoverati anche i tiranni: essi si situano tuttavia al di fuori degli ordinamenti costitutivi della *polis* e sono dunque da lasciare da parte in questo capitolo.

Il caso meglio noto è quello dei re di Sparta. Essi rappresentarono lo stato fino in epoca ellenistica. Non si può tuttavia parlare, in questo caso, di un potere monarchico, se non altro perché si trattava di una monarchia doppia, in cui il rischio dell'accumulazione di un potere eccessivo era contenuto e controllato attraverso la rivalità con il «collega» che di volta in volta si trovava ad affiancarlo. La monarchia era ereditaria per due casate, quella degli Agiadi e quella degli Euripontidi. In mancanza di un figlio era chiamato alla successione il parente maschio piú vicino della casata. Chi aveva questi requisiti esercitava inoltre la reggenza, cui poteva darsi la necessità di ricorrere, per l'esercizio della carica, anche nel caso in cui il re non avesse raggiunto la maggiore età.

Ai re spettava anche di rappresentare lo stato rispetto agli dèi per molti riguardi. Essi avevano particolari legami con il santuario di Delfi, custodivano i responsi oracolari da lí provenienti ed erano assistiti ciascuno da due incaricati speciali, i Pitii. I sacrifici all'inizio e durante una campagna militare, osservati in modo scrupoloso, erano compito loro perché la conduzione dell'esercito era di loro competenza. Sul campo di battaglia avevano un potere praticamente illimitato. Successi militari potevano procurare loro un'influenza che non è possibile comprendere facendo riferimento puramente a categorie di diritto costituzionale[19]. Oltre a ciò bisogna anche pensare a una ricchezza straordinaria e a un alto prestigio sociale, che si manifestava soprattutto nelle cerimonie funebri. In ambito civile essi avevano tuttavia pochi poteri: erano di loro competenza le questioni di eredità, nel caso qualcuno avesse lasciato una figlia come unica erede, e per le adozioni. È possibile che altri compiti non siano stati tramandati, ma non possono tuttavia essere stati numerosi. A quanto sembra l'amministrazione della giustizia riguardava i re solo nell'ambito della gerusia, cui appartenevano d'ufficio.

Gli efori diventarono via via i piú importanti magistrati di Sparta: in numero di cinque, venivano eletti annualmente. Le origini della carica sono oscure e la denominazione («ispettori») non fornisce informazioni al riguardo; uno degli efori dava il nome all'anno, era cioè eponimo. Non abbiamo alcuna garanzia per il presunto inizio della lista eponimica nel 754/753, tuttavia piú o meno dal VI secolo gli efori sembrano

[19] Qui bisogna menzionare soprattutto i re Cleomene I (c. 520-490) e Agesilao II (c. 400-360). Su diritti e doveri dei re cfr. ERODOTO, 6.56-59, e SENOFONTE, *Costituzione dei Lacedemoni*, 15.

sempre di piú rappresentare la cittadinanza. Ancora piú arcaico è forse il giuramento che si scambiavano ogni mese con i re: i re si impegnavano a operare conformemente alla legge e, a questa condizione, la *polis* garantiva la loro posizione. Gli efori erano adatti ad assumere le funzioni di rappresentanti della città anche perché la possibilità di essere eletti a questa carica era relativamente alta anche per gli Spartiati meno eminenti. Verosimilmente una rielezione e dunque una politica di continuità era da escludere per l'eforato. Gli efori funzionavano come collegio e per questo nella tradizione rimasero anonimi. Prendevano le loro decisioni secondo un principio di maggioranza. Non tutte le attività erano però in comune. Dal v secolo, di norma due efori seguivano il re nella campagna militare (a partire dal 505 i due re non potevano piú partire insieme, dopo che, l'anno precedente, uno dei due re, Damarato, aveva ostacolato all'ultimo momento l'intervento dell'altro, Cleomene, ad Atene). Il loro compito non era quello di immischiarsi nella conduzione della guerra, ma di esercitare solo un certo controllo; però la loro presenza poteva anche significare un sostegno. Una volta che l'assemblea popolare aveva decretato l'entrata in guerra, gli efori guidavano la mobilitazione e decidevano sull'estensione della chiamata alle armi.

Gli efori controllavano le attività di tutti i pubblici ufficiali sottoposti e in certa misura anche quelle dei re, che potevano perfino arrestare e incriminare. Essi da parte loro dovevano render conto solamente ai loro successori. Su tutti i cittadini avevano un ampio potere disciplinare. Facevano giustiziare per direttissima gli iloti, quando sospetti: procedura che veniva giustificata attraverso la formale dichiarazione di guerra agli iloti che loro stessi pronunciavano ogni anno. Sempre agli efori spettava sorvegliare rigidamente l'educazione dei giovani e gli stranieri.

Fra i compiti piú importanti degli efori era comunque la direzione delle assemblee popolari. Verosimilmente erano loro, di regola, a presentare le mozioni; accoglievano inoltre le legazioni estere e decidevano se queste potevano presentare le loro richieste davanti all'assemblea (cosa che di norma succedeva).

Oltre al già citato potere disciplinare, molto accentuato era il potere punitivo degli efori. Come singoli giudici decidevano in caso di controversie di diritto privato. A quanto pare, si ripartivano le rispettive competenze in base a un ordinamento interno degli affari. In caso di reati politici come omicidio, alto tradimento e simili – che erano di competenza della gerusia – gli efori conducevano l'indagine preliminare e venivano talvolta anche chiamati a partecipare al momento di emettere la sentenza (cosí per il già citato procedimento contro un re). Nel rap-

porto fra efori, gerusia e re diviene chiaro come questi ultimi fossero strettamente legati a un ordinamento di tipo repubblicano. Il potere degli efori non va tuttavia sopravvalutato. Esso era fortemente limitato nel tempo e, a differenza degli arconti ateniesi e – pur non cosí direttamente – dei magistrati romani, a esaurimento della carica non passavano a un organo di consiglio di alta autorità. Oltre a ciò ogni singolo eforo era limitato nelle sue possibilità di azione dai colleghi, tra i quali piuttosto spesso poteva capitare di trovare rappresentanti di opinioni e interessi opposti. Al contrario, i re erano in carica a vita, facevano parte in modo durevole della gerusia (nella maggior parte dei casi piú a lungo di qualsiasi altro membro, visto che per loro non valeva il limite di età minima di sessant'anni) e, attraverso il comando supremo sull'esercito, avevano la possibilità di guadagnare stima e durevole influenza, purché si fosse presentata l'occasione e avessero avuto la capacità di sfruttarla. Il fatto che si impedisse ai re la gestione comune del comando supremo in guerra non deve essere inteso come una limitazione della loro posizione: il re che deteneva il comando non doveva temere alcun impedimento da parte dell'altro.

In caso di guerra navale il comandante della flotta (ναύαρχος) entrava in possesso di poteri analoghi. Si trattava qui però di una carica elettiva limitata a un anno; tuttavia verso la fine della guerra del Peloponneso questa limitazione temporale venne aggirata, dal momento che Lisandro, in qualità di sostituto del navarco (ἐπιστολεύς), di fatto tenne il comando per due anni. Comunque proprio il successivo destino di Lisandro dimostra che sulla base della navarchia non si poteva arrivare a una posizione di potere duratura. È significativo che, dopo la sua morte, gli sia stato rimproverato (o forse fu proprio provato?) di aver mirato a introdurre una monarchia elettiva[20]. L'ordinamento sociale e statale di Sparta era inteso a sottomettere ciascuno alla complessa gerarchia di autorità preposte alla comunità dei cittadini e non favoriva la crescita del singolo individuo.

Per molti aspetti Atene offre un'immagine antitetica a quella di Sparta. Certo, anche l'ordinamento politico di Atene non era volto in prima istanza a garantire la libertà del singolo cittadino, non almeno secondo le aspettative di un moderno liberalismo; esso era però caratterizzato da una diffidenza nei confronti del potere di magistrati dello stato.

Nel VI secolo, se prescindiamo dal periodo della tirannide, i compiti non molto numerosi di un esecutivo statale erano ancora nelle mani di quei magistrati che, se in un secondo tempo poterono essere accomunati

[20] Su Lisandro cfr. J. F. BOMMELAER, *Lysandre de Sparte*, Paris 1981.

nell'idea dei nove arconti, vanno in verità considerati separatamente: l'arconte (eponimo), l'arconte re, il polemarco e i sei tesmoteti. L'arconte assunse il rango piú elevato, tanto piú che il suo nome serviva a designare l'anno. La carica era l'agognato traguardo di ambiziosi personaggi del ceto alto; inoltre essa procurava un posto a vita nel consiglio dell'Areopago (ciò valeva del resto anche per gli altri otto arconti, nel senso piú generale del termine). La sostituzione dell'elezione con il sorteggio a partire dal 487/486 portò con sé un profondo cambiamento. Fra gli arconti del periodo successivo a questa data non si rinvengono piú nomi di politici influenti. Era infatti troppo esigua la possibilità di essere nominati per sorteggio, anche se in un primo momento esso avveniva nell'ambito di cento candidati preventivamente eletti. Quando, dal 457/456, la carica fu resa accessibile anche a candidati della terza classe di reddito soloniana, gli zeugiti - e cioè il ceto medio -, il suo carattere mutò ulteriormente.

Dall'introduzione del sorteggio fu colpito soprattutto l'ufficio del polemarco. Il comando supremo in guerra non poteva dipendere dal caso, e passò dunque ben presto agli strateghi, fino ad allora comandanti dei reggimenti delle tribú. In seguito il polemarco non ebbe piú alcuna funzione di tipo militare. Suo compito principale divenne l'amministrazione della giustizia per questioni relative ai meteci e ad altri stranieri, mentre la competenza corrispondente per casi giuridici relativi a cittadini toccò agli altri arconti. Non erano tuttavia gli arconti stessi a emettere la sentenza: essi accoglievano le accuse, conducevano l'indagine preliminare e presiedevano ai tribunali senza un proprio diritto di voto. Alle competenze dell'arconte appartenevano soprattutto i casi di diritto familiare ed ereditario dei cittadini; a quelle dell'arconte re le questioni di diritto sacrale e di sangue; a quelle dei tesmoteti le accuse «pubbliche» - che avevano spesso un carattere politico - ma anche quelle private; e inoltre vi erano competenze per quanto riguarda le feste cultuali di Atene. Cosí era l'arconte a organizzare le Grandi Dionisie e a stabilire i coreghi per le rappresentazioni di tragedie (e commedie) che vi avevano luogo. I tesmoteti dirigevano i sorteggi per i magistrati, e sempre per sorteggio li assegnavano a una corte di giustizia, nel caso dovessero introdurre un processo nell'ambito delle loro competenze.

Dunque i nove arconti non avevano propriamente funzioni di governo. Come si è già notato, esse competevano soprattutto al consiglio dei 500, il quale a sua volta va visto come organo esecutivo dell'assemblea popolare. Qui però anche i dieci strateghi giocavano un certo ruolo. La forte posizione, almeno in potenza, dei re spartani si basava sul loro comando in guerra. Gli strateghi ateniesi dipendevano in misura

incomparabilmente maggiore dalle direttive dell'assemblea e dovevano presentarsi all'elezione annuale. In questo caso però, a differenza che nelle cariche civili, era possibile essere rieletti anche senza soluzione di continuità. Il procedimento dell'elezione al posto di quello del sorteggio, ormai divenuto consueto, permetteva di mettere a frutto la buona fama guadagnata in modo da procurarsi voti. Fu cosí che Pericle nel v e Focione nel iv secolo poterono detenere la στρατηγία per molti anni. L'opinione secondo cui a uno del collegio dei dieci andasse la funzione di stratego in capo non è sufficientemente fondata.

La στρατηγία non si limitava in modo esclusivo al comando militare. Essa, proprio per la sua natura, interessava anche le finanze e la politica estera (tanto piú che la politica estera consisteva essenzialmente di decisioni intorno guerra, pace e alleanze). Per questo gli strateghi avevano immediato accesso al consiglio dei 500. Comunque anche un uomo come Pericle esercitava il suo influsso politico non solamente per mezzo della carica di stratego, ma anche attraverso la presenza sua e dei suoi amici nelle assemblee popolari, in cui risiedeva il vero potere decisionale. L'unione in una sola persona del politico e dello stratego non aveva sempre costituito la regola nel v secolo, e tantomeno nel iv. Vi erano sempre strateghi che si dedicavano esclusivamente ai loro compiti di guerra. D'altra parte è vero anche, a quanto pare, che non era necessariamente richiesta una perfetta competenza nel settore. Il tragediografo Sofocle fu stratego nel corso della guerra contro Samo (441/440) presumibilmente soprattutto in ragione della sua popolarità; era infatti sufficiente che del collegio facessero parte alcuni abili generali o ammiragli. Oltre a ciò la democrazia ateniese partiva dal presupposto che il cittadino potesse esercitare molti compiti diversi piú o meno ugualmente bene. In quel contesto storico ciò non era sbagliato. Per essere strateghi bisognava comunque appartenere al ceto superiore, visto che si trattava di una carica onorifica non retribuita. Di conseguenza, la qualificazione di base richiesta per ricoprire quella carica era molto superiore a quella che poteva avere un piccolo contadino o un artigiano. Nel iv secolo è riconoscibile una tendenza al professionismo militare; vi erano mercenari professionisti e nuovi modi di combattimento, il che comportava anche nuovi requisiti per i comandanti.

I comandanti delle truppe di terra di grado inferiore agli strateghi erano ugualmente eletti dall'assemblea popolare: i tassiarchi per la fanteria delle dieci tribú (la funzione originaria degli strateghi), i due ipparchi e i dieci filarchi per la cavalleria.

Accanto alle cariche già menzionate la cui qualifica era generica, vi era in Atene un numero molto alto – parecchie centinaia – di funziona-

ri con mansioni speciali. Loro compito era di preoccuparsi per esempio dell'ordine della città in generale e in particolare dei mercati, dei cantieri navali del Pireo, di diversi compiti in ambito edilizio, delle strade, dell'approvvigionamento idrico e dell'organizzazione di culti. Si trattava normalmente di cariche collegiali, in cui le tribú dovevano essere rappresentate in modo eguale. Quanto al titolo, spesso erano chiamati ἐπιμελητής o ἐπιστάτης con la specifica del compito. Quando dopo il 338 (ma forse già prima) l'efebia venne riordinata in modo nuovo e piú rigido, ad essa gli Ateniesi preposero pubblici ufficiali, mentre il sistema scolastico non era regolato né sorvegliato dallo stato. Degli ufficiali di finanza si parlerà in relazione al sistema finanziario.

Si possono stabilire alcune regole generali. Ciò che noi tentiamo di rendere con definizioni come pubblici ufficiali, autorità, magistrati, gli Ateniesi chiamavano ἀρχή. La parola in senso molto generale esprime una superiorità (non solo «dominio», come invece viene spesso tradotta); ma aveva in questo caso un significato terminologico specifico. Indicava persone che per un determinato periodo di tempo (a quanto pare per un minimo di trenta giorni) esercitavano un'attività di responsabilità, per la quale si sottoponevano prima della nomina – per elezione o per sorteggio – a un esame (δοκιμασία) ed erano tenuti, a fine incarico, a render conto della loro gestione (in senso piú lato, anche il consiglio dei 500 valeva come ἀρχή). Non c'era una gerarchia o una lista d'importanza dei pubblici ufficiali, cosí come invece sappiamo che fu a Roma e come è ai giorni nostri. In alcune situazioni concrete dunque poteva non essere nemmeno chiaro chi avesse voce in capitolo piú dell'altro.

Un'idea fondamentale della democrazia era il governo in prima persona dei cittadini, di modo che piú soggetti possibile esercitassero a turno le cariche e nessuno detenesse a lungo una posizione di potere. Per assicurarsi ciò, il periodo di mandato era di regola limitato a un anno e non era permessa una ripetizione. Le cariche erano accessibili a tutti, senza discriminazione di origini e reddito. Le poche eccezioni si basavano su ragioni oggettive: il fatto che almeno gli ufficiali finanziari con notevoli responsabilità dovessero essere in grado di fornire garanzie con corrispondenti ricchezze era sentito probabilmente come una conseguenza dei principî democratici, e nondimeno non fu conseguentemente realizzato. Dove possibile fece la sua comparsa il sorteggio al posto dell'elezione. L'elezione avrebbe comportato che singole persone, sfruttando la loro fama, potessero far convergere i voti sulla propria persona – e questo in occasioni diverse – in modo da arrivare a una capacità d'influenza che si voleva evitare. Il sorteggio impediva simili concentrazioni di potere, fornendo a qualsiasi candidato le stesse opportunità.

Il carattere collegiale di gran parte delle cariche contrastava la formazione di un potere personale, aumentando al tempo stesso la possibilità di partecipazione da parte dei cittadini. Quelli fra i nove arconti attivi come singoli – l'arconte, l'arconte re e il polemarco – si vedevano assegnare ciascuno due assistenti, che ugualmente erano sottoposti alla δοκιμασία prima dell'entrata in carica e al rendiconto una volta terminato il mandato; essi venivano comunque scelti dai veri titolari dell'ufficio. La collegialità inoltre permetteva, allo stesso modo del numero delle cariche, di mantenere limitato e ben visibile l'ambito di responsabilità dei magistrati: in questo modo non doveva essere facile chiedere a qualcuno piú di quanto fosse nelle sue capacità. Se necessario, i colleghi potevano colmare eventuali lacune. Oltre a ciò bisogna pensare che i poteri decisionali erano molto limitati e in gran parte mantenuti in seno all'assemblea.

La limitazione nelle competenze decisionali è particolarmente chiara nella crescente limitazione del potere punitivo. I magistrati e il consiglio dei 500 potevano imporre multe disciplinari solo di poco conto, contro le quali era per di piú ammesso appellarsi al tribunale. D'altra parte gli ufficiali pubblici potevano in ogni momento essere chiamati a render conto della loro gestione; di ciò parleremo ancora nel paragrafo sul controllo dei funzionari.

Una particolarità della democrazia ateniese era il pagamento di diarie per l'esercizio di funzioni statali. A quanto pare fu inizialmente introdotta per i giudici (forse già prima del 450), poi anche per i membri del consiglio dei 500 e per molti magistrati; infine (tuttavia non prima dell'inizio del IV secolo) per i partecipanti all'assemblea popolare. Aristotele asserisce che nel V secolo settecento pubblici ufficiali in Attica e molti altri al di fuori ricevevano una retribuzione[21]. Certo è comunque errata l'idea secondo cui lo stato democratico con questi pagamenti avrebbe provveduto in modo durevole al mantenimento della parte piú povera della cittadinanza: infatti molte funzioni non venivano esercitate giornalmente e quindi nemmeno apportavano giornalmente la retribuzione connessa all'attività vera e propria.

Quali magistrati avessero diritto a una retribuzione, nel IV secolo, è questione controversa. Lo scritto aristotelico fa menzione per il proprio

[21] Cfr. soprattutto ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 27.3 (introduzione della diaria per i giudici da parte di Pericle in rivalità con Cimone), 41.3, 62.2 (pagamenti nel IV secolo), 24.3 (numero dei beneficiari). Il numero di 700, piú volte messo in dubbio, viene difeso da M. H. HANSEN, soprattutto nell'articolo *Seven hundred Archai in classical Athens*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXI (1980), pp. 151-73. Anche SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 1.3, allude a un vasto sistema di pagamento.

tempo solo dei nove arconti con un cosiddetto rimborso spese di 4 oboli (i membri del consiglio ne ottenevano 5, i pritani anche 6), cosí come dei magistrati attivi all'estero che ricevevano una dracma (cioè 6 oboli). Non ci si può aspettare completezza dall'autore, ma colpisce comunque che anche in altre fonti, e in particolare nel notevole materiale epigrafico contemporaneo, manchino attestazioni per il rimborso delle cariche. Cosí non è possibile decidere sicuramente fra l'ipotesi secondo cui la democrazia, una volta reinsediatasi, avrebbe nuovamente introdotto in conformità ai suoi principî il pagamento di indennità per i magistrati (anche se forse in un ambito piú ristretto); oppure l'altra, secondo cui si mantenne l'abolizione di questi pagamenti introdotta dall'oligarchia alla fine della guerra del Peloponneso: di modo che i magistrati avrebbero goduto solo di entrate secondarie come tasse e porzioni delle vittime provenienti dai sacrifici[22].

Anche in quest'ultimo caso non è però consigliabile pensare a una limitazione della democrazia e contrapporre dunque una presunta democrazia moderata nel IV secolo a quella radicale del V. Infatti negli anni '90 del IV secolo gli Ateniesi introdussero il pagamento di una diaria per i partecipanti all'assemblea popolare, dapprima con una somma modesta, ma alla fine con un ammontare piú alto di quello percepito dagli arconti, i consiglieri e i giudici: 6 oboli, e addirittura 9 per le assemblee principali della pritania. Fatte le debite somme, ciò risultava piú caro del pagamento dei magistrati (anche nel caso in cui venissero pagati solo i 6000 membri necessari per alcuni decreti), il che fa ritenere che per gli Ateniesi debba essere stato anche piú importante.

Per altri stati greci sarebbe inadeguato fare del pagamento delle funzioni statali oppure anche del sorteggio i criteri di una caratterizzazione in senso democratico. Anche oggi esiste un ampio ventaglio di costituzioni democratiche, e un singolo stato non può servire adeguatamente come unità di misura per gli altri. Nell'antichità, come oggi, le diverse tradizioni ed esperienze pratiche esercitavano il loro effetto. Lo stato degli Ateniesi, già per la sua notevole estensione e per il numero di cittadini, deteneva una posizione speciale. Una piccola *polis* richiedeva spese amministrative molto minori e, parallelamente, meno personale, come minore era anche la perdita di tempo per gli spostamenti: a questo proposito bisogna pensare che anche i contadini avevano spesso il loro

[22] La prima opinione è difesa in modo particolareggiato da V. GABRIELSEN, *Remuneration of State Officials in Fourth-Century B.C. Athens*, Odense 1981; la seconda da M. H. HANSEN, *Misthos for magistrates in classical Athens*, in «Symbolae Osloenses», LIV (1979), pp. 5-22; ID., *Perquisites for magistrates in fourth-century Athens*, in «Classica et Mediaevalia», XXXII (1980), pp. 105-25.

domicilio in città. D'altro canto occorre anche considerare le condizioni economiche di ogni singola *polis*. Solamente poche potevano essere, anche relativamente, ricche come Atene: i suoi cittadini si erano tanto abituati al pagamento di diarie per i compiti pubblici, in relazione all'ottima situazione finanziaria del v secolo, che anche in circostanze molto piú sfavorevoli non vollero rinunciarvi, reputandolo un principio particolarmente democratico. Piuttosto preferirono che il rimborso passasse dai magistrati all'assemblea popolare.

I magistrati piú importanti, tuttavia, cioè gli strateghi, hanno sempre esercitato la loro funzione come carica onorifica non retribuita (eccezion fatta, forse, durante le campagne militari), il che sembra fosse considerato ovvio. Per il ceto abbiente, in effetti, l'attività politica costituiva un dovere legato a questioni d'onore. Solamente i cittadini piú poveri avevano bisogno di un indennizzo materiale, e quanto alla στρατηγία non era possibile che si presentassero come candidati. Cariche piú o meno analoghe esistevano in tutti gli stati greci, visto che la conduzione militare era allora la piú importante funzione statale. Chi la ricopriva poteva chiamarsi stratego oppure essere designato altrimenti, per esempio polemarco. Sembra che questo fosse il nome dei piú alti magistrati dei singoli stati beotici, mentre a capo della lega stavano i beotarchi.

Un titolo di natura originariamente militare, comunque, non implica che gli incarichi fossero in prevalenza militari. Le competenze civili nei singoli stati potevano essere suddivise in modi molto diversi. A questo proposito il lessico, che è in buona parte comune, non fornisce chiarimenti. La definizione di «arconti» era particolarmente diffusa nella Grecia centrale e nelle isole ioniche. Il termine «pritani» si riscontra soprattutto nella costa occidentale dell'Asia Minore e nelle isole antistanti; «demiurghi» nel Peloponneso. Talvolta erano eponimi, come gli arconti ad Atene e gli efori a Sparta. Tuttavia non dappertutto l'eponimia era legata a una carica politica: spesso a una carica religiosa.

Tra i funzionari con compiti specificamente civili in molte *poleis* si trovano ispettori dell'ordine cittadino (ἀστυνόμοι), dell'ordine commerciale (ἀγορανόμοι), oppure dell'approvvigionamento granario (σιτοφύλακες). A seconda del luogo comparivano anche altre definizioni. I poteri potevano essere di volta in volta differenti; un certo potere punitivo per il mantenimento dell'ordine era probabilmente previsto nella maggior parte dei casi, limitato, negli stati democratici, dal diritto concesso al trasgressore di appellarsi a un tribunale.

Il carattere piú democratico o piú oligarchico della costituzione di uno stato si rendeva manifesto, per quanto riguarda i magistrati, nella

loro posizione in rapporto ad assemblea popolare, consiglio e tribunali. La democrazia lasciava nelle loro mani il minimo possibile di competenze decisionali, soprattutto nell'amministrazione della giustizia: essi venivano sottoposti piuttosto a un complesso sistema di controlli.

## 5. *Nomina e qualifiche dei magistrati.*

Le cariche degli stati non democratici, e alcune degli stati democratici, venivano assegnate per elezione, quando non per nomina da parte di un'autorità superiore. Di norma era l'assemblea popolare a eleggerli, con votazione palese per alzata di mano, per cui bastava rilevare la maggioranza a colpo d'occhio, senza contare i singoli voti.

Una procedura singolare è attestata per l'elezione dei geronti a Sparta. Il caso si dava quando moriva uno dei geronti il cui mandato era a vita. Innanzitutto l'assemblea popolare sceglieva alcuni uomini, che prendevano posto in un edificio presso il luogo di riunione dell'assemblea, da cui tuttavia non era possibile vedere l'assemblea riunita. Dal loro osservatorio, essi dovevano registrare l'intensità degli applausi ottenuti dai candidati, che attraversavano l'assemblea in silenzio e secondo un ordine sconosciuto fino all'ultimo minuto e determinato per sorteggio. Chi, a parere di quegli uomini, avesse ottenuto l'applauso piú forte veniva eletto. Il racconto è tramandato da Plutarco, ma la procedura suona piuttosto arcaica e può quindi essere quella che già da Aristotele è definita puerile. Questi attribuisce la stessa caratteristica all'elezione degli efori; cosicché si può pensare che anche in quel caso fosse in uso la stessa procedura[23] Per Mantinea, in Arcadia, Aristotele menziona un'elezione indiretta dei magistrati per tramite di elettori che a loro volta erano stati nominati nelle sottosezioni dello stato[24]. Poiché Mantinea è portata come esempio, si può pensare che anche altrove fossero in uso simili procedure.

La democrazia ateniese preferiva la procedura del sorteggio a quella dell'elezione. Eletti erano solamente i comandanti militari – dei quali però i piú alti in grado, gli strateghi, non avevano solo poteri militari – e inoltre una serie di ufficiali civili con incarico speciale, come gli ambasciatori e, nella seconda metà del IV secolo, i piú importanti ufficiali finanziari. Fino al 487 anche gli arconti venivano eletti. L'anno di mandato degli strateghi e della maggior parte dei magistrati iniziava con il

[23] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 26; ARISTOTELE, *Politica*, 1270b28 e 1271a10.
[24] *Ibid.*, 1318b23-28.

primo mese dell'anno attico, il primo giorno di Ecatombeone (cioè, di regola, dopo il solstizio d'estate); quello dei magistrati finanziari con la festa delle Panatenee, in Ecatombeone. L'elezione aveva luogo qualche tempo prima, dopo la sesta pritania nel caso degli strateghi e degli altri comandanti militari. Altre date non ci sono tramandate.

L'elezione aveva luogo durante un'assemblea popolare, che votava per alzata di mano. Le candidature erano introdotte dai singoli cittadini, eventualmente anche dagli stessi candidati, sia prima della data delle elezioni che durante la riunione elettorale. Non è noto nei dettagli l'andamento dell'elezione: non sappiamo dunque nulla su come fosse seguita la prescrizione, valevole per piú autorità, secondo cui in esse doveva essere rappresentata ogni tribú; e, soprattutto, come si verificassero deviazioni rispetto a tale regola: in particolare, per quanto riguarda alcuni collegi degli strateghi, poteva succedere che, mentre una tribú insediava due strateghi, un'altra non fosse rappresentata[25]. Nel corso del IV secolo si rinunciò al principio dell'elezione da tutte le tribú.

Per la maggior parte delle cariche civili valeva la procedura del sorteggio. Questo riguardava i cinquecento membri del consiglio (nonché molti sostituti) e circa seicento magistrati. Ancora piú alto era il numero dei giudici, anch'essi estratti a sorte. Per il V secolo è attestato il numero di seimila. Grazie allo scritto aristotelico sulla costituzione degli ateniesi abbiamo, del periodo, una descrizione esauriente del sorteggio, in piú fasi, dei giudici per i processi di ogni giorno, ma nessuna precisazione su come i giudici pervenissero alla loro posizione. Talvolta si ipotizza a questo proposito che nel IV secolo ogni cittadino al di sopra dei trent'anni potesse farsi inserire nella lista dei giudici all'inizio di ogni anno, essendo tenuto a prestare giuramento. Il gran numero di sorteggi giornalieri di centinaia o migliaia di giudici favorí evidentemente l'invenzione di apparecchiature per il sorteggio che potessero accelerarne la procedura. A questo fine i giudici venivano provvisti di una specie di tessera di riconoscimento in lamina di bronzo[26]. Questo metodo di estrazione a sorte venne poi applicato anche al consiglio e ai magistrati; tuttavia i particolari non sono noti. Per il sorteggio erano in uso dadi o sfere chiari e scuri che attraverso un imbuto venivano gettati nell'apparecchiatura. In precedenza si usavano fagioli chiari e scuri in un'urna, per cui il consiglio dei 500 sorteggiati si chiamava anche consiglio dei fagioli.

[25] Sugli strateghi nel V secolo cfr. C. W. FORNARA, *The Athenian Board of Generals from 501 to 404*, «Historia», Einzelschriften 16, 1971.

[26] Cfr. J. H. KROLL, *Athenian Bronze Allotment Plates*, Cambridge Mass. 1972. Secondo Kroll è verosimile che il numero di 6000 giudici venisse mantenuto. Intorno al 330 le tavolette dei giudici erano di legno di bosso.

Dal 487/486 l'ordinazione degli arconti si compiva in due fasi. Dapprima ciascuna tribú doveva nominare dieci candidati, all'inizio per elezione, successivamente per sorteggio. Nella seconda fase si procedeva, stavolta in sede centrale, al sorteggio definitivo: dai candidati di ciascuna tribú ne veniva nominato uno. Il decimo eletto, in eccedenza rispetto ai nove arconti, era il segretario dei tesmoteti, di fatto ad essi equiparato. Le cariche non collegiali degli arconti, a quanto pare, venivano divise fra le tribú secondo un principio di rotazione.

Non è possibile appurare se anche per il consiglio vi fosse una procedura in due fasi. Da ogni demo dovevano arrivare i candidati in ragione dei criteri proporzionali vigenti. In questo caso può essere stato sufficiente presentare la propria candidatura: di certo si dovettero comunque verificare piuttosto spesso difficoltà per raggiungere il numero richiesto, tanto piú all'epoca in cui il numero dei cittadini era sceso sotto i 30 000. Senza una sensibile partecipazione anche da parte dei teti il consiglio non avrebbe potuto essere sempre cosí completo come sembra che fosse.

Tutti i magistrati, sorteggiati o eletti, dovevano sottoporsi a un esame (δοκιμασία) prima di entrare ufficialmente in carica. Il fatto che non dovessero farlo già prima dell'elezione – come forse ci aspetteremmo – può derivare dal gran numero di coloro che dovevano essere esaminati. La pratica era sicuramente di quelle che richiedevano molto tempo, se si pensa che si trattava di piú di mille persone. I nuovi membri del consiglio venivano esaminati dal precedente consiglio, i magistrati dai tribunali popolari, gli arconti da entrambi in successione. La decisione del consiglio poteva essere impugnata davanti al tribunale.

Contrariamente alle moderne aspettative, l'esame non riguardava le qualifiche professionali ufficio per ufficio, ma i requisiti generici di cittadino ateniese. Questo almeno è quanto riferisce il resoconto di Aristotele sulle domande poste agli arconti:

> All'esame essi domandano dapprima: «Chi è tuo padre e da quale dei demi proviene, e chi è il padre di tuo padre? E chi è tua madre, chi il padre di tua madre e da quale dei demi?» Successivamente se ha un altare di Apollo Patroos e uno di Zeus Herkeios e dove siano, e dunque se ha tombe di famiglia e dove; infine, se tratta bene i suoi genitori, se paga le sue tasse e se ha partecipato alle campagne militari[27]

Le informazioni richieste dovevano essere confermate da dichiarazioni di testimoni. Poi chiunque avesse qualcosa da obiettare al candidato poteva sporgere accusa. Questa veniva trattata in modo analogo a una nor-

[27] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 55.3.

male procedura giudiziaria, forse però con tempi piú veloci. Anche in assenza di accusatori la δοκιμασία terminava con una votazione segreta dei giudici; il candidato poteva essere respinto anche senza un'accusa formale.

Si sono conservate quattro orazioni tenute in relazione a un processo di δοκιμασία[28]. Da esse traspare che la generale condotta di vita di un candidato poteva essere rilevante per la formazione del giudizio. In questo senso le domande finali offrivano sicuri punti d'appiglio, visto che miravano ad accertare la buona condotta in quanto cittadini. All'inizio del IV secolo giocò un ruolo importante soprattutto il comportamento durante il dominio dei Trenta, dopo la guerra del Peloponneso. Un esito negativo della δοκιμασία sembra tuttavia essere stato relativamente raro; presumibilmente la procedura era di norma solo formale e sommaria nella maggior parte dei casi.

Oltre ai già citati requisiti relativi alla qualifica di cittadini, in generale veniva richiesta un'età minima di trent'anni. Gli arconti dovevano provenire dalle due piú elevate classi di censo dell'ordinamento soloniano, poi anche dalla terza; i tesorieri di Atena solo dalla piú alta. Senza che fosse stata eliminata in via formale, questa prescrizione era, per tacito accordo, caduta in disuso all'epoca di Aristotele. Significativa è l'espressione: «Ancora oggi nessuno cui venga chiesto, in occasione della sua candidatura per il sorteggio di una carica, a quale classe appartenga, indicherà la classe dei teti»[29].

Anche questo mostra che ad Atene la partecipazione dei cittadini venne estesa quanto piú possibile. La mancanza di qualifiche professionali è stata oggetto di biasimo già all'epoca da parte dei critici della democrazia e deve stupire oggi anche i democratici. Una giustificazione almeno parziale sta nel fatto, già menzionato sopra, che nella maggior parte dei casi l'ambito delle competenze era ristretto e ben visibile, in modo da venire incontro alle capacità di molti normali cittadini (e certo proprio tenendo conto di quelle venne realizzato in questi termini). Chi non si credeva capace di preparare processi e presiedervi in qualità di arconte, di norma non si sarà candidato per questa carica: il sorteggio decideva infatti solo fra chi si candidava, non fra tutti i cittadini. Oltre a ciò eventuali leggerezze saranno state messe a freno dalla prospettiva di provvedimenti di controllo e dalla resa dei conti, che erano sicuramente da aspettarsi.

[28] LISIA, 16, 25, 26, 31.

[29] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 7.4.

## 6. *Rendiconti e controlli.*

Nel dibattito sulle costituzioni che Erodoto introduce prima della presa di potere del re persiano Dario I in seguito alla caduta del dominio dei magi, il sostenitore del passaggio a un ordinamento democratico contrappone al monarca, che non deve render conto a nessuno, il magistrato, tenuto invece a render conto del suo operato[30]. Questi inoltre sembra qui essere eletto per sorteggio: comunque anche nelle *poleis* greche meno democratiche o addirittura oligarchiche l'obbligo al rendiconto da parte dei magistrati poteva essere stato consueto; ma su questo punto siamo poco informati.

La piú antica legge greca conservata su pietra (tardo VII secolo) impedisce ai piú alti ufficiali della città cretese di Drero un esercizio ripetuto della carica prima di dieci anni e stabilisce disposizioni penali in caso di trasgressione[31]. Gli organi del consiglio di regola non erano tenuti al rendiconto. Aristotele lo dice espressamente a proposito della gerusia spartana, menzionando in contrapposizione il potere degli efori di imporre ai magistrati (compresi i loro predecessori) la resa dei conti[32]. Difficilmente poi vi saranno stati sottoposti i consigli dei Beoti, visto che rappresentavano una parte della cittadinanza con pieni diritti, provvista dei requisiti di censo e chiamata a turno a rivestire la carica. Anche per questo essi non erano espressione tipica delle oligarchie. All'interno di queste bisogna piuttosto pensare che i consigli controllassero i magistrati senza essere loro stessi tenuti al rendiconto: tanto piú che, nella maggior parte dei casi, i consiglieri erano in carica a vita.

Ciò valeva anche per il piú antico consiglio di Atene, l'Areopago. Tuttavia nel V secolo gli Ateniesi svilupparono un vasto sistema di rendiconto e controllo che incluse anche il consiglio democratico dei 500. Cosí come tutti i magistrati e i membri del consiglio prima di entrare in carica venivano sottoposti a una verifica dei loro requisiti di cittadini, ugualmente al termine del mandato erano tenuti a rendere conto della loro gestione. L'aspetto finanziario del loro esercizio veniva indagato da esaminatori dei conti (λογισταί), che nel V secolo erano trenta e nel IV dieci, assistiti da dieci συνήγοροι. Del resto già durante il periodo del mandato in ciascuna pritania si procedeva all'esame dei conti da parte di dieci λογισταί eletti dal consiglio. Allo scadere dell'anno di carica en-

[30] ERODOTO, 3.80.

[31] MEIGGS e LEWIS, *A Selection* cit., n. 2; KOERNER, *Inschriftliche Gesetzestexte* cit., n. 90.

[32] ARISTOTELE, *Politica*, 1251a5-8; ID., *Retorica*, 1419a31.

travano inoltre in azione, ma solo su richiesta, gli εὔθυνοι, presso cui ogni cittadino poteva sporgere denuncia. Ciò che veniva rimproverato ai magistrati non era normalmente una qualche incapacità, ma nella maggior parte dei casi il peculato e la corruttibilità. Il giudizio non spettava né ai λογισταί né agli εὔθυνοι, ma esclusivamente al tribunale popolare. Il fatto che per obbligo quest'ultimo prendesse parte al processo di rendiconto può forse essere stata una peculiarità della democrazia ateniese da non presupporsi senza ulteriori verifiche anche per altre *poleis* democratiche. I giudici da parte loro non erano tenuti a render conto del proprio mandato, visto che rappresentavano il popolo di Atene quasi nella stessa misura dei membri dell'assemblea popolare.

Prima del rendiconto colui che era stato in carica non poteva viaggiare all'estero, né prendere provvedimenti intorno alle sue ricchezze né assumere una nuova carica. Un'eccezione valeva per gli strateghi, perché potevano essere eletti per piú anni di seguito. Ma anche nei loro confronti aveva luogo un controllo finanziario. Inoltre, come gli altri magistrati, durante l'anno di carica non erano del tutto al riparo da attacchi. Al contrario, l'assemblea popolare durante la riunione principale di ogni pritania votava sulla questione se i magistrati adempivano ai loro compiti in modo soddisfacente (ἐπιχειροτονία). Se l'esito era negativo, la persona in questione veniva sospesa dalla carica e il caso passato al tribunale popolare, di norma con la formula dell'εἰσαγγελία[33]: se assolta, veniva successivamente reintegrata nella carica. Una condanna, soprattutto nel caso degli strateghi, poteva facilmente avere come conseguenza la pena di morte: non per incapacità militare, ma perché gli Ateniesi ritenevano, a torto o a ragione, che ci fossero in gioco corruzione e tradimento. La funzione di stratego, in effetti, comportava notevoli rischi.

Oltre alla procedura citata, ogni cittadino aveva a sua disposizione le consuete forme d'accusa, di modo che il controllo sui magistrati era quasi senza lacune. Anche i politici senza una carica erano sottoposti a un controllo: attraverso la già citata accusa di illegalità oppure di introduzione di una legge inadeguata, si poteva chiedere conto delle istanze da loro proposte.

[33] L'accusa veniva presentata davanti al consiglio dei 500 oppure davanti all'assemblea popolare, e, fino all'incirca al 355, l'assemblea popolare poteva anche emettere il giudizio. Successivamente solo il tribunale era autorizzato ad emettere il giudizio definitivo.

## 7. *Sistema finanziario.*

Da un punto di vista moderno, l'ordinamento del sistema finanziario nelle *poleis* greche ancora alla fine dell'epoca classica dà un'impressione di notevole imperfezione. Di un bilancio statale non si può proprio parlare e, in epoca arcaica come nelle *poleis* meno progredite, nemmeno di un sistema finanziario degno di questo nome[34]. I compiti della comunità statale erano di troppo poco conto perché si sentisse il bisogno di un'ampia regolamentazione istituzionale. Negli stati aristocratici e oligarchici era essenzialmente la classe superiore a pagare con i propri mezzi i costi per i culti e per le feste. Le cariche erano ovviamente onorifiche e non retribuite. Il guerriero doveva pagarsi l'equipaggiamento; le campagne militari erano brevi e le razioni di marcia venivano in parte portate da casa, in parte ricavate dal territorio delle operazioni.

Anche l'Atene democratica si appoggiava in notevole misura sulle prestazioni finanziarie dei ricchi: le prestazioni legate a un impegno in prima persona in vista delle incombenze si chiamavano liturgie (λειτουργίαι, «prestazioni per il popolo»). La ristretta élite si definiva proprio in relazione all'obbligo di accettare le liturgie, venendo appunto identificata oggi talvolta come classe liturgica[35]. Essa aveva entrate molto superiori rispetto alla massa dei cittadini ed era dunque in grado, di regola, di affrontare le spese che da essa ci si attendeva. Nessuno doveva prestare piú liturgie contemporaneamente: fra due liturgie vi doveva essere una pausa.

Ogni anno erano previste circa cento liturgie in connessione a feste; fra queste le coregie, ovvero la messa in scena e la preparazione dei cori per tragedie, commedie e ditirambi. Fra le piú costose era la trierarchia, cioè la manutenzione di una trireme per un anno. Non di rado Atene aveva a disposizione da trecento a quattrocento triremi, delle quali tuttavia solo una parte era in servizio. Fino alla guerra del Peloponneso ciascuna nave aveva un proprio trierarca, che era insieme anche il comandante. Verso la fine della guerra si iniziò a dividere l'onere fra due sintrierarchi e nel 358/357 si diede vita a gruppi di contribuenti (συμ-

[34] Un ampio quadro in una prospettiva moderna in A. ANDREADES, *Geschichte der griechischen Staatswirtschaft I*, München 1931 [trad. it. Padova 1961].

[35] Cfr. l'esemplare manuale di prosopografia di J. K. DAVIES, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford 1971, insieme al completamento: ID., *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Salem 1984. Cfr. anche R. DEVELIN, *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge 1989.

μορίαι) tra i 1200 cittadini piú ricchi, che divennero collettivamente responsabili del finanziamento.

Già nel 378/377 il sistema fu inventato per un altro tipo di prestazione finanziaria, l'εἰσφορά, un'imposta percentuale sul patrimonio dei possidenti, da pagarsi in momenti di bisogno, soprattutto in guerra. Essa è attestata in modo certo la prima volta per l'anno 428/427, ma può tuttavia essere anche piú antica. Una regolare tassazione dei cittadini non era circostanza consueta e valeva, anche al di fuori di Atene, come tratto distintivo della tirannide. Tuttavia i meteci dovevano versare annualmente un testatico, il μετοίκιον; se avevano ricchezze commisurate, venivano anche presi in considerazione per l'εἰσφορά.

Le nostre testimonianze (soprattutto orazioni e frammenti di orazioni) non permettono di appurare in modo sufficientemente chiaro se per la trierarchia fu introdotto un sistema aggiuntivo di simmorie oppure fu utilizzato quello che già esisteva per l'εἰσφορά. Ugualmente controverso è se in entrambi i casi il numero delle persone tenute al pagamento fosse di 1200 (nel caso dell'εἰσφορά anche persone giuridiche) o se invece per l'εἰσφορά fosse sensibilmente maggiore. Già prima del 362, comunque, i trecento uomini piú ricchi erano tenuti a versare anticipatamente la quota per l'εἰσφορά spettante alle rispettive simmorie (προεισφορά); ed era poi compito loro farsi restituire il denaro dagli altri membri della simmoria. Dal 340 la trierarchia venne analogamente ristretta a trecento persone (secondo ogni verosimiglianza, le stesse)[36].

Se per i Greci la tassazione diretta dei cittadini di solito valeva come qualcosa di tirannico, ciò era meno vero per quanto riguardava le imposte indirette. Gli Ateniesi prelevavano un dazio d'importazione ed esportazione del 2 per cento sulla merce che transitava per il porto del Pireo e una generica tassa di vendita nel mercato. Nel 413 introdussero per un breve periodo un dazio del 5 per cento in tutto il territorio della lega attica, inteso a sostituire il sistema dei contributi.

I cosiddetti tributi della maggior parte degli stati membri della lega marittima originariamente erano pagamenti che sostituivano il mantenimento di una propria flotta (che sarebbe stato ancora piú dispendioso e per altro meno efficace). I contributi (φόροι) erano per lo piú infe-

[36] L'opinione sin qui prevalente prevede due distinti sistemi di simmorie. Tanto BLEICKEN, *Die athenische Demokratie* cit., p. 362, che HANSEN, *The Athenian Democracy* cit., pp. 113-15, propendono tuttavia ora ad accettare un unico sistema, come era stato sostenuto soprattutto da E. RUSCHENBUSCH, *Die athenischen Symmorien des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigrafik», XXI (1978), pp. 275-84; ID., *Symmorienprobleme*, ivi, LXIX (1987), pp. 75-81. Una divisione sostiene invece P. J. RHODES, *Problems in Athenian eisphora and liturgies*, in «American Journal of Ancient History», VII (1982) [ma 1985], pp. 1-19.

riori ai 10 talenti annui, una somma che corrispondeva solo alla paga di due mesi per l'equipaggio di dieci triremi, senza i costi difficilmente valutabili della costruzione e della manutenzione. Non è noto chi reperisse i contributi nelle città e come; probabilmente vi erano differenze a seconda dell'ordinamento sociale e politico di ciascuna.

Il sistema dei contributi agevolava in modo notevole agli Ateniesi il mantenimento di una grossa flotta. La lega del Peloponneso, priva di un sistema di questo tipo, aveva alcune difficoltà a finanziare la flotta e, alla fine della guerra del Peloponneso, dipendeva dai sussidi del re persiano. Dopo che, nel 454, la cassa federale della lega marittima attica venne trasferita da Delo all'Acropoli di Atene, la cassa della dea Atena incamerava 1/60 dei contributi, e ciò anche quando il contributo effettivo era stato condonato. Anche le eccedenze della cassa federale passavano alla cassa della divinità cittadina, divenuta frattanto la divinità dell'impero. Da qui venne anche parte dei finanziamenti per i lavori edilizi sull'Acropoli; i cui costi comunque, se paragonati alle spese di armamento, furono con buona probabilità relativamente contenuti.

La prima grande flotta ateniese fu allestita alla fine degli anni '80 del v secolo, sfruttando le eccedenze provenienti da un filone d'argento di recente rinvenimento, contro l'uso tradizionale per cui sarebbero stati invece i cittadini a doverselele dividere. Se ne deduce chiaramente, da una parte, come costituisse fatto nuovo una lungimirante organizzazione dell'armamento; dall'altra, quale vantaggio naturale rappresentassero per gli Ateniesi i giacimenti d'argento della loro terra. L'estrazione dei metalli era data in appalto a imprenditori privati.

Anche la terra che si trovava nella proprietà della *polis* o di sue suddivisioni veniva locata; cosí come i templi affittavano la loro terra a privati, coprendo in tal modo i costi di gestione. Analogamente veniva concessa in appalto l'esazione delle tasse indirette sopra ricordate.

Nel IV secolo le locazioni venivano effettuate dai dieci «venditori» (πωληταί), che oltre a ciò vendevano i beni patrimoniali confiscati e appaltavano incarichi pubblici. Per la riscossione di denaro la competenza era di dieci «esattori» (ἀποδέκται): costoro non avevano una loro cassa, ma versavano il denaro riscosso nelle varie casse. Una specie di cassa centrale era nel v secolo quella dei κωλακρέται, fino a quando nel 411 essa venne fusa con la cassa della lega, amministrata dagli Ellenotami (fino allora dieci, in seguito venti), che a sua volta scomparí con la fine della guerra. Nel v secolo la cassa piú importante era quella della dea Atena. I suoi amministratori (tesorieri) erano magistrati statali. Tuttavia i prelievi dal tesoro del tempio da parte dello stato formalmente erano trattati come prestiti. Per alcuni periodi insieme ai tesorieri di Ate-

na era riunito il collegio dei «tesorieri delle altre divinità», fondato nel 434/433.

Intorno alla metà del IV secolo acquistarono particolare importanza le casse, di nuova fondazione, per le forze armate (στρατιωτικά) e per gli spettacoli (θεωρικά): quest'ultima, a differenza di quanto ci si aspetterebbe dalla sua definizione, divenne una cassa generale di stato, che accoglieva ogni eccedenza. Gli amministratori di entrambe non erano estratti a sorte ma eletti, cosí come il capo dell'amministrazione finanziaria (ὁ ἐπὶ τῇ διοικήσει), in carica dal 336. Pieni poteri e durata in carica per anni hanno spinto gli studiosi moderni a chiedersi se in questo modo non furono minate le fondamenta della democrazia ateniese. La storia non può rispondere a questa domanda, perché la causa della fine della forma classica della democrazia venne da fuori, ad opera dei Macedoni.

FRITZ GSCHNITZER

# *Abitanti senza diritto di cittadinanza: non liberi e stranieri*

## 1. *Definizioni.*

Nella concezione degli antichi Greci – e di tutti i loro vicini – un uomo era o libero oppure non libero. Non liberi (δοῦλοι), e cioè schiavi nell'accezione ampia in cui i Greci intendevano questo concetto, erano tutti quanti costituissero proprietà di uno o piú uomini oppure di una collettività (per esempio una comunità cittadina); liberi (ἐλεύθεροι) erano invece – in questa accezione del termine – tutti gli altri, che fossero o meno indipendenti politicamente e per quanto riguardava i diritti civili (dunque anche se, per esempio, fossero sudditi di un re oppure sotto una qualche tutela). Fra i liberi si faceva poi una netta distinzione fra i membri del proprio stato – i cittadini (πολῖται oppure ἀστοί) – e invece gli stranieri (ξένοι); e poiché il diritto di cittadinanza era determinato per via di discendenza e non in base al domicilio, erano considerati «stranieri» non solo tutti coloro che si trattenevano soltanto provvisoriamente in un determinato luogo, ma anche tutti gli abitanti liberi di origine straniera, a meno che non fosse stato loro conferito il diritto di cittadinanza (e ciò si verificava solo raramente). Per questo in ogni stato greco c'era, anche a prescindere dagli schiavi, un numero piú o meno grande di residenti senza diritto di cittadinanza; e, inversamente, ogni stato annoverava fra i suoi cittadini non pochi che avevano lasciato la patria e si erano domiciliati da qualche parte all'estero, senza aver per questo rinunciato al diritto di cittadinanza nel paese d'origine.

Le tre grandi categorie di persone che derivavano da questa doppia bipartizione (tutti gli uomini divisi in liberi e non liberi, tutti i liberi in cittadini e stranieri) non godevano naturalmente di uguali diritti e considerazione. Gli schiavi in effetti non erano del tutto privi di diritti (come vedremo meglio) e non erano affatto considerati, a differenza di quanto si legge talvolta, come semplici cose, come una parte di proprietà. Loro compito era comunque quello di servire i loro proprietari o di effettuare per loro altre prestazioni; e di fatto questi proprietari potevano disporre dei loro schiavi con ampia libertà. Gli stranieri (liberi) e i cittadini avevano in comune la libertà della persona e, con essa, il dirit-

to di organizzare autonomamente i propri rapporti personali ed economici. Ma solo i cittadini erano membri del corpo sociale che secondo i Greci costituiva lo stato; e dunque solo loro potevano prendere parte al governo di questo stato e a tutti gli onori e privilegi connessi alla partecipazione allo stato. In questo modo i cittadini si situavano ampiamente al di sopra rispetto alle altre due condizioni sociali. Solo loro erano responsabili della politica e dell'ordinamento giuridico, erano loro in primo luogo a portare le armi, a loro apparteneva la terra e dunque, di fatto, anche ogni proprietà terriera; e sempre a loro spettava il ruolo principale nella vita sociale e culturale. Con tutto ciò essi non si sentivano una minoranza privilegiata; anzi la vita da cittadino, nel mondo greco, era in qualche misura la forma normale della condizione umana, mentre quella di straniero e non libero era una posizione piuttosto eccezionale e limitata da molti punti di vista: indipendentemente dal rapporto numerico (molto differente da luogo a luogo), questi ultimi costituivano gruppi marginali della società. Per questo la storia e la vita greca nell'antichità è essenzialmente la storia e la vita della popolazione cittadina; ed è proprio questa la ragione per cui le altre due condizioni meritano una trattazione a parte.

Prima di volgerci ad esse, conviene fornire in breve una piú precisa definizione della cittadinanza, poc'anzi chiamata in causa senza ulteriori argomentazioni[1]. È una questione molto controversa se si debbano includere nella cittadinanza anche le mogli e i figli dei cittadini, e ci si chiede anche se non vadano considerati cittadini nel senso pieno della parola soltanto quanti godevano del pieno possesso dei diritti politici. Chi volesse attenersi a una definizione stretta di cittadinanza nell'uno o nell'altro senso, dovrebbe corrispondentemente annoverare nei gruppi marginali le donne, i bambini nonché gli uomini privati dei diritti politici o che potevano goderne con limitazioni, e prenderli dunque in considerazione in questo capitolo. Ma ciò significherebbe far slittare i dati su un livello sbagliato. La differenziazione e la limitazione dei diritti politici è in primo luogo una questione legata alla costituzione politica e non all'ordinamento sociale, e non è certo pertinente qui. Del resto anche il rapporto fra uomini adulti e donne e bambini, o, detto piú chiaramente, la convinzione assai diffusa e praticata – non solo nell'antichità – per cui era compito degli uomini adulti prendere decisioni nel nome e per il bene di donne e bambini, non ha nulla a che vedere con il

[1] Su questo punto cfr. V. EHRENBERG, *Der Staat der Griechen*, Zürich-Stuttgart 1965², pp. 47 sgg. e 313 [trad. it. Firenze 1980]; C. VATIN, *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Paris 1984, in particolare pp. 55 sgg., 117 sgg.

problema delle relazioni fra classi sociali ma pertiene piuttosto a un altro contesto: quello dell'ordinamento familiare. Anche da una prospettiva affatto diversa, del resto, la concezione che qui si sostiene si dimostra giusta. Il segno esterno di riconoscimento del cittadino è, per i Greci, portare il cosiddetto etnico come aggiunta al nome: e questo perché l'etnico – vale a dire espressioni del tipo 'Αϑηναῖος «(quello) di Atene», Θεσσαλός «(quello) di Tessaglia» – esprime appunto l'appartenenza alla comunità politica, e dunque il diritto di cittadinanza all'interno di una *polis* o di un ἔϑνος. Ora, a portare l'etnico non sono solo gli uomini adulti, ma anche donne e bambini; anche solo da ciò si mostra dunque la loro appartenenza alla cittadinanza. In ultima analisi possiamo – o piuttosto dobbiamo – limitarci in questo capitolo alle altre due condizioni sociali: quelle dei non liberi e degli stranieri.

## 2. *I non liberi.*

La mancanza di libertà[2] in epoca arcaica e classica ha due forme molto differenti. Da una parte si situano i contadini non liberi, che risiedono con le proprie famiglie nei loro poderi e che sono principalmente tenuti a versare dei tributi (ma anche a prestare diversi servizi); dall'altra troviamo invece i cosiddetti «schiavi comprati» – schiavi nel senso a noi familiare della parola –, acquistati soprattutto nel commercio degli schiavi, per lo piú senza famiglia e adibiti a servizi di ogni tipo. Ovunque nel mondo greco si trovavano schiavi comprati; diversamente, contadini non liberi erano presenti solo in determinati territori[3]. Fra essi vanno in primo luogo annoverati gli iloti di Sparta, e cioè i contadini non liberi dell'intero territorio dello stato dei Lacedemoni, sia nella terra d'origine fra il Taigeto e il Parnone che nella Messenia, conquistata nel corso dell'VIII e VII secolo a. C. Contadini non liberi esistevano però anche a Creta (qui denominati περίοικοι, «vicini», perché non abitavano nelle città ma nelle terre all'intorno), fra i Tessali (e qui si chiamavano Penesti), nonché in alcune colonie fondate a partire dall'VIII e VII secolo a. C. dalle città doriche di Megara e Corinto (è provato che qui

[2] H. KLEES, *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im oikonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit*, Wiesbaden 1975; M. I. FINLEY, *Was Greek civilisation based on slave labour?*, in ID., *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981, pp. 97 sgg. [trad. it. Roma-Bari 1984]; Y. GARLAN, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris 1982; N. R. E. FISHER, *Slavery in Ancient Greece*, London 1993.

[3] D. LOTZE, *Μεταξὺ ἐλευϑέρων καὶ δούλων. Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen in Griechenland bis zum 4. Jh. v. Chr.*, Berlin 1959.

essi rappresentavano la popolazione indigena sottomessa dai colonizzatori). A quanto pare, dunque, vi è un collegamento fra la piú tarda immigrazione e conquista (anche i Dori della Laconia e di Creta, come i Tessali, sono infatti immigrati non prima degli inizi del I millennio) e i contadini non liberi; e questo sembra confermare che dappertutto, anche cioè laddove non sia attestato direttamente, la loro condizione debba essere ricondotta al processo di sottomissione della popolazione autoctona da parte di conquistatori stranieri. All'interno di questo quadro, la schiavitú contadina può essersi ulteriormente diffusa; ma poi, in epoca storica, essa è generalmente in diminuzione, e solo a Sparta e (sporadicamente) a Creta è attestata ancora per l'epoca ellenistica. Chiaramente essa presto o tardi venne soppressa dappertutto (da ultimo anche a Sparta, alla fine del III secolo a. C.) attraverso la naturalizzazione di questo strato della popolazione fino allora non libero e tuttavia di origine autoctona.

Di provenienza ben diversa erano invece gli schiavi comprati. La loro presenza è già attestata in epoca micenea e omerica, ma a partire dall'epoca arcaica aumentarono costantemente per numero e importanza. La crescente domanda fu soddisfatta in primo luogo attraverso il commercio di schiavi – attività praticata molto intensamente – che riforniva il mondo greco e l'Oriente come un solo grande mercato, in modo tale che le oscillazioni su scala regionale in fatto di offerta e domanda venissero ampiamente equilibrate. Per quanto mi è dato vedere, non si conoscono situazioni in cui l'offerta di schiavi fosse stata o troppo esigua o troppo abbondante: in qualsiasi momento gli schiavi hanno rappresentato una merce ampiamente disponibile e di valore all'incirca costante. Una mancanza di schiavi si poteva tuttavia verificare in tempo di guerra, quando gli schiavi si rifugiavano in massa dai nemici vicini.

Ma come si riforniva il commercio di schiavi? Oppure, in altri termini, come accadeva che uomini liberi cadessero in schiavitú?

1. La fonte principale era sempre la guerra[4]. Essa infatti, nella Grecia classica, veniva per lo piú condotta in modo tale da devastare e saccheggiare la terra del nemico; si prendeva ciò che si aveva a portata di mano: prodotti della terra, beni mobili di ogni tipo, bestiame e da ultimo tutti gli uomini di cui si riusciva a impadronirsi, senza distinguere fra liberi e schiavi, uomini e donne, adulti e bambini; tutti venivano venduti come schiavi, a meno che i loro parenti non li avessero riscattati per tempo. Stessa sorte toccava anche ai veri e propri prigionieri di

[4] P. DUCREY, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris 1968; A. BIELMAN, *Retour à la liberté. Libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne*, Paris 1994.

guerra, e cioè ai nemici presi prigionieri in battaglia. Il bottino piú cospicuo tuttavia, anche in fatto di uomini, lo recava la conquista di un'intera città nel caso non si fosse arresa al momento giusto: allora tutti gli abitanti potevano essere fatti schiavi, a meno che il vincitore, per infliggere una punizione esemplare, non facesse addirittura giustiziare gli uomini in età adulta. Nel caso la città fosse caduta in mano nemica, la possibilità del riscatto non era nemmeno in questione, dal momento che di norma non vi erano parenti rimasti in libertà e dunque non si davano piú le condizioni per riscattare il prigioniero. A giudicare dal fatto che la maggior parte degli schiavi in Grecia era di origine barbara, si deve certo concludere che i Greci caduti in schiavitú venissero per lo piú venduti in terre barbare (i Greci dovevano probabilmente farsi scrupolo ad avere altri Greci come schiavi). Al tempo stesso bisogna concludere, in base a queste osservazioni, che la maggior parte degli schiavi tenuti in Grecia avevano perso la loro libertà non in guerre fra Greci, ma invece nelle molte guerre tribali dei barbari del Nord e d'Occidente, nonché nelle guerre che il Gran Re di Persia e i suoi satrapi dovevano continuamente condurre contro gli insorti (e fra di loro).

2. Anche al di fuori della guerra si verificavano sequestri di persone, tanto per pirateria (contro navi e litorali) che sulle vie di terra. Anche in questi casi il bottino, se non veniva riscattato, arrivava per lo piú sul mercato degli schiavi.

3. Poteva inoltre succedere – di frequente in epoca arcaica ma anche, pur piú raramente, in epoca classica – che alcuni fossero venduti come schiavi in seguito a un procedimento penale. In questo caso bisogna distinguere due forme: da una parte il sequestro della persona a saldo di un delitto, laddove il capitale non fosse stato a ciò sufficiente; dall'altra l'asservimento come una forma di punizione di particolare severità. I confini fra queste due forme erano fluttuanti, visto che le colpe per cui pagare erano per lo piú delitti. Da un punto di vista percentuale casi di questo tipo non avranno avuto grande importanza; ma non dobbiamo però dimenticare che l'asservimento in seguito a processo civile o penale nel mondo non greco era complessivamente piú frequente che non in Grecia, di modo che non pochi degli schiavi importati in Grecia dai paesi barbari dovevano il loro infelice destino alla durezza delle leggi vigenti nella loro patria.

4. Molto spesso, e soprattutto in periodi di carestia, i genitori non erano in condizione di allevare i propri figli. Allora diveniva ovvio vendere i figli e cosí da un lato assicurare la loro sopravvivenza (ciò che i genitori ridotti in povertà non avrebbero potuto fare), dall'altro, con il ricavato della vendita, migliorare la propria esistenza. Erodoto dice a

proposito dei Traci: «vendono i propri figli all'estero»[5]; e in effetti schiavi traci erano particolarmente numerosi presso i Greci. Del resto lo stesso costume è non di rado attestato nell'antichità e, nella cerchia della grecità classica, i Traci non erano certo gli unici a praticarlo; esso era però sconosciuto ai Greci, che invece solevano abbandonare un figlio non desiderato sui cigli delle strade nell'aspettativa che qualcun altro lo prendesse per allevarlo, o come figlio adottivo oppure come schiavo. C'era di fatto chi faceva, dell'allevamento e della successiva vendita di trovatelli, un vero mestiere. A Tebe tuttavia – lo veniamo a sapere in modo casuale – era proibito esporre i figli e ai poveri veniva offerta in questi casi la possibilità di consegnare i neonati alle autorità perché si occupassero della vendita come schiavi[6].

Un ruolo relativamente secondario giocavano gli schiavi «nati in casa», e cioè i figli dei propri schiavi. Essi erano rari già per il fatto che matrimoni e relazioni sessuali fra schiavi acquistati erano permessi solo in casi eccezionali. Decisivo era comunque il fatto che, nel complesso, ai padroni non conveniva allevare per svariati anni bambini non liberi senza poterne trarre un'adeguata contropartita; oltre a ciò non era facile valutare in anticipo il fabbisogno di schiavi. Per questo veniva ad essere piú vantaggioso acquistare schiavi nel momento in cui erano nel pieno possesso delle forze e delle loro specifiche competenze e quando li si doveva impiegare immediatamente. Il mestiere di allevare schiavi – di cui abbiamo parlato poc'anzi – poteva tuttavia essere vantaggioso: era infatti possibile organizzarlo in modo da contenere i costi, soprattutto per quel che riguardava le cure ai bambini; inoltre non era difficile, per chi faceva dell'allevamento di schiavi una professione, trovare acquirenti per i propri schiavi, mentre il possessore privato aveva probabilmente scrupolo a vendere schiavi cresciuti nella cerchia della sua famiglia. Il costume diffuso della manomissione, di cui verremo a parlare ancora fra poco, contribuiva inoltre per la sua parte al fatto che fossero rari gli schiavi nati in casa e che in sostanza il bisogno di schiavi dovesse essere coperto attraverso sempre nuove importazioni, soprattutto da paesi barbari.

Fra le funzioni degli schiavi i servizi domestici e alla persona erano per i Greci quelli cui era piú difficile rinunziare. A questo proposito dobbiamo pensare non solo al vero e proprio lavoro per gestire una casa ma anche alle funzioni di messaggero, attendente e scorta del padrone di casa (anche in viaggi e in guerra), della padrona e dei figli. Oltre a ciò le

[5] ERODOTO, 5.6.1.
[6] ELIANO, *Storia varia*, 2.7.

schiave domestiche dovevano, sotto la guida della padrona, fabbricare vestiti e altri manufatti tessili necessari e, naturalmente, ripararli.

Al secondo posto bisogna ricordare gli schiavi attivi nella produzione artigianale. Essi lavoravano non solo come aiutanti del loro padrone e maestro, ma anche come apprezzati specialisti. Il proprietario poteva anche darli in affitto oppure lasciare che lavorassero per conto proprio: tanto nell'uno che nell'altro caso il padrone riscuoteva una somma prestabilita; quanto invece lo schiavo guadagnava in piú rimaneva a chi l'aveva preso in affitto oppure allo schiavo stesso. Le iscrizioni attiche di manomissione dell'epoca di Alessandro Magno[7] trasmettono un'immagine impressionante della molteplicità delle professioni artigianali praticate da schiavi. Vi troviamo infatti un fabbro, un venditore di ferramenta, un orafo, un intagliatore di sigilli; poi, in gran numero, cuoiai, calzolai e conciatori, ma anche un tintore di porpora e una sarta; inoltre un carpentiere e un muratore, un fabbricante di letti, un «intagliatore di fiaccole», un vasaio, un fabbricante di colla e uno di flauti; infine un mugnaio, tre macellai e un barbiere. Le quarantacinque lavoratrici tessili (ταλασιουργοί) che troviamo in queste liste non sono affatto, per la maggior parte, da considerare come semplici donne o ragazze di servizio domestico cui sia stata data questa definizione professionale in base alla principale occupazione della donna di casa e delle sue aiutanti: di regola infatti sono menzionate immediatamente dopo liberti di sesso maschile, con cui evidentemente convivono; non di rado inoltre viene subito menzionato anche un «figlio»[8]

Le stesse liste di manomissione ci mostrano schiavi attivi anche nel commercio. Troviamo cinque pescivendoli e altri commercianti di generi alimentari di vario tipo; altri vendono prodotti vegetali o animali che non servono all'alimentazione: unguenti, incenso, stoppa, lana. Sei uomini e tre donne vengono designati genericamente come «dettaglianti» (κάπηλοι, καπηλίδες), altri sei uomini come commercianti su vasta scala (ἔμποροι); costoro avevano probabilmente accompagnato in qualità di schiavi i loro padroni nei viaggi e avevano poi continuato quella professione in proprio una volta affrancati, come avveniva di regola anche per gli altri liberti. Non mancano nemmeno le prestazioni di servizio: sono citati asinai e mulattieri, facchini, lavoranti a ore (μισθωτοί) ecc., ma anche uno «scrivano», un «sottoscrivano» (c'erano evidente-

[7] *IG*, II², 1553-78; D. M. LEWIS, *Attic manumissions*, in «Hesperia», XXVIII (1959), pp. 208 sgg.; ID., *Dedications of phialai at Athens*, ivi, XXXVII (1968), pp. 368 sgg.

[8] V. J. ROSIVACH, *Talasiourgoi and paidia in IG II² 1553-78: a note on Athenian social history*, in «Historia», XXXVIII (1989), pp. 365 sgg.

mente diversi gradi nell'educazione), una flautista, una suonatrice di cetra e un medico.

Questo è lo spaccato sulle professioni servili che ci tramandano le liste attiche di manomissione dell'epoca di Alessandro. Le altre testimonianze, assai sparse, confermano tale immagine: in tutta la Grecia vi erano molti schiavi specializzati in un gran numero di mestieri, in ambito artigianale, commerciale e nella prestazione di servizi, di cui non è possibile ignorare la presenza in questi rami dell'economia. Ciò vale almeno per le città medie e grandi del territorio insulare e costiero; nelle zone piú fortemente improntate all'agricoltura, soprattutto dell'interno e delle piccole isole lontane dai traffici commerciali, questi rami dell'economia rimanevano fortemente arretrati e con essi anche gli schiavi.

Nell'economia agraria infatti gli schiavi avevano importanza davvero minima. Nelle piccole e medie aziende era soprattutto il contadino stesso a lavorare, insieme ai suoi familiari (le donne esclusivamente in casa, gli uomini anche nei campi e, piú lontano, nei pascoli); per il resto, le forze lavorative servili di entrambi i sessi, in numero modesto, avevano un ruolo subordinato, in qualche modo paragonabile per funzione – non però per posizione giuridica – a uomini e donne della «servitú» nell'economia agraria centro-europea fino al nostro secolo (salariati liberi annessi alla casata per la durata del loro servizio). Oltre a ciò vi erano però anche grandi aziende agrarie, costituite di rado in un complesso chiuso, piú spesso invece da proprietà sparse; qui, a parte lavoratori stagionali liberi, lavoravano appunto gli schiavi (e, nella casa, le schiave). Liberti provenienti da questo ambito si trovano del resto anche nelle nostre liste attiche: non meno di dieci «coltivatori di terra» (γεωργοί) e due vignaioli. Nelle grandi aziende anche i ruoli di amministrazione, di grande responsabilità, erano occupati da schiavi; se esse fossero rappresentative dell'economia agraria nella Grecia di età classica, allora dovremmo considerare gli schiavi come i veri e propri motori della produzione anche in questo ramo dell'economia, importantissimo in senso globale. Ma, accanto ai latifondisti, quasi ovunque in Grecia era molto maggiore il numero dei contadini liberi, come dimostra già il fatto che le regioni a carattere agrario della Grecia, fino in epoca ellenistica, disponevano di una numerosa popolazione guerriera e, soprattutto, anche di opliti: ciò sarebbe stato impensabile in una situazione con prevalenza di forze lavorative servili. Nella Grecia propria vi erano solo due eccezioni a questa situazione, entrambe rappresentate da territori con contadini non liberi: la Tessaglia, con i suoi Penesti, e Sparta, con gli iloti; tuttavia la gran parte della leva oplitica lacedemone era costituita dai perieci, contadini di condizione libera.

Un lavoro pesante e tipico degli schiavi era l'attività mineraria. Nelle miniere d'argento dell'Attica – e negli impianti di preparazione e forni fusori ad esse connessi[9] – lavoravano solamente pochi liberi (fra i quali anche i piccoli imprenditori in prima persona) e invece migliaia di schiavi, soprattutto specialisti provenienti dalla cintura mineraria dei Balcani e dell'Asia Minore settentrionale. Molti di loro venivano dati in affitto agli imprenditori dai loro padroni in cambio di un salario giornaliero fisso di un obolo, cosí da fruttare loro una rendita tranquilla e regolare. In termini generali questi schiavi minatori producevano proventi cui avevano parte lo stato – come locatore delle miniere –, gli imprenditori minerari e i proprietari degli schiavi (e dei quali, del resto, gli stessi schiavi vivevano). Dunque l'industria mineraria – e solo quella fra tutti i rami dell'economia – era davvero basata in modo sostanziale sul lavoro degli schiavi.

Gli schiavi di proprietà statale, i cosiddetti δημόσιοι («gli statali»), erano tenuti a servire la comunità ed erano – almeno ad Atene – in numero tutt'altro che esiguo. Erano utilizzati come forza lavoro per la manutenzione delle vie pubbliche, per la coniatura di monete e per determinati lavori edili pubblici; inoltre come personale di servizio in tribunale e negli uffici pubblici, come giustizieri e secondini, ma anche come scrivani e contabili presso le diverse autorità dello stato. Costoro godevano chiaramente di una posizione sociale migliore rispetto alla maggior parte degli schiavi privati; lo stato corrispondeva loro un salario per il lavoro che svolgevano e si preoccupava, per giunta, del loro vestiario; inoltre avevano una propria famiglia. Atene, nel v secolo, disponeva inoltre di trecento arcieri sciti non liberi per il mantenimento della pace e dell'ordine pubblico, in particolare per assicurare la disciplina in occasione dell'assemblea popolare.

Anche nelle operazioni militari non si rinunciava ai servizi degli schiavi[10] Come già detto, essi accompagnavano i loro padroni come scudieri e attendenti, venivano impiegati in diversi servizi ausiliari ed eventualmente inseriti come armati leggeri. Nel caso si giungesse ad utilizzarli come opliti, di regola veniva loro concessa la libertà. Piú importante era il loro ruolo in caso di guerra navale; infatti, anche se i rematori nelle navi da guerra erano, normalmente, uomini liberi (cittadini o stranieri) – peraltro ben pagati per tale servizio – non di rado venivano tuttavia impiegati gli schiavi (ad Atene solo in via eccezionale, in altre città in misura maggiore).

[9] S. LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Wiesbaden 1979²

[10] K.-W. WELWEI, *Unfreie im antiken Kriegsdienst*, I-II, Wiesbaden 1974-77.

La posizione giuridica degli schiavi non era sempre e ovunque la stessa. In generale valeva la norma per cui lo schiavo non era tutelato legalmente nei confronti del proprio padrone; poteva però trovare asilo in un tempio e dunque negoziare con il padrone. In caso di maltrattamento, ferita e omicidio si poteva procedere legalmente via terzi, di regola attraverso il padrone dello schiavo. In tribunale gli schiavi – almeno ad Atene – non potevano presentarsi come testimoni (giurati) ma solo deporre sotto tortura; di tale pratica, tuttavia, non si faceva uso[11]. Gli schiavi potevano anche concludere affari su incarico e in nome del proprio padrone. Ciò che possedevano e acquistavano apparteneva, in linea di massima, al loro padrone. A questo proposito però si operava una chiara distinzione fra ciò che doveva essere corrisposto al padrone per tradizione o per accordo e ciò che invece rimaneva allo schiavo: questa parte costituiva il suo patrimonio particolare che poteva amministrare in proprio; anzi con questo capitale poteva anche comprare la propria libertà e, nel caso in cui non fosse stato consumato a quel fine, portarlo con sé una volta affrancato. A Creta i non liberi potevano contrarre matrimoni valevoli ai sensi della legge e protetti dal regolamento giuridico; altrove, per esempio ad Atene, le unioni fra schiavi e schiave erano permesse solo in misura limitata, anche se, come dimostrano le liste di manomissione, di regola si mettevano in libertà, con uno stesso atto, le coppie con i loro figli.

La posizione sociale degli schiavi non era cosí indistintamente disagiata come si potrebbe forse ritenere. Nelle strade di Atene, quanto ai vestiti e all'apparenza, era difficile distinguere gli schiavi dai cittadini piú poveri e c'erano anzi anche schiavi ricchi che vivevano da gran signori[12]. Non erano pochi gli schiavi attivi in funzioni di rilievo, per esempio come amministratori oppure posti a dirigere una miniera; in quel caso conducevano una vita migliore, potevano (con il consenso del padrone) mettere da parte piú soldi e intrattenere con i loro padroni rapporti piú personali. In ambienti di tipo patriarcale e rurale – ad esempio in Arcadia – ancora in epoca classica schiavi e padroni sedevano alla stessa tavola[13]; ciò appariva strano agli altri Greci, che mantenevano invece le distanze anche nella vita quotidiana. E tuttavia gli schiavi (almeno quelli in servizio domestico) erano di regola molto vicini ai loro padroni: erano gli uomini con i quali il contatto era piú frequente, rispetto

[11] G. THÜR, *Beweisführung vor den Schwurgerichtshöfen Athens: die Proklesis zur Basanos*, Wien 1977.
[12] SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 1.10 sg.
[13] TEOPOMPO, *FGrHist*, 115 F 215.

ai quali ci si comportava con la maggior disinvoltura. Particolarmente stretto era per lo piú il rapporto fra gli schiavi piú vecchi e i figli dei padroni affidati alle loro cure.

Questo valeva nei rapporti privati e nel nucleo familiare anche delle grandi casate. Vi erano però molti schiavi che si sentivano sfruttati dai loro padroni e che rimpiangevano dunque il loro precedente stato di libertà; essi potevano pensare alla fuga oppure a ottenere la libertà con la forza, se c'erano le condizioni favorevoli. Contro costoro i proprietari si sentivano tranquilli in primo luogo perché potevano contare sull'aiuto dei propri concittadini. Secondo Platone, sarebbe venuto a trovarsi in una situazione davvero terribile, invece, un proprietario di schiavi che si fosse trovato da solo in un luogo deserto con tutti i suoi beni e i suoi schiavi: ché avrebbe dovuto temere di essere ucciso insieme alla sua famiglia[14].

Per quanto è dato vedere, in epoca classica non si verificarono rivolte di schiavi ad eccezione delle ripetute sollevazioni degli iloti della Messenia (una popolazione sottomessa che voleva riconquistare l'indipendenza, riottenendola alla fine, nel 370 a. C.) e di quelle dei Penesti della Tessaglia durante la crisi del dominio della nobiltà tessala nel v e IV secolo a. C. Fughe in massa di schiavi si verificavano invece quando il nemico entrava nel territorio, aprendo le braccia ai fuggitivi. Tuttavia nei violenti disordini interni (στάσεις) che sconvolgevano gli stati greci in epoca arcaica e classica succedeva abbastanza spesso che gli schiavi fossero chiamati alle armi e che fosse loro promessa la libertà. Ciò aveva ben poco a che fare, nella sostanza, con un comportamento di lotta di classe (nella forma di una solidarietà fra poveri e sottomessi); si trattava semplicemente di trovare alleati nella guerra civile là dove era possibile trovarli. Quando l'impresa riusciva e di fatto gli schiavi venivano liberati in massa in segno di riconoscenza, ciò non significava naturalmente l'abolizione della schiavitú: si compravano nuovi schiavi.

Nella Grecia classica nessuno ha mai seriamente pensato all'abolizione della schiavitú. Tuttavia, il contrasto in cui essa si poneva rispetto all'uguaglianza di tutti gli uomini proclamata dall'Illuminismo e tenuta in grande stima dalla democrazia non rimase inosservato e portò, negli ambienti filosofici, a vivaci discussioni sulla giustificazione della schiavitú: il che non ebbe però conseguenze sul piano pratico.

Sicuramente già in epoca classica era frequente l'uso di concedere la libertà. Tuttavia la maggior parte delle iscrizioni greche di manomissione risale a non prima dell'epoca ellenistica e romana. Tale circostan-

[14] PLATONE, *Repubblica*, 9.578e-579b.

za è certamente dovuta al fatto che il bisogno di una documentazione epigrafica della manomissione si fece sentire solo tardi e all'inizio ancora lentamente; pertanto risulta per noi difficile persino farci un'idea, pur generica, delle diverse forme di manomissione in epoca classica. Per quanto riguarda i contenuti, bisogna distinguere da una parte la liberazione in massa di schiavi per atto dello stato (come ringraziamento del servizio in armi prestato in occasione di guerre e conflitti interni); dall'altra la liberazione di singole persone da parte di privati. Questa in genere era, di fatto, un riscatto – sia che si verificasse con i beni propri degli schiavi, sia con i beni di un terzo –, spesso in connessione con la proclamazione in teatro[15], con l'affidamento dei liberti alla protezione di una divinità (la cosiddetta manomissione sacrale, che, per forma e origine, era di fatto una consacrazione al tempio) oppure anche attraverso un processo fittizio in cui il liberto affermava la propria libertà davanti a chi gliel'aveva concessa (di tali processi fittizi testimoniano le liste attiche di manomissione dell'epoca di Alessandro Magno già piú volte ricordate)[16]. Con la manomissione colui che fino ad allora era stato schiavo non otteneva – come a Roma – il diritto di cittadinanza bensí la condizione di straniero residente nel paese, cioè di meteco (condizione che dovremo presto descrivere meglio). Come già abbiamo visto nelle liste attiche, la maggior parte dei liberti era costituita da specialisti nel commercio e nei mestieri: potevano allora continuare in proprio, in condizione di libertà, quel mestiere che avevano fino ad allora condotto per conto del padrone. Chi non era in grado di raggiungere l'indipendenza economica preferiva rimanere schiavo nella casa del suo padrone, dove veniva accudito durante la sua vecchiaia.

### 3. *Gli stranieri.*

Importanza pari agli schiavi, se non addirittura superiore, rivestivano, nella Grecia arcaica e classica, gli «stranieri», ovvero i liberi provenienti dall'estero che si trattenevano nel territorio di uno stato in modo provvisorio oppure durevole[17] Tale situazione derivava dall'intensità di tutte le relazioni oltre confine, ma soprattutto dalle piccole dimensioni degli stati stessi: i confini con i vicini, che avevano già una

[15] ESCHINE, 3.41.

[16] Cfr. nota 7.

[17] M.-F. BASLEZ, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984; R. LONIS (a cura di), *L'étranger dans le monde grec*, Nancy 1988; P. MCKECHNIE, *Outsiders in the Greek Cities in the Fourth Century BC*, London - New York 1989.

cittadinanza diversa, distavano per lo piú solo poche ore di viaggio; senza contare che il mare collegava quasi tutti con tutti. In queste condizioni, ciascun Greco aveva continuamente a che fare con stranieri nella propria patria e, lui stesso, si trovava abbastanza spesso in viaggio in terra straniera, oppure si vedeva costretto a prendervi domicilio (questa volta straniero a suo turno).

Da relazioni con l'estero cosí fitte e varie derivava una gran quantità di problemi, dei quali possiamo qui prendere in considerazione solo i piú importanti. Sin da ora si deve osservare che i Greci si diedero molto da fare per risolvere questi problemi e che in quest'ambito furono generalmente premiati dal successo.

Il compito forse piú difficile era proteggere gli stranieri giuridicamente. In nessun caso lo straniero era privo di diritti; tuttavia le leggi e i tribunali comuni di uno stato sostanzialmente non proteggevano i suoi diritti ma quelli dei cittadini; oltre a ciò gli mancava quell'aiuto di parenti, vicini e amici su cui potevano invece contare i cittadini. C'era perciò bisogno di misure specifiche per proteggere gli stranieri. Fra queste la piú antica era l'ospitalità[18], che, come un vincolo ereditario risalente a tempi antichi, legava fra loro molte famiglie, soprattutto le piú importanti, di città diverse. In quel caso, chi forniva l'ospitalità non doveva solo offrire al suo ospite alloggio, vitto e un regalo prezioso come segno durevole del legame di ospitalità, ma anche proteggerlo e patrocinarne i diritti. Inoltre, sin dall'epoca arcaica, all'ospitalità privata si affiancava l'ospitalità statale, la prossenia[19] Il prosseno era cosí chiamato perché si poneva «al posto dell'ospite (personale)». Egli era un cittadino stimato che aveva ottenuto, una volta per tutte, da uno stato straniero il prestigioso incarico di intercedere in patria a favore delle richieste di quello stato e dei suoi cittadini; tale compito, insieme agli onori e ai privilegi ad esso connessi, si tramandava ai suoi discendenti. Nel corso del tempo i doveri del prosseno presero a diminuire, mentre al contrario grande rilevanza assunsero i privilegi: la concessione della prossenia divenne cosí, accanto o in concomitanza con quella della cittadinanza onoraria, una delle forme preferite per onorare e concedere privilegi agli stranieri che si erano resi benemeriti. Tuttavia né l'ospitalità privata né la prossenia e la cittadinanza onorifica potevano soddisfare da sole, a lungo andare, le esigenze della protezione degli stranieri. C'era invece bisogno di un perfezionato diritto per gli stranieri, nel-

[18] G. HERMAN, *Ritualized Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987.

[19] F. GSCHNITZER, *s.v.* «Proxenos» (17), in *RE*, suppl. XIII (1973), pp. 629 sgg.; CH. MAREK, *Die Proxenie*, Frankfurt 1984; PH. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, Paris 1985.

la fattispecie di forme particolari di processi e di speciali tribunali per gli stranieri. Tutto ciò venne di fatto creato, anche a partire da intese contrattuali fra due stati, i cosiddetti contratti di assistenza legale, conservatisi in molte copie per via epigrafica[20]. Un grosso passo in avanti fu inoltre la mutua concessione di una cittadinanza potenziale, la cosiddetta «isopolitia» (attraverso un accordo statale oppure decreti del popolo concordati da entrambe le parti)[21]. Questa cittadinanza potenziale diventava effettiva nel caso di trasferimento nell'altro stato; ma anche senza trasferimento il cittadino isopolita godeva, nell'altro stato, di una serie di preziosi privilegi che avvicinavano di molto i suoi diritti a quelli dei cittadini.

Matrimoni oltre confine erano, in epoca arcaica, frequenti e non presentavano problemi; semplicemente il diritto di cittadinanza della prole era determinato in base a quello del padre. In particolare, i nobili preferivano prendere in moglie la figlia di stranieri che fossero suoi pari grado piuttosto che la figlia di un concittadino cui non riconoscessero il loro stesso status sociale; in tal modo, poi, si poteva infittire la trama delle relazioni personali che essi avevano intessuto anche molto al di là dei confini. Tuttavia, intorno alla metà del v secolo, si profilò un cambiamento: nuove leggi (di cui la prima fu forse quella di Pericle ad Atene nel 451/450) restrinsero il diritto di cittadinanza ai figli di un cittadino e di una cittadina concepiti all'interno di un matrimonio valido ai sensi della legge e a quei casi eccezionali rappresentati dai matrimoni contratti oltre confine che rientravano però nel privilegio espressamente concesso dell'ἐπιγαμία. In questo modo i singoli corpi cittadini venivano a chiudersi piú rigidamente rispetto all'esterno; e ciò sia che la nuova legislazione fosse intesa contro la rete di alleanze sovrastatali dei ceti nobili, oppure contro un'infiltrazione nella cittadinanza degli stranieri che, proprio a partire da questo periodo, iniziavano a immigrare in massa.

Se ora ci si interroga sulle cause e sulle forme degli spostamenti temporanei o duraturi, allora bisogna in primo luogo parlare del culto degli dèi. Molti santuari erano meta di visite da molto lontano; non pochi avevano importanza interregionale (per esempio Delo o Dodona), altri invece panellenica (in primo luogo Delfi e Olimpia). Ai principali santuari erano connesse grandi feste che si ripetevano annualmente o ogni quattro anni; a queste erano di regola abbinati dei giochi. Ciò comportava

[20] ID., *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972.

[21] W. GAWANTKA, *Isopolitie. Ein Beitrag zur Geschichte der zwischenstaatlichen Beziehungen in der griechischen Antike*, München 1975.

molti incontri e competizioni amichevoli fra Greci di ogni provenienza, anche dalle colonie; si venne di conseguenza a formare qualcosa di simile a una vasta unità sociale di tutti i Greci. Anche idee religiose, divinità e culti venivano trasmessi da un posto all'altro in questo modo.

Di rilievo anche maggiore erano i viaggi e i cambiamenti di sede in relazione a questioni economiche. Naturalmente in primo luogo viene in mente il commercio: e di fatto esso giocò un ruolo di grande importanza nella Grecia arcaica e classica. Si trattava soprattutto di commercio interstatale e dunque, date le caratteristiche geografiche, commercio via mare, operato da commercianti itineranti. Ciò portò alla creazione di un diritto commerciale interstatale nonché di un sistema bancario che permetteva ai commercianti di aprire conti permanenti nei piú importanti centri di commercio. Fra quanti esercitavano un mestiere, grande importanza avevano gli stranieri residenti (meteci, fra cui molti affrancati). Gli stranieri infatti, anche i meteci, erano sostanzialmente esclusi dalla proprietà terriera e già solo per questo erano dunque destinati ad attività artigianali molto piú che non i cittadini; oltre a ciò in molti casi essi importavano dalla loro patria nuove tecniche. Accanto agli artigiani stanziali si trovavano, come anche in epoche precedenti, specialisti itineranti, soprattutto nel caso di professioni di un certo livello: attori, cantanti e musicisti, artisti e architetti, indovini e altri esperti di cose sacre, maestri, sofisti e filosofi, e, non ultimi, medici. A partire dal IV secolo, in centri culturali come Atene, anche gli studenti cominciarono ad avere una certa importanza: numericamente erano ancora pochi, ma venivano comunque dalle cerchie piú in vista delle loro città d'origine. I piú importanti fra gli specialisti itineranti erano i mercenari: fra loro c'erano molti non Greci, soprattutto Traci e, in Italia e Sicilia, Campani e in un secondo tempo Celti. Dei mercenari greci, la maggior parte proveniva dai territori occidentali e settentrionali della Grecia, arretrati e ancora interamente strutturati in senso agricolo. Ciò fa supporre che in questi territori vi fosse troppo poco lavoro e possibilità di guadagno per i giovani: motivo per cui essi prestavano volentieri servizio in eserciti stranieri per poi tornare in patria ricchi di quanto avevano risparmiato del bottino e della paga, nonché di esperienze e di relazioni. Gli ufficiali esperti si facevano arruolare come comandanti di mercenari, anche portando con sé – come i condottieri del Rinascimento in Italia – i propri soldati. I mercenari divenivano un problema notevole, anzi un flagello, nel momento in cui rimanevano senza lavoro, per esempio alla fine di una grande guerra. Essi erano infatti disponibili per ogni avventura e non raramente intraprendevano scorribande di propria iniziativa. Anche i re-

matori sulle navi da guerra erano per la maggior parte stranieri reclutati e stipendiati, provenienti soprattutto dalle piccole isole dell'Egeo, dove la terra fertile era poca e anche la pesca e la navigazione non rendevano abbastanza. Nel complesso è chiaro che i cambiamenti di luogo indotti dall'economia riguardavano, per la maggior parte, abitanti di paesi poveri e arretrati in cerca di guadagno negli stati piú grandi e ricchi, soprattutto nelle città in cui commercio e professioni avevano raggiunto un notevole sviluppo e in cui si trovava facilmente lavoro: si può dunque davvero parlare di esodo dalle campagne.

Non vanno poi dimenticati i molti esiliati e profughi che erravano per la Grecia[22]. La maggior parte erano vittime delle lotte interne alle loro patrie, causa di frequenti espulsioni di massa. Essi tentavano sempre con qualsiasi mezzo, se necessario anche con la forza, di tornare in patria, e rappresentavano dunque un pericolo costante per la pace in Grecia. Tuttavia, e non di rado, questa sorte colpiva la popolazione di intere città che erano state conquistate in guerra (quando il vincitore si accontentava di cacciare gli abitanti senza farli schiavi o addirittura, nel caso dei maschi, giustiziarli).

Fino a che punto i molti emigranti e profughi avevano probabilità di trovare una nuova patria? In sostanza essi potevano essere accolti o fra i cittadini del paese ospitante oppure fra i meteci.

La concessione del diritto di cittadinanza[23] a singole persone era rara e presupponeva meriti particolari. Piú frequente e piú importante era il caso della naturalizzazione di interi gruppi di persone. Questo succedeva soprattutto quando veniva fondata una nuova città, una colonia, oppure quando ne veniva rafforzata una già esistente, sia oltremare che (molto piú raramente) nella Grecia propria. In casi simili i coloni non provenivano di regola da una sola città, ma erano piuttosto Greci di diversa provenienza a ottenere la possibilità di entrare a farne parte; allora essi ottenevano nella nuova patria la cittadinanza insieme a un appezzamento di terreno coltivabile e a un posto per edificare la propria casa. Solo in via eccezionale si arrivava a naturalizzare grandi gruppi di liberti o meteci, come nel caso di quegli iloti liberati e inclusi fra gli opliti che divennero nuovi cittadini dello stato lacedemone («neodamodi»); lo stesso valeva per esuli politicamente graditi. Della concessione di una cittadinanza potenziale a tutti i cittadini di uno stato alleato, l'isopolitia, abbiamo già detto precedentemente.

[22] J. SEIBERT, *Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte*, Darmstadt 1979.

[23] M. J. OSBORNE, *Naturalization in Athens*, I-IV, Brussel 1981-83.

Tali naturalizzazioni derivavano da occasioni e meriti particolari. La soluzione normale era invece accogliere gli immigrati fra i meteci, e cioè la concessione di una condizione particolare.

La piú colpita dai problemi legati all'immigrazione di massa fu Atene, che per tutta l'epoca classica fu la città piú grande e piú ricca della Grecia. È una fortuna che proprio qui siamo ben informati sulla situazione dei meteci[24] anche se esistevano meteci – sotto questo o altri nomi – anche negli altri stati greci.

Uno stato come Atene poteva affrontare in tre modi le immigrazioni massicce da altri territori della Grecia, soprattutto rurale, ma anche dalle zone dei Balcani e dall'Asia Minore e, in misura minore, dal bacino occidentale del Mediterraneo. Si poteva limitare il flusso immigratorio, e cioè permettere l'insediamento di stranieri solo in misura limitata e a condizioni limitate; oppure naturalizzare gli immigrati; o invece accoglierli senza limitazioni nella città e nel suo territorio, senza però concedere loro la cittadinanza. Gli Ateniesi si decisero per la terza possibilità, che era al tempo stesso la piú comoda, poiché semplicemente consegnava le cose al proprio corso. Bandire gli stranieri oppure impedire loro di entrare avrebbe richiesto grossi sforzi e inoltre sarebbe stato percepito come disumano, un'offesa agli obblighi di ospitalità universalmente riconosciuti. Naturalizzare prima o poi gli immigrati, invece, avrebbe potuto facilmente portare a mettere i cittadini indigeni in minoranza rispetto ai nuovi arrivati; e comunque avrebbe allargato la cerchia di quanti partecipavano al governo della città e ai molti vantaggi (anche di tipo materiale) connessi al diritto di cittadinanza in modo tale che ogni singolo Ateniese avrebbe visto sensibilmente diminuiti i propri diritti. Se non si voleva dunque fare né l'uno né l'altro, allora bisognava lasciare che gli stranieri abitassero nel territorio secondo le loro possibilità economiche (soprattutto, naturalmente, nei due centri cittadini di Atene e del Pireo). Essi non divenivano, dunque, cittadini ateniesi, ma lo stato non poteva fare a meno di regolare in qualche modo i loro rapporti giuridici, cosí come non poteva rinunciare a coinvolgerli per prestazioni in ambito finanziario e di altro tipo. Per questo distinse, dalla massa dei «forestieri», quegli stranieri che abitavano sul territorio di Atene da qualche tempo oppure in maniera continuativa, e li distinse come gruppo con diritti e doveri particolari. In generale essi venivano definiti meteci (μέτ-οικοι, e cioè «trasferiti» piuttosto che «coabitanti»); ogni singolo appartenente a questa condizione poteva però es-

[24] D. WHITEHEAD, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977.

sere indicato in due modi: o si aggiungeva al suo nome l'etnico della patria di provenienza, chiamandolo cosí (per esempio) «Corinzio», o «Milesio», in modo da dare espressione allo status di cittadino di cui godeva in patria (cosí nei decreti popolari in suo onore e nelle iscrizioni sepolcrali); oppure – nei documenti di ordinaria amministrazione – si indicava sí il demo, la comunità nel territorio della città o della campagna in cui viveva, ma non attraverso il nome di residenza, il cosiddetto demotico, ma invece con la formula «domiciliato in...». In questo modo lo stato si assicurava un controllo sui suoi meteci nella stessa maniera in cui si assicurava un controllo sui suoi cittadini: ciascun meteco era inserito in un determinato demo non, come il cittadino, in qualità di membro, di cittadino del distretto, ma, appunto, solo come uno di quanti avevano domicilio nel suddetto distretto.

Lo straniero diveniva meteco quando si era trattenuto sul territorio attico per un certo periodo di tempo (apparentemente abbastanza breve). Allora egli doveva farsi iscrivere nella lista dei meteci e, a partire da quel momento, versare il μετοίκιον (tassa del meteco), dell'ammontare di una dracma al mese; oltre a ciò doveva scegliersi un cittadino ateniese in qualità di «patrono» (προστάτης), che in certo qual modo diveniva cosí responsabile della correttezza e dell'onestà del suo comportamento, e che era tenuto a fornirgli assistenza soprattutto in tribunale. Per il resto i diritti e i doveri giuridici dei meteci poco si differenziavano da quelli dei cittadini, a parte il fatto che essi non potevano entrare in possesso di case e proprietà terriere. Anche i loro contributi finanziari si uniformavano, a parte il μετοίκιον, a quelli di un qualsiasi cittadino ateniese: essi dovevano infatti farsi carico delle liturgie e venivano anche coinvolti per l'εἰσφορά, una tassa eccezionale sui beni. Inoltre, come i cittadini, erano soggetti agli obblighi militari e fornivano alcune migliaia di opliti, il che dimostra che molti fra loro erano abbienti; restavano comunque esclusi dai nobili ranghi della cavalleria.

L'economia ateniese – eccezion fatta per l'agricoltura – era sostenuta in gran parte dai meteci (e da quei liberti che avevano assunto la condizione di meteco). La loro percentuale era maggiore fra i commercianti e gli artigiani, ma anche nell'ambito delle «professioni liberali»: maestri, logografi (e cioè avvocati legali), medici e artisti, e dunque anche nella vita culturale della città. Nella società essi contavano davvero poco meno dei cittadini. Era convinzione generale, del resto, che la prosperità economica e l'efficienza di Atene dipendessero in notevole misura dal numero e dalla qualità dei meteci.

Nelle passate stagioni di ricerca si è volentieri visto nei meteci una specie di cittadini di seconda classe. Essi non lo erano; rimanevano «stra-

nieri» nel paese, anche se certo stranieri privilegiati, i cui obblighi erano in rapporto ben equilibrato rispetto alla sicurezza e al libero sviluppo che veniva loro garantito. Alla luce di quanto vediamo succedere oggi in piú paesi europei, la politica degli Ateniesi e di altri Greci nei confronti degli immigrati ci appare di larghe vedute. Essa poteva essere di cosí larghe vedute perché tutti erano concordi sul fatto che, anche dopo un periodo di soggiorno di generazioni nel paese ospitante, i meteci non avevano comunque mai diritto alla cittadinanza, e non bisognava dunque temere di dover dividere un giorno i propri diritti politici con gli immigrati e di essere alla fine messi in minoranza da loro.

Un solo stato greco non si decise a concedere un duraturo diritto di soggiorno agli stranieri sul proprio suolo: Sparta. Qui anzi, di tanto in tanto, si realizzava una generale espulsione di tutti gli stranieri, una ξενηλασία; in qualsiasi momento, inoltre, gli efori potevano espellere anche singoli stranieri.

Se vogliamo tentare di riassumere in poche parole i contenuti di questo capitolo, non dobbiamo dimenticare che le barriere fra liberi e non liberi, fra cittadini e stranieri, erano sostanzialmente rigide e inamovibili, almeno se si fa riferimento al sistema nel suo complesso. Tuttavia alcuni schiavi capaci potevano pervenire, ancora in stato di schiavitú, alla ricchezza e alla stima, e infine alla libertà e all'indipendenza. I liberi che avevano lasciato la loro patria divenendo cosí «stranieri» potevano comunque stabilirsi a loro piacere in ogni parte della Grecia (al di fuori di Sparta) e godere, quanto alla loro vita privata, degli stessi diritti e della stessa sicurezza riservata ai cittadini del paese ospitante; e anche laddove si trattenessero solo temporaneamente, erano posti sotto la protezione di una complessa legislazione per gli stranieri. I cittadini, dal canto loro, tutelavano l'esistenza e l'ordinamento tradizionale della loro piccola comunità senza correre il pericolo di perdersi in una massa straniera. Era un sistema che non corrispondeva alle moderne concezioni della parità di diritti di tutti gli uomini, ma che tuttavia accordava davvero bene un ordinamento politico e corporativo tradizionale con le necessità e le aspettative dei contemporanei. I pesanti disordini che ripetutamente sconvolsero molti stati greci non avevano le loro radici in questi rapporti corporativi, bensí nelle contrapposizioni all'interno dello strato superiore dei cittadini, nonché nelle guerre degli stati piú grandi per il dominio e l'egemonia, in cui i gruppi in mutua competizione si fecero coinvolgere.

LUIGI GALLO

# *Lo sfruttamento delle risorse*

Forse nessun documento di età classica è altrettanto significativo ai fini di un'analisi economica che una serie di iscrizioni ateniesi del v secolo, le cosiddette liste dei tributi (o, piú precisamente, delle sessagesime dei tributi), che attestano i φόροι versati ad Atene da oltre duecento città appartenenti alla lega delio-attica istituita nel 478/477. Se, come sembra di poter desumere, i tributi sono stati fissati sulla base degli introiti che le città ricavavano dalle attività economiche, le liste sono in grado di fornire preziose indicazioni sulla maggiore o minore ricchezza degli alleati (si va da un tributo minimo di 100 dracme a uno massimo di 30 talenti) e consentono di verificare un elemento importante quale la varietà delle risorse delle *poleis*: gli elevati importi versati da stati che per la limitata estensione territoriale o per la documentata infertilità del suolo non potevano avere una produzione agricola particolarmente consistente risultano infatti eloquenti in proposito[1]. La testimonianza offerta dalle liste dei tributi, che si riferisce a un campione limitato ma comunque cospicuo delle numerosissime *poleis* esistenti in epoca classica, dimostra dunque come sia opportuno evitare alcune diffuse generalizzazioni sull'economia greca (ad esempio su un'universale massiccia prevalenza dell'agricoltura tra le attività produttive o su una generale povertà della Grecia) e sia invece necessario tener conto delle forti differenze regionali nella distribuzione e nello sfruttamento delle risorse.

[1] Sulle liste dei tributi ateniesi (pubblicate in B. D. MERITT, H. T. WADE-GERY e M. F. MCGREGOR, *The Athenian Tribute Lists*, Cambridge Mass. 1939-53) cfr. L. NIXON e S. PRICE, *The size and resources of Greek cities*, in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek city from Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 137 sgg. Sulle modalità di determinazione dei tributi cfr. PLUTARCO, *Vita di Aristide*, 24.1. Tra gli esempi di elevati tributi pagati da *poleis* che non potevano avere una consistente produzione agricola si possono ricordare i 30 talenti versati da Egina, che ha una superficie di soli 85,4 kmq ed è in gran parte rocciosa (cfr. STRABONE, 8.6.16), o i 12 talenti versati da Andro, di cui ERODOTO, 8.111, sottolinea la povertà agricola.

## 1. *L'agricoltura: un'attività a tempo pieno.*

Ma quali risorse sono alla base dei tributi assegnati dagli Ateniesi? Quali sono insomma le principali forme di produzione (limitatamente a quelle primarie) nel mondo greco di età classica?[2] Non c'è dubbio che un ruolo di primo piano abbia comunque l'agricoltura, che costituiva il fondamento dell'economia delle *poleis* greche: per quanto riguarda i tributi degli alleati di Atene, è del resto indicativo in tal senso il fatto che si possano individuare consistenti riduzioni in conseguenza di assegnazioni di terre a cleruchi ateniesi. Ora, nel caso dell'agricoltura l'esigenza di evitare le generalizzazioni appare particolarmente evidente. Si dimentica spesso che già a partire dalla situazione climatica (che, come è suggerito da vari indizi, non doveva essere granché diversa da quella odierna) il mondo greco non è affatto omogeneo. Pur nell'ambito di un clima generalmente classificabile come mediterraneo (con inverni umidi e miti ed estati calde e secche), ma a tendenza continentale nelle aree settentrionali (Macedonia, Tracia e Tessaglia), si riscontrano notevoli differenze tra la parte occidentale, dove la piú abbondante piovosità favorisce la vegetazione forestale, e quella orientale, che annovera una del-

[2] Nel presente contributo ci si soffermerà soltanto sulle risorse primarie e non si prenderanno in considerazione altre attività economiche quali il commercio (che è oggetto del saggio di M. Lombardo in questo volume) e l'artigianato. Per una visione d'insieme sull'artigianato si rimanda a A. BURFORD, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London 1971, e a R. DESCAT, *L'économie*, in *Le monde grec aux temps classiques*, Paris 1995, pp. 322 sgg.

Figura 1.

Lavori agricoli. *Kylix* attica a figure nere (c. 540 a. C.).

le piú aride regioni dell'Europa quale l'Attica (con una media annuale di precipitazioni di 390 mm ad Atene), o anche all'interno della stessa regione tra la maggiore piovosità dei rilievi montuosi (piú dell'80 per cento della superficie nella madrepatria greca) e le piú aride zone pianeggianti[3]

Bisogna però fare i conti con lo stato della nostra documentazione. Un'indagine sull'agricoltura greca in epoca classica risente inevitabilmente, in misura maggiore che per le epoche precedenti, di quello che è stato definito il «prisma» ateniese. Per quanto riguarda la tradizione letteraria, nella quale nulla si è conservato di una cospicua letteratura agronomica elaborata nel v e nel iv secolo e ampiamente sfruttata dagli autori romani di agronomia (Varrone afferma di aver letto piú di cinquanta autori greci), sono infatti ateniesi sia le fonti ove si riscontrano piú frequenti riferimenti all'agricoltura (la commedia, gli oratori e, soprattutto, i trattati botanici di Teofrasto), sia anche l'unica opera che tratti esaurientemente di tale attività, l'*Economico* di Senofonte, in cui una lunga sezione è dedicata alla descrizione del lavoro dei campi e alla dimostrazione della facilità della τέχνη agricola per un proprietario aristocratico. Abbastanza netta è poi la prevalenza del materiale ateniese nell'ambito dell'evidenza epigrafica: proviene dall'Attica il piú consistente *corpus* di affitti di terre, in gran parte pubbliche, e solo per questa regione si dispone di un eccezionale documento quale le cosiddette

[3] Cfr. O. RACKHAM, *Ancient landscapes*, in MURRAY e PRICE (a cura di), *The Greek city* cit., pp. 85 sgg.

«stele attiche», una serie di iscrizioni della fine del v secolo che attestano la vendita all'asta dei beni di un gruppo di esponenti dell'aristocrazia ateniese e consentono di conoscere, talvolta con i relativi prezzi di vendita, le derrate prodotte nelle loro proprietà e le attrezzature agricole possedute[4]. Quanto alla sempre piú cospicua evidenza archeologica di fattorie, la cui identificazione risulta però spesso piuttosto controversa, è anche in questo caso l'Attica che fornisce il campione piú numeroso, soprattutto in seguito alle dettagliate ricognizioni tedesche effettuate di recente nella parte meridionale della regione. Un'utile integrazione può certo venire dalle indagini sull'agricoltura greca in epoca contemporanea, benché si debba tener conto che accanto a innegabili permanenze, dovute ai vincoli imposti dalle condizioni ambientali, vi sono anche vari elementi di forte discontinuità – dall'uso dei fertilizzanti chimici al peso avuto nella scelta dei raccolti dall'economia internazionale di mercato o dalla minore pressione demografica – che si oppongono a una trasposizione nel passato classico delle caratteristiche della situazione odierna. La mancanza di continuità nel popolamento della Grecia dall'epoca antica in poi rappresenta un ulteriore motivo per utilizzare con molta cautela i confronti offerti dall'ambiente rurale contemporaneo.

Non c'è comunque dubbio che si possano individuare alcune caratteristiche generali dell'agricoltura greca, a cominciare dalla prevalenza (riscontrabile anche nella Grecia odierna) della ben nota triade mediterranea costituita da cereali, olivo e vite. Fra le tre colture, quella della vite è in realtà l'unica che si adatti alle differenti condizioni ambientali del mondo greco, anche se con esiti diversi, come è efficacemente evidenziato dalla grande varietà di pregio tra i vini attestati (ad esempio, tra i famigerati vini dell'Attica e di Corinto e le costose qualità prodotte a Chio o a Taso). La diffusione dell'olivo, che il confronto con la situazione contemporanea può indurre a ritenere un elemento permanente del paesaggio agrario greco, è invece ostacolata dalla sua scarsa adattabilità ai freddi invernali delle regioni settentrionali o al clima ventoso delle isole, e la stessa Attica, che appare interessata dallo sviluppo di tale coltivazione già nel VII secolo (significative in tal senso sono le leggi soloniane degli inizi del VI secolo) ed è considerata la patria dell'oli-

[4] Sugli autori greci di opere agronomiche, l'*Economico* di Senofonte e i trattati botanici di Teofrasto cfr. M. C. AMOURETTI, *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*, Paris 1986, pp. 228 sgg. Affitti di terre: R. OSBORNE, *Social and economic implications of the leasing of land and property in classical and hellenistic Greece*, in «Chiron», XVIII (1988), pp. 279 sgg. Sulle derrate agricole e le attrezzature menzionate nelle stele attiche (*IG*, I³, 421-30) cfr. W. K. PRITCHETT, *The Attic stelai. Part II*, in «Hesperia», XXV (1956), pp. 179 sgg., 287 sgg.

vo da un'inattendibile tradizione locale, non costituisce un habitat ideale per l'eccessiva aridità estiva[5]. Per quanto riguarda i cereali, che hanno un ruolo di primo piano nel consumo alimentare (secondo una stima attendibile, forniscono almeno il 70-75 per cento del fabbisogno calorico complessivo), ancora predominante in epoca classica, contrariamente a un'opinione assai diffusa negli studi meno recenti, è la coltivazione dell'orzo, che resiste meglio ai mutamenti climatici e assicura rendimenti piú elevati: la documentazione in proposito è, anche in questo caso, particolarmente consistente per l'Attica, ma consente tuttavia di estendere tale conclusione a varie altre regioni della Grecia continentale e insulare e alle stesse aree della Grecità occidentale (Magna Grecia e Sicilia). La piú limitata diffusione del frumento, che è il cereale piú adatto alla panificazione, ma risente maggiormente delle variazioni climatiche tra le stagioni e richiede perciò la semina di una piú ampia superficie di terra, è del resto sottolineata dalla marcata specializzazione regionale di tale coltivazione, che, ad eccezione della Tessaglia, appare per lo piú tipica di aree situate al di fuori della madrepatria greca (la Libia, la Tracia e, soprattutto, il Ponto)[6]. La triade mediterranea è poi spesso integrata dalle leguminose, che, oltre ad essere utilizzate come foraggio per il bestiame, hanno un ruolo significativo per il rilevante contributo che, in quanto fonte proteica, forniscono al regime alimentare greco (lo confermano le frequenti testimonianze di malattie connesse a un massiccio consumo di questi prodotti) e per l'apporto di azoto che assicurano ai terreni. La forte incidenza delle variazioni climatiche sulla produzione (che nel caso dell'olivicultura è eloquentemente evidenziata da un celebre aneddoto di Aristotele su una speculazione imprenditoriale di Talete di Mileto) sembra indurre a preferire per lo piú alla specializzazione la diversificazione delle colture tra cerealicole e arboricole, che, per le differenti caratteristiche e i differenti cicli di maturazione delle varie piante, consente di limitare i rischi derivanti dalla costante incertezza dei raccolti, ma richiede anche (e ciò spinge a rifiutare una diffusa visione dell'agricoltura greca come un'attività a tempo parziale) un impegno pressoché costante da parte del contadino. Tale pratica, che è riscontrabile anche nella Grecia contemporanea, oltre che in vari contesti rurali, non risulta connessa esclusivamente, co-

[5] Sull'olivo come pianta tipicamente ateniese cfr. ERODOTO, 5.82; SOFOCLE, *Edipo a Colono*, 694 sgg. Sulle condizioni climatiche dell'Attica in rapporto all'olivicultura cfr. R. SALLARES, *The Ecology of the Ancient Greek World*, London 1991, pp. 304 sgg.

[6] Rapporto tra orzo e frumento: L. GALLO, *Alimentazione e classi sociali: una nota su orzo e frumento in Grecia*, in «Opus», II (1983), pp. 449 sgg.; ID., *Alimentazione e demografia della Grecia antica Ricerche*, Salerno 1984, pp. 26 sgg.; SALLARES, *The Ecology* cit., pp. 314 sgg.

me talvolta si ritiene, a un modello di autosufficienza contadina: l'esempio, documentato nella XLII orazione del *corpus* demostenico, di un ricco proprietario attico che produce e vende sia orzo che vino può essere indicativo in proposito[7].

Ma in che misura il lavoro umano incide sulla situazione ambientale? Nelle indagini moderne, soprattutto in quelle di orientamento primitivista, è piuttosto frequente la rappresentazione dell'agricoltura greca come un settore fondamentalmente arretrato e improduttivo, che si basa costantemente sulla stessa tecnologia rudimentale e sulle stesse tecniche di coltivazione, in particolare sulla rotazione biennale tra cereali e maggese (il campo lasciato incolto e sottoposto a frequenti arature), non è perciò in grado di assicurare che rendimenti modesti e non è interessato da significativi cambiamenti nel corso dei secoli. Ora, se si può

[7] Talete di Mileto: ARISTOTELE, *Politica*, 1.1259a6 sgg. Diversificazione delle colture: T. W. GALLANT, *Risk and Survival in Ancient Greece*, Stanford 1991, pp. 36 sgg., con vari confronti etnografici. Sul legame tra la policultura e l'ideale dell'autarchia cfr. E. WILL, *Le monde grec et l'Orient*, Paris 1972, I, p. 639: diversamente R. DESCAT, *L'économie d'une cité grecque au IV$^e$ siècle avant J.-C.: l'exemple athénien*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXIX (1987), p. 242.

Figura 2.
Scena di vendemmia. Anfora attica (c. 540 a. C.).

concordare su una sostanziale arretratezza, che però, come si ricava dai confronti etnografici, non appare tanto piú marcata rispetto ad altre società preindustriali del Mediterraneo, piú difficile è accettare l'idea di una pratica agricola del tutto stagnante e indifferenziata[8]

Certo, la tecnologia propriamente agricola, che risulta piú rudimentale in confronto a quella romana, è caratterizzata da una notevole stabilità da Esiodo in poi, pur con qualche eccezione non marginale (si pensi all'introduzione in epoca classica della δίκελλα, la zappa a due denti, che Teofrasto considera migliore dell'aratro per la sarchiatura del terreno), mentre innovazioni di rilievo si possono verificare soltanto tra le attrezzature utilizzate per la trasformazione dei prodotti, sia nella cerealicoltura (la cosiddetta «macina di Olinto», attestata dall'evidenza archeologica in varie parti del mondo greco a partire dal v secolo), sia in special modo nelle due colture piú speculative, quelle della vite e dell'oli-

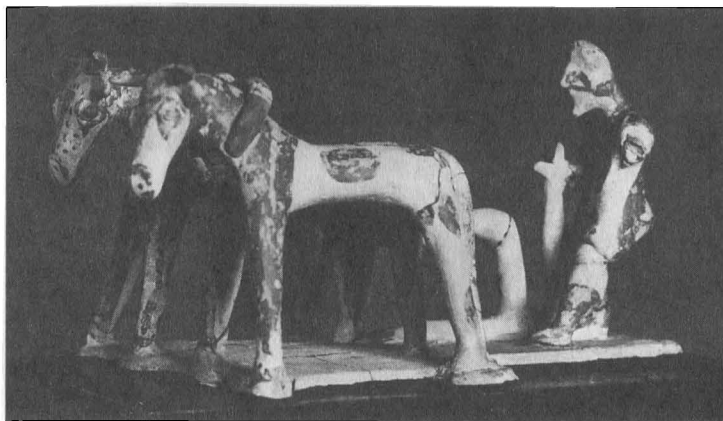
[8] Per l'opinione in questione cfr. WILL, *Le monde* cit., pp. 639 sg. Per un confronto con le pratiche agricole di altre società preindustriali del Mediterraneo (ad esempio la Francia e la Tunisia) cfr AMOURETTI, *Le pain* cit., pp. 57 sgg.

Figura 3.
Pigiatura dell'uva. Cratere attico.

vo (ad esempio, l'impiego di presse in pietra per pigiare l'uva, o del *trapetum* per la frantumazione e la spremitura delle olive, innovazioni anche queste documentate dal materiale archeologico dal v secolo in poi)[9] Piú problematica è una valutazione dei rendimenti: gli unici dati che si possono utilizzare in proposito – le cifre della produzione cerealicola dell'Attica e di alcune isole ricavabili da un'iscrizione ateniese del 329/328 – conducono a stime discordanti a seconda dell'estensione che si assegna alla superficie coltivata (per l'Attica da 3 a 8 hl all'ettaro per il frumento e da 5 a 12 hl per l'orzo) e sembrano in ogni caso suggerire rendimenti diversi tra le varie regioni (significativo in tal senso è il fatto che Lemno, che come l'Attica è prevalentemente coltivata a orzo, risulta comunque avere una produzione in frumento superiore a quella ateniese)[10] Per la vite e l'olivo ci si può servire soltanto di dati comparativi.

[9] Sulla tecnologia agricola cfr. *ibid.*, pp. 79 sgg.; S. ISAGER e J. E. SKYDSGAARD, *Ancient Greek Agriculture An Introduction*, London 1992, pp. 44 sgg. Δίκελλα: TEOFRASTO, *Le cause delle piante*, 3.20.8. Sia la δίκελλα che le presse in pietra usate per pigiare l'uva sono attestate dalle stele attiche: cfr. *IG*, I³, 422, l. 146; 425, l. 34. L'attrezzo designato dalle fonti latine con il termine *trapetum* non è menzionato da nessun autore greco, ma il termine sembra essere chiaramente di origine greca.

[10] Per un calcolo dei rendimenti cerealicoli sulla base dell'iscrizione del 329/328 (*IG*, II², 1672) cfr. C. BARBAGALLO, *La produzione media relativa dei cereali e della vite nella Grecia, nella Sicilia e nell'Italia antica*, in «Rivista di storia antica», VIII (1904), pp. 483 sgg.; P. GARNSEY, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1988, pp. 99 sgg., su cui si vedano le osservazioni di SALLARES, *The Ecology* cit., p. 478.

Figura 4.
Aratro. Terracotta beotica.

Non pare invece dubbio che, soprattutto in epoca classica, e in particolare nelle regioni ove piú forte è la pressione demografica in rapporto alla disponibilità di terra (in primo luogo l'Attica), siano state sperimentate varie strategie per intensificare lo sfruttamento del suolo. Per quanto riguarda le tecniche di coltivazione, la tesi di un'assoluta prevalenza del maggese lavorato va senz'altro ridimensionata alla luce delle indicazioni ricavabili dai contratti di affitto di terre del v e del iv secolo: se già alcuni documenti attici, nei quali solo per l'ultimo anno si impone al locatario di lasciare il terreno a riposo, fanno pensare alla possibilità di soluzioni diverse negli anni precedenti, vi sono poi esplicite testimonianze sia della pratica del raccolto annuale (che è menzionata anche in un frammento di un'orazione di Lisia) che della rotazione (ampiamente utilizzata nella Grecia contemporanea) tra i cereali e la coltura miglioratrice delle leguminose. L'importanza che hanno nell'agricoltura greca le leguminose (tra le quali, dopo le guerre persiane, si aggiunge anche l'erba medica) e i frequenti accenni di Teofrasto al potere di alcune di esse di rinvigorire i suoli possono del resto suggerire una piú ampia diffusione di questo secondo sistema, che consente di economizzare l'estensione coltivata di terreno ed è per lo piú in grado di assicurare (anche se le opinioni moderne al riguardo non sono concordanti) rendimenti piú elevati rispetto al maggese[11]. Un ruolo significativo (e non soltanto in epoca omerica, come talvolta si sostiene) ha verosimilmente anche l'impiego di letame animale e di escrementi umani per la concimazione dei suoli: i riferimenti di Senofonte e Teofrasto (che contrastano con il silenzio di Esiodo sull'argomento), la pratica della vendita di κόπρος, che presuppone una domanda da parte dei coltivatori, e la precisa testimonianza di un affitto di Amorgo, nel quale si stabilisce la quantità di letame che il locatario è tenuto a versare nel terreno, non sembrano consentire dubbi in proposito[12].

Ma la piú importante strategia di intensificazione dello sfruttamento della terra va probabilmente ravvisata nell'estensione della superficie sottoposta a coltura. Se va senz'altro rivista l'opinione tradizionale di un vasto fenomeno di disboscamento verificatosi in Grecia in epoca storica, ben documentate sono invece altre forme di ampliamento del-

[11] Cfr. *IG*, II², 2492, 2498 (obbligo del maggese per l'ultimo anno); *SIG*³, 963; LISIA, in *Suda*, «ἐπὶ καλάμῃ ἀροῦν» (raccolto annuale); *IG*, I³, 252; II², 1241, 2493; *SIG*³, 963 (rotazione cereali-leguminose); TEOFRASTO, *Storia delle piante*, 8.7.2, 9.1; ID., *Le cause delle piante*, 4.8.1-3 (potere delle leguminose di rinvigorire i suoli).

[12] Cfr. S. HODKINSON, *Animal husbandry in the Greek polis*, in C. R. WHITTAKER (a cura di), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, pp. 49 sgg., con i riferimenti alle fonti. Il silenzio di Esiodo sul letame era sottolineato già da CICERONE, *De senectute*, 15.53-54. WILL, *Le monde* cit., p. 639, nega curiosamente l'uso del letame per l'epoca classica.

l'area coltivabile, dall'occupazione delle terre marginali e poco adatte all'agricoltura (ἐσχατιαί), che è attestata per l'Attica del IV secolo dalle fonti letterarie ed epigrafiche (anche poderi di ricchi proprietari sono su ἐσχατιαί) alla diffusissima realizzazione di terrazze che l'evidenza archeologica consente di individuare in numerose zone del mondo greco (in Attica soprattutto in epoca classica) e che incide in maniera sensibile sulle possibilità produttive (ha infatti l'effetto di migliorare l'assorbimento dell'acqua da parte dei suoli e di accrescere la penetrazione delle radici delle piante)[13] Se ne ricava insomma l'impressione di una pratica agricola che, lungi dall'essere stagnante, cerca di superare in vari modi i condizionamenti della situazione ambientale.

Connesso a un piú intensivo sfruttamento della terra sembra essere anche un importante fenomeno che si può verificare in epoca classica quale la diffusione delle fattorie. Sulla base di una serie di motivi, tra cui il ruolo di rilievo avuto dall'aspetto comunitario nella vita greca, le esigenze di difesa o le difficoltà di approvvigionamento idrico nelle campagne, si è per lungo tempo sostenuto – e in parte si sostiene ancor oggi – che la Grecia antica, alla pari di quella contemporanea, sarebbe stata caratterizzata essenzialmente da un popolamento concentrato in città e villaggi, e, come sarebbe evidenziato anche dall'assenza di un equivalente greco del termine moderno di «fattoria», non avrebbe conosciuto, se non saltuariamente, l'esistenza di fattorie isolate occupate in maniera permanente dagli agricoltori. Tale opinione, che già la documentazione letteraria induce a mettere in discussione (significativa è tra l'altro una testimonianza erodotea sull'esistenza di οἰκήματα ἐπὶ τῶν ἀγρῶν nella χώρα di Mileto), risulta decisamente inaccettabile alla luce dei sempre piú numerosi rinvenimenti di edifici rurali isolati, che, malgrado la frequente assenza di resti di attrezzature agricole, in molti casi difficilmente possono interpretarsi se non come fattorie stabilmente abitate: se la posizione, le tracce di recinzioni dei campi o il reperimento di ossa animali non consentono dubbi sulla loro natura di insediamenti agricoli, la struttura degli edifici, che hanno talvolta piante analoghe alle altre case greche e sono provvisti di cucina con focolare (e anche di bagni, come la cosiddetta Dema-House in Attica), o la presenza

[13] Problema del disboscamento: O. RACKHAM, *Observations on the historical ecology of Boeotia*, in «Annals of the British School at Athens», LXXVIII (1983), pp. 345 sgg. Per l'occupazione dell'ἐσχατιά in Attica, che è suggerita già per il VI secolo da ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.6, cfr., per il IV secolo, D. LEWIS, *The Athenian rationes centesimarum*, in M. I. FINLEY (a cura di), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, pp. 210 sgg., con l'aggiunta di *SEG*, XXIII, 167 fr. e. Sulle terrazze cfr. O. RACKHAM e J. A. MOODY, *Terraces*, in B. WELLS (a cura di), *Agriculture in Ancient Greece*, Stockholm 1992, pp. 123 sgg.

di tombe nelle immediate vicinanze, che è possibile constatare in diversi siti dell'Attica, depongono senz'altro a favore della loro identificazione con residenze stanziali piuttosto che di quella con semplici *field houses* simili ai moderni *kalyvia* greci. La frequente presenza di torri (πύργοι), che, come è suggerito dalla testimonianza di un'orazione pseudodemostenica, hanno una funzione difensiva, oltre che, con ogni probabilità, quella di deposito per le derrate agricole, può costituire un ulteriore indizio in tal senso. Ora, sembra innegabile che la diffusione di queste fattorie, che si riscontra in svariate parti del mondo greco nel v e, soprattutto, nel IV secolo (solo nel caso di Metaponto alcuni insediamenti risalgono già al VI), sia indicativa di un processo di intensificazione delle pratiche agricole: il fatto che il contadino risieda nello stesso luogo in cui svolge la sua attività produttiva, e non, come il coltivatore di una celebre similitudine sofoclea, lontano dalla terra, che vede soltanto quando semina e quando miete, suggerisce evidentemente l'esigenza di un piú assiduo impegno lavorativo, nonché la disponibilità di attrezzature non facilmente trasportabili, quali la pressa in pietra per il vino o il frantoio per l'olio (che presuppongono un'agricoltura proiettata verso il mercato) e un maggior accumulo di riserve alimentari da immagazzinare. Non è probabilmente un caso, del resto, che la presenza di fattorie risulti spesso connessa alla pratica delle colture piú intensive dell'olivo (come nell'Argolide e nell'Attica meridionale) e della vite (a Delo, a Renea e nel Chersoneso Taurico), che, oltre che un certo investimento di

Figura 5.
Pressa per le olive. *Skyphos* a figure nere (VI secolo a. C.).

capitale, richiedono, in special modo la viticultura, un lavoro piú costante rispetto alla cerealicultura[14].

Le varie forme di intensificazione della pratica agricola evidenziano chiaramente che, in conseguenza dello scarso sviluppo della tecnologia, il fattore fondamentale è rappresentato dall'apporto del lavoro umano, il cui incremento è la condizione necessaria per un aumento della produttività: il problema della manodopera, e della sua entità, ha dunque un ruolo di primo piano, come può essere confermato dalla stretta associazione, nella mentalità greca, tra la prosperità agricola di una *polis* (εὐδαιμονία) e l'abbondanza di popolazione (πολυανθρωπία). Ma chi fornisce la manodopera? Non è forse esagerato affermare che fa parte del nostro immaginario collettivo di studiosi della Grecità la rappresentazione del contadino come un piccolo proprietario indipendente al limite della sussistenza, che coltiva da sé il suo podere con l'apporto del gruppo familiare e costituisce il tipico cittadino della *polis*. In realtà, anche in questo caso bisogna cercare di superare il condizionamento del «prisma» ateniese e tener conto delle forti diversità regionali nel modo di appropriazione della terra e nella distribuzione della proprietà fondiaria.

In effetti, in una larga parte del mondo greco, la figura del piccolo agricoltore indipendente non è sicuramente la piú diffusa. In una serie di regioni (Laconia, Messenia, Tessaglia, Creta, Locride), ancora in epoca classica la terra, posseduta da una ristretta élite di cittadini di pieno diritto, è lavorata da uno strato di servi rurali variamente denominati (iloti, penesti, οἰκεῖς ecc.), la cui condizione, che le fonti antiche fanno risalire all'assoggettamento da parte di un popolo invasore, si definisce solitamente intermedia tra la libertà e la schiavitú sulla base di una celebre testimonianza del lessicografo Polluce. Questa forma di dipendenza, che in età arcaica è presente anche in altre *poleis* doriche (Argo e Sicione), sembra connessa all'esistenza di proprietà di non trascurabili dimensioni, che devono essere in grado di assicurare il sostentamento sia ai cittadini di pieno diritto che ai servi e alle loro famiglie (per la Laconia e la Messenia, le stime piú attendibili assegnano un'estensione dai 10 ai 18 ettari ai κλῆροι coltivati dagli iloti), e a un'agricoltura esten-

[14] Sul problema delle fattorie cfr. R. OSBORNE, *Classical Landscapes with Figures*, London 1987, pp. 56 sgg.; ID., *'Is it a farm?' The definition of agricultural sites and settlements in ancient Greece*, in WELLS, *Agriculture* cit., pp. 21 sgg.; J. PEČIRKA, *Homestead farms in classical and hellenistic Hellas*, in FINLEY, *Problèmes* cit., pp. 113 sgg.; M. BRUNET, *Campagnes de la Grèce antique. Les dangers du prisme athénien*, in «Topoi», II (1992), pp. 33 sgg.; H. LOHMANN, *Agriculture and country life in classical Attica*, in WELLS, *Agriculture* cit., pp. 29 sgg. Case rurali nella χώρα di Mileto: ERODOTO, 1.17.2. Per la funzione dei πύργοι cfr. PSEUDO-DEMOSTENE, 47.56. Similitudine sofoclea: *Trachinie*, 32-33.

siva, prevalentemente cerealicola, a cui però non è probabilmente estranea una certa efficienza produttiva: l'esempio della Tessaglia, che costituisce un modello di agricoltura avanzata per Teofrasto, le frequenti opere di terrazzamento che si riscontrano a Creta e la possibilità di accumulo di un surplus che si desume dalla mobilità economica attestata per gli iloti e i penesti (e, nel caso degli οἰκεῖς cretesi, dalla previsione nei loro confronti di pene pecuniarie nel Codice di Gortina) sono tutti elementi indicativi in tal senso. Oltre che nella madrepatria greca, il fenomeno della servitú rurale doveva essere presente in misura non trascurabile nel mondo coloniale d'Oriente e d'Occidente: le testimonianze esplicite sono in verità limitate a poche *poleis* (Eraclea Pontica, Bisanzio, Siracusa), ma gli indizi che sono forniti in numerosi altri casi dalle fonti letterarie o dall'evidenza archeologica spingono a ritenere che l'asservimento degli indigeni (e quindi la loro utilizzazione come manodopera dipendente nell'agricoltura) fosse una pratica piuttosto frequente nella colonizzazione greca. I grossi appezzamenti fondiari individuati dalla ricerca archeologica nel Chersoneso Taurico, ove, accanto a una piú piccola zona divisa in κλῆροι tra i 4 e i 5 ettari, si riscontra una piú estesa lottizzazione in κλῆροι di circa 26 ettari, presuppongono probabilmente questa forma di dipendenza, che in tal caso appare connessa a un'agricoltura intensiva a produzione prevalentemente vinicola. Non sembra poi dubbio che in altre zone del mondo greco si possa individuare un diffuso impiego nell'agricoltura di un diverso tipo di manodopera non libera quale il lavoro schiavile. L'esempio di alcune isole risulta particolarmente chiaro in proposito: se per Chio e Corcira è difficile non ammettere uno stretto legame tra la rilevante presenza schiavile e la ricchezza agricola che sono attestate dalle fonti, a Renea l'esistenza di proprietà sacre di grandi dimensioni (poco meno di 78 ettari) coltivate intensivamente da agricoltori residenti sul posto che molto probabilmente non sono gli stessi locatari suggerisce senz'altro una larga utilizzazione della forza-lavoro schiavile[15].

Dov'è allora che si può riscontrare l'esistenza del piccolo contadino autonomo al limite della sussistenza? A dire il vero, anche nel caso dell'Attica classica, di cui viene solitamente ritenuta tipica questa figura, la sua effettiva diffusione è tutta da dimostrare, come è stato messo in luce da alcune indagini recenti. Non c'è dubbio, anzitutto, che una parte non trascurabile della terra sia posseduta da grandi proprietari (co-

[15] Servitú rurale: Y. GARLAN, *Gli schiavi nella Grecia antica*, Milano 1984, pp. 83 sgg.; AMOURETTI, *Le pain* cit., pp. 208 sgg.; M. H. JAMESON, *Agricultural labor in ancient Greece*, in WELLS, *Agriculture* cit., pp. 135 sgg., importanti anche per la trattazione della schiavitú agricola. Per una definizione della condizione dei servi rurali cfr. POLLUCE, 3.83.

loro a cui si rivolge Senofonte con l'*Economico*), che detengono appezzamenti di dimensioni non notevolissime – dalle fonti scritte e dall'evidenza archeologica si ricavano estensioni dai 15 ai 45 ettari circa –, ma piuttosto spesso, in conseguenza delle divisioni ereditarie o di una strategia finalizzata a sfruttare la diversità delle condizioni climatiche, hanno poderi sparsi in varie zone della regione, anche molto distanti tra loro (la testimonianza delle stele attiche è particolarmente illuminante in proposito). Altrettanto innegabile, alla luce delle indicazioni delle fonti (e soprattutto di Senofonte), sembra il ruolo rilevante che in questi poderi, gestiti direttamente dal proprietario o da lui affidati a un intendente (è il caso di Pericle e dell'Iscomaco senofonteo, ma anche del Timesio proprietario di una grossa fattoria nel sud della regione), ha l'impiego della manodopera schiavile: la tesi, di recente sostenuta, di un ampio ricorso alle prestazioni di salariati stagionali appare piuttosto improbabile in considerazione sia dello scarso numero di testimonianze al riguardo (da cui si evince peraltro una valutazione negativa di tale occupazione da parte dei liberi) sia dell'impegno lavorativo pressoché costante che l'intensificazione e la diversificazione delle colture praticate nell'agricoltura attica certamente richiedevano. Quanta parte del territorio attico fosse occupata dai grandi proprietari è ovviamente difficile da stabilire (le stime piú attendibili indicano da un terzo a un quarto della superficie coltivabile). Se per la fine del v secolo apprendiamo che solo cinquemila Ateniesi non avevano possedimenti fondiari, alcuni indizi sembrano invece suggerire un fenomeno di accentuata concentrazione della terra nel secolo successivo: accanto alle numerose fattorie di grosse dimensioni individuate dalla ricerca archeologica per questo periodo, particolarmente significativo in tal senso è il fatto che nel 322 piú di dodicimila cittadini (vale a dire oltre la metà del corpo civico complessivo) avevano un censo non superiore alle 2000 dracme, una somma che equivale a un podere di circa 3,6 ettari[16].

Ma, al di sotto degli appezzamenti dei ricchi, la piú diffusa estensione di proprietà che le fonti consentono di individuare è quella che è compresa tra i 3,6 e i 5,3 ettari e corrisponde probabilmente al tipico lotto oplitico. Ora, anche questo tipo di podere, che risulta senz'altro al di sopra del limite di sussistenza – se si assume una produzione ce-

[16] Frammentazione della proprietà terriera: GALLANT, *Risk* cit., pp. 41 sgg. Schiavitú agricola in Attica: JAMESON, *Agricultural labor* cit., pp. 142 sgg.; diversamente E. MEIKSINS WOOD, *Contadini-cittadini e schiavi. La nascita della democrazia ateniese*, Milano 1994, in particolare pp. 73 sgg. Per la cifra di cinquemila Ateniesi privi di terra alla fine del v secolo cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Lisia*, 32; per i dati relativi al 322 cfr. DIODORO SICULO, 18.18.4; PLUTARCO, *Vita di Focione*, 28.7. Sulle dimensioni delle fattorie cfr. LOHMANN, *Agricultural and country life* cit., p. 51.

realicola fondata prevalentemente sull'orzo, e non sul frumento, appare tale da permettere l'accumulo di un modesto surplus –, difficilmente poteva essere sfruttato dal solo gruppo familiare o con il ricorso a salariati stagionali: la valutazione delle esigenze lavorative, che suggerisce un impegno a tempo pieno di almeno tre persone, induce infatti a pensare che senza l'apporto di una manodopera aggiuntiva stanziale (e quindi evidentemente schiavile) sarebbe stato pressoché impossibile per una fetta consistente dei cittadini la partecipazione alla vita della *polis*, con i diritti e i doveri ad essa connessi (come l'assolvimento degli obblighi militari o l'espletamento delle funzioni pubbliche). La rappresentazione del tipico contadino medio nelle commedie di Aristofane, ove il possesso di schiavi appare un fattore costante, il costo piuttosto basso degli schiavi agricoli (nelle stele attiche un conducente di asini è venduto per 140 dracme, mentre cifre molto piú alte sono attestate per schiavi specializzati) e l'indubbia rilevanza della schiavitú nell'Atene classica costituiscono del resto ulteriori elementi a sostegno di una non trascurabile diffusione della forza-lavoro schiavile nell'agricoltura anche al di fuori della fascia piú abbiente[17]. La stessa esistenza, che è suggerita dalla succitata similitudine sofoclea, di contadini impegnati solo saltuariamente nel lavoro agricolo non può che presupporre la disponibilità di manodopera schiavile.

Insomma, si arriva alla paradossale conclusione che l'agricoltura, che la mentalità greca considera l'attività piú nobile e piú degna per un uomo libero, in una parte consistente della Grecità (quella su cui disponiamo di maggiori informazioni in merito al problema della manodopera) si fonda in maniera prevalente sul lavoro prestato da persone di condizione non libera. È certo difficile dire se, come è stato ipotizzato per altri settori, proprio il ruolo di rilievo avuto dalla manodopera servile o schiavile sia alla base dello scarso sviluppo tecnologico che si riscontra nell'agricoltura greca: come si evince dai confronti etnografici, varie società preindustriali, pur in assenza di schiavitú, non hanno elaborato tecnologie agricole granché piú sofisticate. Ciò che sembra innegabile è il fatto che, senza l'apporto della manodopera non libera, e con il solo lavoro (spesso forzatamente non assiduo) del cittadino-agricoltore, difficilmente si sarebbe potuta verificare quella diffusa intensificazione dello sfruttamento della terra di cui l'incremento della forza-lavoro ha costituito il presupposto fondamentale.

[17] In proposito cfr. M. H. JAMESON, *Agriculture and slavery in classical Athens*, in «The Classical Journal», LXXIII (1977-78), pp. 126 sgg. Sul podere medio di 3,6-5,3 ettari cfr. V. N. ANDREYEV, *Some aspects of agrarian conditions in Attica in the fifth to third centuries B.C.*, in «Eirene», XII (1974), pp. 14 sgg. Per un calcolo delle esigenze lavorative cfr. AMOURETTI, *Le pain* cit., pp. 205 sgg.

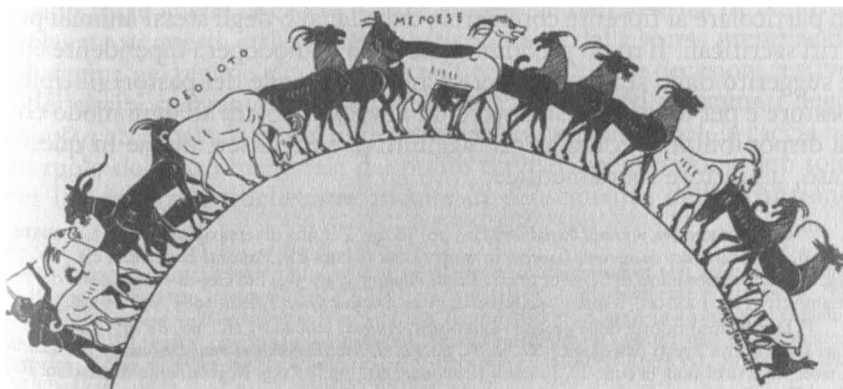
## 2. *Agricoltura e allevamento: divorzio o integrazione?*

Accanto all'agricoltura, un'altra forma di produzione primaria di cui è probabile l'incidenza sui tributi della lega delio-attica è l'allevamento: si può del resto ricordare in proposito che capi di bestiame, come buoi o montoni, sono rappresentati sulle monete di varie città alleate di Atene (ad esempio Eretria, Mileto o Eno, in Tracia). Ma che importanza ha tale attività nelle *poleis* greche di età classica? È generalmente riconosciuto che l'allevamento, che nel mondo omerico pare costituire la principale attività economica (lo suggeriscono, tra l'altro, l'alimentazione prevalentemente carnea degli eroi omerici o l'uso dei buoi come misura del valore), in epoca arcaica ha subito un massiccio regresso a vantaggio dell'agricoltura in conseguenza dell'accresciuta pressione demografica: particolarmente significativo è l'esempio di una regione che la tradizione antica considera piú adatta al pascolo che non alle colture quale l'Attica, ove tale fenomeno è efficacemente evidenziato, oltre che dalla totale assenza di concessioni di diritti di pascolo a stranieri, anche dal mutato rapporto tra i prezzi dei cereali e quelli del bestiame ovino che si riscontra nella seconda metà del v secolo in confronto al periodo soloniano (si passa da un rapporto di 1 a 1 a un altro di 1 a 2 circa). Ciò comunque non vuol dire che l'allevamento, come si trova talvolta affermato, abbia un ruolo trascurabile nella Grecia classica: l'ampio uso di prodotti da esso derivati (il formaggio ovino e caprino nell'alimentazione e la lana e le pelli per il vestiario) o l'abbondanza di bestiame utilizzato per i sacrifici difficilmente si conciliano con un'opinione del genere. La suddetta rappresentazione di animali da allevamento sulle monete o i vari casi nei quali, in occasione dell'invasione del territorio di una *polis*, è attestato il trasferimento del bestiame in stati confinanti (e piú raramente all'interno del centro urbano) possono essere del resto indicativi dell'importanza assegnata a tale pratica. Nella stessa Attica, a giudicare dai calendari sacrificali di alcuni demi o dalle ecatombi effettuate in occasione delle Panatenee, la presenza del bestiame non sembra del tutto irrilevante, anche se è probabile che una parte degli animali sacrificati, soprattutto i bovini, provenisse dalle regioni vicine, come la Beozia e l'Eubea (per la seconda metà del v secolo, l'epoca dell'imperialismo pericleo, sappiamo che le città alleate erano costrette a fornire ciascuna un bue per le Grandi Panatenee).

Certo, l'allevamento come attività specializzata appare per lo piú limitato ad alcune regioni montuose e poco adatte all'agricoltura quali soprattutto l'Epiro o l'Arcadia («madre di greggi» secondo la definizione

di un inno omerico), oppure a zone di frontiera (ἐσχατιαί), la cui destinazione pascolativa è chiaramente dimostrata dal ruolo avuto dalle testimonianze dei pastori nelle dispute territoriali tra stati confinanti. Le regolamentazioni dei diritti di pastura, che si possono riscontrare nella stessa Arcadia, e i divieti di pascolo su terre coltivate attestati da alcuni documenti di affitto (ad esempio dalle tavole di Eraclea) sottolineano ulteriormente la contrazione degli spazi destinati a tale attività per effetto dell'espansione dell'agricoltura[18] Vi sono però anche numerosi indizi che suggeriscono un diverso rapporto tra le due pratiche: i rinvenimenti di ossa animali negli scavi di fattorie (ad esempio a Delo e a Metaponto), la presenza di animali in alcune proprietà fondiarie attestate dagli oratori attici o dai contratti di affitto (si pensi alle terre del santuario di Delo) e la stessa testimonianza dell'*Economico* di Senofonte, il quale, benché non dica granché sugli animali (si limita a menzionare buoi, muli e cavalli come bestie da soma), sottolinea comunque lo stretto legame esistente tra la γεωργία e la προβατευτικὴ τέχνη, sono tutti elementi che presuppongono una frequente integrazione tra agricoltura e allevamento all'interno di un podere. Anche i suddetti casi di evacuazione del bestiame da parte degli abitanti della χώρα di una *polis*, che in grandissima parte non possono che essere coltivatori, forniscono

[18] Definizione dell'Arcadia: *Inno a Pan*, 30. Per le testimonianze dei pastori nelle dispute territoriali cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, VII, Paris 1949, pp. 155 sg. Tavole di Eraclea: *IG*, XIV, 645.

Figura 6.
Pastore con gregge di capre. *Kyathos* attico a figure nere. (Secondo Pfuhl).

un'indicazione efficace in tal senso. Pare insomma difficile negare che, accanto alla tradizionale competizione tra agricoltura e allevamento, si possa individuare un diverso e probabilmente piú diffuso modello in cui la presenza di colture foraggere, come quella delle leguminose, o la disponibilità di prati e di altri terreni incolti, e l'uso del letame animale per la concimazione dei campi consentono una reciproca interazione tra le due attività[19]

Ovviamente, non si tratta di un allevamento su vasta scala. A giudicare dagli esempi noti (si può tra l'altro ricordare un gregge di 159 capi documentato dalle stele attiche), anche le greggi di ricchi proprietari sono di dimensioni relativamente modeste in confronto agli standard moderni e, come è altresí evidenziato dai dati ricavabili dai calendari sacrificali e dai resti osteologici, sono costituiti in grandissima parte da bestiame ovino e caprino (nel suddetto gregge di 159 capi, ben 151 sono ovini e caprini, e nei calendari sacrificali dei demi attici la percentuale va da oltre la metà a piú dei due terzi degli animali sacrificati). Assai meno diffusi risultano invece sia bovini che suini, la cui presenza piú difficilmente si concilia con la densità delle coltivazioni: è ad esempio significativo che un regolamento di pascolo proveniente dalla stessa Arcadia preveda multe piú alte per la sosta prolungata di maiali e bestiame grosso[20] Anche il possesso di un numero non elevato di capi di bestiame ovino e caprino (che hanno il vantaggio di assicurare una rapida riproduzione) sembra comunque in grado di apportare un contributo non trascurabile all'economia di un podere, dal momento che, oltre a garantire un'importante riserva alimentare per fronteggiare i rischi di fallimento dei raccolti, consente di ricavare – e i frequenti riferimenti delle fonti alla redditività dell'allevamento lo confermano – l'accumulo di un certo surplus attraverso la vendita dei prodotti derivati (si pensi in particolare al fiorente commercio della lana) o degli stessi animali per i riti sacrificali. Il ruolo predominante della manodopera dipendente che è suggerito dallo status in genere schiavile o umile dei pastori (il tipico pastore è per lo piú uno schiavo o un πένης) dimostra ad ogni modo che la disponibilità di forza-lavoro aggiuntiva costituisce, anche in questo caso, un fattore fondamentale.

[19] Cfr. HODKINSON, *Animal husbandry* cit., pp. 38 sgg. Per una diversa opinione cfr. J. E. SKYDSGAARD, *Transhumance in ancient Greece*, in WHITTAKER (a cura di), *Pastoral Economies* cit., pp. 77 sgg. Per la testimonianza di Senofonte cfr. *Economico*, 5.3, 18.3-4. Sui casi di evacuazione del bestiame cfr. V. D. HANSON, *Warfare and Agriculture in Ancient Greece*, Pisa 1983, pp. 95 sgg.

[20] Dimensioni ridotte delle greggi: HODKINSON, *Animal husbandry* cit., pp. 62 sgg. Per i calendari sacrificali e i resti osteologici cfr. M. H. JAMESON, *Sacrifice and animal husbandry in classical Greece*, in WHITTAKER (a cura di), *Pastoral Economies* cit., pp. 87 sgg. Regolamento di pascolo: *IG*, V, 2 (Tegea).

L'integrazione tra allevamento e attività agricola non esclude l'esigenza di spostamenti periodici del bestiame e quindi l'esistenza della ben nota pratica mediterranea della transumanza, a proposito della quale viene costantemente richiamata una celebre testimonianza di Sofocle (che per l'epoca classica è pressoché isolata) sull'uso di pascoli stagionali sul monte Citerone, in Beozia. E tuttavia va detto che la diffusione di questa pratica, che è stata spesso postulata sulla base delle costrizioni della situazione ambientale e dello stesso esempio della Grecia moderna e contemporanea, è con ogni probabilità da ridimensionare. Se è vero che i contrasti climatici tra montagne e zone pianeggianti che sono tipici dei paesi mediterranei potevano favorire, allora come oggi, i movimenti stagionali del bestiame – ma non è affatto sicuro, come è stato sottolineato, che gli attuali pascoli montani greci risalgano già all'antichità –, sembra altrettanto indubbio che altri elementi, quali le dimensioni per lo piú ridotte delle greggi, la frammentazione politica e il rigido controllo esercitato dalle varie *poleis* sull'uso dei pochi terreni da pascolo, rendano scarsamente appropriato il confronto con esperienze piú recenti. Tranne che forse in qualche regione piú spiccatamente pastorale (ad esempio, per l'Epiro un accenno aristotelico all'abbondanza di pascoli adatti a ogni stagione può in effetti suggerire l'esistenza di regolari spostamenti periodici del bestiame), un ruolo di rilievo della transumanza, soprattutto se a lunga distanza, appare in genere tutt'altro che scontato[21].

## 3. *Cacciatori e pescatori.*

È certamente da escludere che alla base dei tributi delle città della lega vi fosse anche la caccia. Come si desume dall'assenza di imposte prelevate su questa attività dalle *poleis* greche o dalla scarsa presenza di selvaggina nel regime alimentare (con l'eccezione delle occasioni festive o dei sissizi spartani, nei quali la varietà di prodotti consumati negli ἐπάϊκλα attenuava la rigida uniformità del pasto principale), la caccia ha un ruolo del tutto marginale dal punto di vista produttivo, e non solo per la contrazione delle aree incolte in conseguenza dell'espansione

[21] Transumanza: S. GEORGOUDI, *Quelques problèmes de la transhumance dans la Grèce ancienne*, in «Revue des Etudes Grecques», LXXXVII (1974), pp. 155 sgg.; diversamente P. HALSTEAD, *Traditional and ancient rural economy in Mediterranean Europe: plus ça change?*, in «Journal of Hellenic Studies», CVII (1987), pp. 79 sgg.; HODKINSON, *Animal husbandry* cit., pp. 51 sgg. Testimonianza sofoclea: *Edipo re*, 1132 sgg. Per l'accenno aristotelico ai pascoli dell'Epiro cfr. *Storie degli animali*, 3.522b.

dell'agricoltura (in una regione intensamente coltivata quale l'Attica anche il piú comune tipo di selvaggina, la lepre, sembra poco diffuso). Le descrizioni degli autori antichi (in particolare di Platone nelle *Leggi* e, soprattutto, di Senofonte nel *Cinegetico*) non consentono infatti di dubitare che si tratti di una pratica essenzialmente sportiva e ludica, che ha un'importante funzione educativa in quanto preparazione alla guerra per le doti di abilità e di coraggio che richiede - da cui la sua rilevanza nell'educazione dei giovani a Sparta e a Creta - ed è pressoché estranea a finalità economiche. La sua netta connotazione come pratica tipica dei ricchi (categorico al riguardo è Senofonte, secondo cui un giovane, prima di darsi alla caccia, deve verificare la consistenza del suo patrimonio) risulta ulteriormente significativa in tal senso. È vero che la caccia è talvolta vista (ad esempio da Senofonte nell'*Economico*) come un'attività che è in qualche modo produttiva in quanto ha la funzione di proteggere l'agricoltura dalla minaccia delle bestie selvatiche. Vi è però motivo di credere che dietro tale ideologia si nasconda un rapporto assai

Figura 7.
Giovane cacciatore con un cane. *Lekythos* a figure rosse del Pittore di Pan (V secolo a. C.).

piú problematico e meno idilliaco tra le due pratiche. La mancanza di restrizioni giuridiche ai movimenti dei cacciatori anche su terre coltivate che si evince sia dal *Cinegetico* che dalla normativa platonica delle *Leggi* – gli unici divieti menzionati riguardano la caccia nelle aree sacre e la cattura di animali con reti e lacci nelle ore notturne – doveva verosimilmente determinare (come in altri contesti storici) un diffuso contrasto tra le esigenze della caccia e quelle dell'agricoltura che poteva tradursi in atteggiamenti anticinegetici: ne fornisce un importante indizio lo stesso Senofonte, il quale sottolinea il rischio che i danni apportati alle colture dai cacciatori possano suscitare istanze di cambiamenti in senso restrittivo del νόμος (la norma o la consuetudine) vigente sulla caccia[22].

Studi recenti hanno tuttavia opportunamente richiamato l'attenzione su un diverso e spesso trascurato tipo di caccia, l'uccellagione, che, a differenza di quella ai quadrupedi, non è probabilmente priva di una qualche incidenza economica. Non c'è dubbio, infatti, che non si tratti di un'attività ludica: come si desume dalla stessa censura aristocratica nei suoi confronti – l'uccellagione è completamente ignorata nel *Cinegetico* ed è condannata da Platone in quanto occupazione vile – e dall'impiego di tecniche funzionali e poco costose (reti, panie e zimbelli), tale forma venatoria doveva essere praticata prevalentemente dai ceti meno abbienti ai fini della vendita al mercato o di una integrazione del regime alimentare ed era verosimilmente ben piú redditizia della caccia nobile ai quadrupedi con i suoi piú complessi rituali. Tranne però che nel caso dell'Attica, per la quale la testimonianza della commedia suggerisce una certa rilevanza della pratica (si pensi in particolare agli *Uccelli* di Aristofane, ove si sottolinea il perenne conflitto esistente tra uomini e uccelli), la sua effettiva diffusione, in epoca classica, appare difficile da valutare[23]

È invece assai probabile l'incidenza, sui tributi delle città alleate di Atene, anche della pesca: una chiara indicazione al riguardo può venire dagli importi non irrilevanti versati da *poleis* che sono note soprattutto per l'importanza di tale risorsa (ad esempio Iaso, in Caria, o la ionica Miunte, che fu assegnata dal re persiano a Temistocle perché gli fornisse l'ὄψον). In effetti, benché la pesca non sia frequentemente menzionata dalle fonti antiche, in quanto oggetto, alla pari dell'uccellagione,

[22] Cfr. SENOFONTE, *Cinegetico*, 5.34, 2.1 (caccia come pratica dei ricchi); ID., *Economico*, 5.5-6 (associazione tra caccia e agricoltura). Normativa platonica: *Leggi*, 7.823d sgg. Sulla caccia cfr. O. LONGO, *Le regole della caccia nel mondo greco-romano*, in«Aufidus», I (1987), pp. 59 sgg., e ID., *Le forme della predazione. Cacciatori e pescatori della Grecia antica*, Napoli 1989.

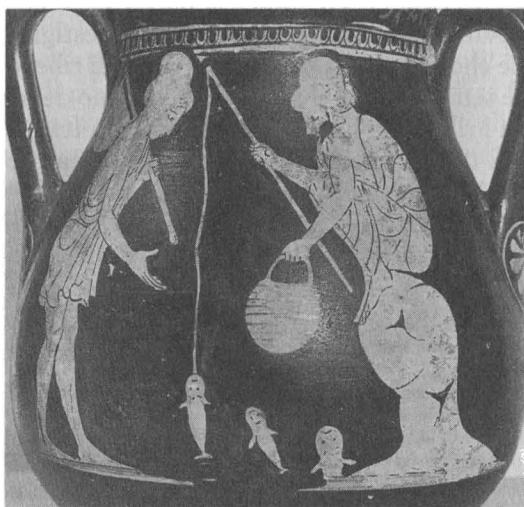
[23] Sull'uccellagione cfr. LONGO, *Le regole* cit., pp. 76 sgg.; ID., *Le forme* cit., pp. 61 sgg.

di una sorta di censura aristocratica – lo confermano, tra l'altro, la condanna formulata nei suoi confronti nelle *Leggi* platoniche o uno sprezzante giudizio plutarcheo, che la definisce un'occupazione indegna di un uomo libero – e sia rappresentata assai meno della caccia nella pittura vascolare, la sua diffusione e la sua rilevanza economica risultano tuttavia fuori discussione. La consistente presenza di pesce nel regime alimentare sia dei ricchi che dei ceti meno abbienti (significativo è il fatto che il termine ὄψον, che originariamente designa qualunque alimento diverso dai cereali, sia poi passato a indicare in maniera specifica il pesce) e l'esistenza di una terminologia assai varia e articolata sia per la fauna ittica che per il mestiere del pescatore (il lessicografo Polluce menziona ben quattordici termini diversi che indicano tale attività) non sembrano infatti consentire dubbi in proposito. La rappresentazione di pesci sulle monete – ad esempio il tonno sugli stateri di Cizico, il polipo sulle tetradracme di Siracusa o il granchio sulle dracme di Imera e sulle tetradracme di Agrigento – e il prelievo di imposte sulla pesca che è attestato per alcune *poleis* (per Micono o per la cretese Preso tra le altre) sottolineano la notevole importanza che questo settore aveva per le economie cittadine[24]

[24] Condanna platonica: *Leggi*, 7.823d-e. Giudizio plutarcheo: *La sagacia degli animali*, 966a. Terminologia relativa ai pescatori: POLLUCE, 1.96-97, 7.139. Imposte sulla pesca: *SIG*³, 524, 1024.

Figura 8.
Scena di pesca. *Kylix* attica a figure rosse.

Certo, non tutte le regioni costiere della Grecia potevano contare sulla stessa abbondanza di fauna ittica. Per l'Attica, i non numerosi riferimenti ai pescatori che si riscontrano nella stessa commedia (ove sono piú frequentemente menzionati i famigerati venditori di pesce) e la netta prevalenza, nel consumo alimentare, di un prodotto d'importazione quale il poco costoso pesce salato possono forse suggerire che la pesca locale non avesse una particolare rilevanza: non è del resto un caso che un recente e poco persuasivo tentativo di ridimensionare il ruolo della pesca nel mondo greco sia in gran parte condizionato dal «prisma» ateniese. Un ampio consumo del pesce importato è probabilmente da ammettere anche per Corinto, ove le indagini archeologiche hanno individuato una struttura di v secolo che – lo si evince dai residui di pesce nelle anfore – era interamente destinata a questa derrata. Neppure la Laconia risulta rinomata per la pesca (nei sissizi spartani il consumo di pesce è infatti solo occasionale), se non per quella, praticata specialmente a Citera, del murice, il mollusco da cui si ricava la preziosa porpora. Un ruolo assai piú significativo di tale attività si può invece sicuramente riscontrare in altre aree: in Acarnania (non sembra casuale che una profezia di un vaticinatore acarnano riferita da Erodoto sia formu-

Figura 9.
Pescatori. *Pelike* attica a figure rosse.

lata con immagini tratte dal mondo della pesca), nelle isole dell'Egeo e nella Ionia (in particolare a Efeso, Eritre e Focea, oltre che a Miunte), e, soprattutto, nelle regioni del Bosforo e del Mar Nero, ove la pesca, come si desume dalle fonti letterarie – ed è confermato dai numerosi rinvenimenti archeologici di installazioni per la salatura del pesce –, alimentava una massiccia esportazione di pesce salato verso la madrepatria greca. Nel caso di Bisanzio (la «madre» dei tonni, secondo una definizione citata da Ateneo), l'importanza che ha lo sfruttamento delle risorse ittiche è efficacemente evidenziata, oltre che da una testimonianza aristotelica sulla consistente presenza di pescatori in questa *polis*, anche dal fatto che, come si apprende dall'*Economico* pseudoaristotelico, la pesca era qui oggetto di monopolio statale. Non vanno poi dimenticate varie aree del mondo greco d'Occidente, dalla Spagna alla Sicilia settentrionale e occidentale (per Agrigento abbiamo anche notizia della costruzione di un vivaio dopo il 480): in Magna Grecia, ben nota, sulla base delle testimonianze letterarie (gli epigrammi di Leonida), è la rilevanza che ha la pesca nell'economia di Taranto, ove i pescatori, stando ad Aristotele, costituivano una componente cospicua della popolazione[25]

Paradossalmente, se siamo ben informati sui diversi tipi di pesci che venivano consumati e sulla loro provenienza (si pensi soprattutto alla ricca miniera di dati che è fornita dai *Dipnosofisti* di Ateneo), assai meno sappiamo sui protagonisti di una pratica cosí diffusa, i pescatori: alla pari di altre occupazioni produttive che richiedono un impegno pressoché totale e non lasciano tempo per la partecipazione alla vita della *polis*, la loro attività gode infatti di uno scarso prestigio sociale. È del tutto eccezionale che i pescatori abbiano un ruolo di rilievo nelle vicende delle città, come sembra essere avvenuto nella Samo della seconda metà del VI secolo con i ribelli μυθιῆται a cui accenna un frammento del poeta Anacreonte. E tuttavia, benché la figura del pescatore sia spesso sinonimo di povertà nella mentalità greca, non pare dubbio che si debba ammettere l'esistenza di una certa varietà sia nella condizione dei pescatori che nel tipo di organizzazione del lavoro. Accanto alla pesca in-

[25] Per un tentativo di ridimensionamento del ruolo della pesca cfr. T. W. GALLANT, *A Fisherman's Tale*, Ghent 1985; *contra* N. PURCELL, *Eating fish. The paradoxes of seafood*, in J. WILKINS, D. HARVEY e M. DOBSON (a cura di), *Food in Antiquity*, Exeter 1995, pp. 132 sgg. Edificio di Corinto: C. KAUFMAN WILLIAMS II, *Corinth 1978: forum southwest*, in «Hesperia», XLVIII (1979), pp. 105 sgg. Vaticinatore acarnano: ERODOTO, 1.62.4. Pesca nel Bosforo e nel Mar Nero: J. DUMONT, *La pêche du thon à Byzance à l'époque hellénistique*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXVIII-LXXIX (1976-77), pp. 96 sgg. In particolare su Bisanzio: ATENEO, 6.116b; PSEUDO-ARISTOTELE, *Economico*, 2.2.3; ARISTOTELE, *Politica*, 4.1291b22-23 (anche su Taranto). Vivaio di Agrigento: DIODORO SICULO, 11.25.3.

dividuale esercitata a livello di sussistenza, è possibile riscontrare altre pratiche che presuppongono un'organizzazione abbastanza complessa e articolata – in particolare (ma non solo) la pesca al tonno, che si avvaleva anche della presenza di posti di avvistamento sulla costa – e che, per la loro elevata produttività, potevano verosimilmente assicurare una discreta redditività agli operatori. Anche le tecniche impiegate, come è del resto sottolineato dalla ricchezza del lessico relativo agli strumenti di cattura, risultano piuttosto varie: dalla piú rudimentale pesca con lenza o nassa a quella con l'arpione o il tridente all'uso di reti di diverso tipo (che sono particolarmente elaborate nella pesca al tonno) fino al poco ecologico sistema di avvelenamento delle acque, che, vietato dalla normativa delle *Leggi* platoniche, era tuttavia sicuramente utilizzato, stando ad Aristotele, almeno per la pesca di acqua dolce. Il confronto con le tecniche odierne e la stessa continuità che si riscontra nella terminologia della pesca tra greco antico e greco moderno evidenziano come in questo settore le permanenze siano assai piú forti che non nell'agricoltura e l'allevamento[26].

## 4. *Le ricchezze del sottosuolo.*

Non è del tutto vero che i Greci, come vuole una radicata tradizione, abbiano dovuto fronteggiare una situazione ambientale caratterizzata da una fondamentale povertà di risorse. Una delle indicazioni piú evidenti che le liste dei tributi consentono di ricavare riguarda la notevole ricchezza che le *poleis* potevano trarre dallo sfruttamento del sottosuolo: gli elevati importi versati da Taso (30 talenti: l'importo piú alto insieme a quello di Egina), da Paro (18), da Abdera (15) o da Andro e Lampsaco (12) sono tutti sicuramente riconducibili all'esistenza di miniere o cave nei territori di queste città. L'inclusione, da parte di Aristotele, della μεταλλευτικὴ τέχνη tra le forme della crematistica è del resto significativa dell'importanza di questo settore nell'ambito dell'economia del mondo greco. È però vero che le risorse che assicurano una maggiore ricchezza sono distribuite in maniera tutt'altro che capillare. Per quanto riguarda le cave, il materiale da costruzione piú pregiato e richiesto, il marmo, non è certo cosí diffuso come la pietra calcarea, al-

[26] Μυθιῆται di Samo: ANACREONTE, fr. 21 Gentili. Sulle tecniche di pesca cfr. G. LAFAYE, *s.v.* «Piscatio», in *Dictionnaire des antiquités*, IV, Paris 1905, pp. 489 sgg.; LONGO, *Le forme* cit., pp. 27 sgg. Avvelenamento delle acque: PLATONE, *Leggi*, 7.824b; ARISTOTELE, *Storie degli animali*, 8.602b. Sulla continuità tra greco antico e greco moderno nel lessico della pesca cfr. L. ROBERT, *Documents d'Asie Mineure*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CII (1978), pp. 533 sg.

meno nella madrepatria greca: mentre la presenza di cave di marmo è piuttosto cospicua nelle isole dell'Egeo (Taso, Andro, Nasso e specialmente Paro), nella Grecia continentale del tutto eccezionale è la situazione dell'Attica, i cui marmi, provenienti soprattutto dal monte Pentelico, sono stati ampiamente utilizzati non solo per i monumenti ateniesi, ma anche, nonostante l'elevato costo dei trasporti, per i santuari di altre *poleis* (ad esempio per il santuario di Asclepio a Epidauro). Assai poco sappiamo sul regime di sfruttamento. L'esempio di alcune cave di pietra attiche (Eleusi e Pireo) e la notevole ricchezza che, a giudicare dai suddetti importi dei tributi, la presenza di cave di marmo sembra assicurare alle *poleis* (in particolare Paro e Andro) suggeriscono comunque che queste risorse fossero in genere di proprietà dello stato, che, almeno nel caso ateniese, dà in concessione lo sfruttamento a privati in cambio di una rendita. Malgrado la durezza delle condizioni lavorative nelle cave, ove, non a caso, sono spesso utilizzati, accanto agli schiavi, anche i prigionieri di guerra (si pensi, ad esempio, alle cave agrigentine dopo il 480), la presenza di manodopera libera pare tuttavia probabile[27].

Anche la distribuzione delle miniere risulta piuttosto diseguale. In effetti, solo le miniere di ferro sono discretamente abbondanti nel mondo greco: le aree in cui se ne può riscontrare la presenza sono infatti numerose, dalle Cicladi all'Eubea a varie regioni della Grecia continentale, quali soprattutto la Beozia, l'Attica e la Laconia, ove l'ampia disponibilità di ferro contribuisce a spiegare la singolare scelta di questo metallo per la monetazione spartana. Assai piú ridotta è invece la diffusione delle miniere piú appetibili e intensamente sfruttate, quelle di oro e di argento. L'area piú ricca è certamente la Tracia occidentale, ove la massiccia concentrazione di miniere aurifere e argentifere nella zona del monte Pangeo (celebri quelle di Σκαπτὴ Ὕλη, al cui sfruttamento era interessato anche lo storico Tucidide) è stata alla base del forte interesse ateniese per questa regione nel v secolo e, nel secolo successivo, ha avuto un ruolo non trascurabile nel consolidamento della potenza macedone: la notizia di Diodoro secondo cui le miniere di Filippi, in conseguenza del nuovo impulso dato da Filippo II, arrivarono a garantire allo stato macedone un introito annuo di 1000 talenti è significativa dell'elevata redditività che tali risorse erano in grado di assicurare. Ben

[27] Cfr. BURFORD, *Craftsmen* cit., pp. 75 sgg. Sui prigionieri di guerra nelle cave agrigentine cfr. DIODORO SICULO, 11.25.3, da cui si ricava che le cave in questione erano di proprietà della *polis*. Regime di sfruttamento delle cave: C. AMPOLO, *Le cave di pietra dell'Attica. problemi giuridici ed economici*, in «Opus», I (1982), pp. 251 sgg. Testimonianza aristotelica sulla μεταλλευτικὴ τέχνη: *Politica*, 1.1258b31 sgg.

note sono poi le miniere di Sifno, il cui sprofondamento in mare, come si apprende dalle fonti, determinò la fine della prosperità dell'isola (l'importo del tributo versato ad Atene nel v secolo dimostra comunque che a quest'epoca il fenomeno non si è ancora verificato), e quelle di Taso, ove le indagini archeologiche francesi hanno individuato la presenza di miniere sia sul versante orientale – a cui si riferisce un'importante testimonianza di Erodoto sull'esistenza di μέταλλα già sfruttate dai Fenici – sia soprattutto nella parte occidentale e persino sotto l'acropoli della città[28]

Ma anche in questo caso è l'esempio ateniese che ci consente una conoscenza piú approfondita. Sulle miniere d'argento del Laurio, nell'Attica sudorientale (il θησαυρός del sottosuolo, secondo una definizione eschilea), che hanno contribuito in misura rilevante al primato politico ed economico di Atene nella Grecia di età classica, disponiamo infatti di una documentazione piuttosto consistente, anche se cronologicamente

[28] Miniere della zona del Pangeo: DIODORO SICULO, 16.8.6; STRABONE, 7.34; PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 4.2-3. Sifno: ERODOTO, 3.57; PAUSANIA, 10.11.2. Taso: ERODOTO, 6.46-47; J. DE COURTILS, T. KOZELJ e A. MULLER, *Des mines d'or à Thasos*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CVI (1982), pp. 409 sgg. L'esistenza di miniere d'oro è attestata anche per Lampsaco: cfr. PLINIO, *Naturalis historia*, 37.73.193; POLIENO, 2.1.26.

Figura 10.
Lavori di estrazione dell'argilla. Tavoletta dipinta corinzia.

non uniforme. Le vicende dello sfruttamento risultano comunque abbastanza chiare: dopo i precedenti del II millennio e la ripresa nel VI secolo, l'attività estrattiva conosce un forte incremento negli anni ottanta del V secolo con la scoperta di nuovi filoni, il cui ricavato, per iniziativa di Temistocle, viene impiegato per la realizzazione di una grossa flotta da guerra, e prosegue poi per tutto il V e il IV secolo, benché con fasi alterne (si possono infatti individuare periodi di flessione verso la fine del V e nei primi decenni del IV secolo, mentre va probabilmente ridimensionata la tesi di un declino nell'ultimo trentennio del IV secolo). L'intensità dello sfruttamento è efficacemente sottolineata, oltre che dal livello discreto delle tecniche di estrazione e di lavorazione del minerale che si evince dai rinvenimenti archeologici (per vari aspetti la tecnologia risulta pressoché identica a quella utilizzata nel lavoro minerario fino all'epoca moderna), anche dallo sviluppo di un agglomerato «industriale» nella zona del Laurio, ove gli scavi hanno messo in luce l'esistenza di vari laboratori di trasformazione, nonché di un insediamento piuttosto consistente (Torico, il cui teatro poteva contenere 2700 persone) e di fattorie che sono forse funzionali all'approvvigionamento dell'area mineraria. Altrettanto significativa è la concentrazione davvero eccezionale di manodopera - pressoché esclusivamente schiavile - che in questa zona di circa 120 kmq sembra essersi realizzata: se non è mai stato attuato il progetto, formulato da Senofonte nell'opuscolo *Le entrate*, di impiegare nel Laurio un numero di schiavi pari al triplo di quello dei cittadini (il che significa almeno settantacinquemila unità), è comunque probabile che, come suggeriscono alcune stime, l'attività mineraria abbia assorbito piú di trentamila schiavi nei periodi di piú intenso sfruttamento[29]

Ma a vantaggio di chi venivano sfruttate queste importanti risorse? Se il regime giuridico delle miniere della Tracia nel V secolo è piuttosto incerto (non si può escludere del tutto l'esistenza di miniere private, quali forse quelle sfruttate da Tucidide), per Sifno e Taso pare innegabile che le risorse del sottosuolo siano di proprietà della *polis*, che utilizza i proventi per distribuzioni ai cittadini, come a Sifno, oppure, a Taso, per iniziative di pubblico interesse quali la costruzione della cinta muraria (lunga ben 4 km) e l'allestimento di una flotta da guerra. La

[29] Cfr. S. LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Wiesbaden 1979, pp. 160 sgg. Sulle miniere del Laurio cfr. anche C. CONOPHAGOS, *Le Laurium antique et la technologie grecque de la production de l'argent*, Athènes 1980. Definizione eschilea: *Persiani*, 238. Progetto senofonteo: *Le entrate*, 4.17. Problema della manodopera: P. GAUTHIER, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Paris-Genève 1976, pp. 153 sgg.

piú cospicua evidenza relativa al Laurio conduce alla stessa conclusione e consente anche di ricostruire il meccanismo organizzativo, benché permangano alcuni aspetti problematici. La mancanza di testimonianze sicure su miniere private e il sistema delle concessioni pubbliche che è documentato per il IV secolo da Aristotele e dai contratti epigrafici di appalto redatti da magistrati della *polis*, i poleti, inducono senz'altro a pensare all'esistenza di una sorta di «regalia» mineraria: le miniere, anche se si trovano sotto terreni privati, sono in ogni caso di proprietà dello stato ateniese, che ne dà in concessione lo sfruttamento per 3 o 7 anni in cambio di una somma di importo vario (talvolta non particolarmente alta), ma, come di recente è stato persuasivamente argomentato, riceve poi dagli appaltatori una quota dell'argento estratto, con cui provvede alla coniazione di monete. La divisione dei profitti con la *polis* e i costi legati all'investimento minerario – ad esempio le spese per il nutrimento o per l'affitto degli schiavi – non escludono comunque che per i concessionari, esponenti di famiglie abbienti che hanno spesso possedimenti fondiari nella zona del Laurio, le miniere rappresentino una fonte assai rilevante di guadagno, come è evidenziato dai numerosi casi di personaggi la cui ricchezza è connessa a tale attività (si pensi in particolare a Nicia o a Callia λακκόπλουτος, «ricco per i pozzi», secondo la definizione dei comici). Certo, sembra fuori discussione che alla base della notevole redditività delle miniere ci sia un elevato costo umano. Benché le testimonianze antiche sull'estrema durezza del lavoro minerario siano riferibili ad altri contesti storici (alle miniere egiziane o a quelle di età romana) e nel nostro caso non manchino indizi di una situazione un po' piú favorevole (vi sono, ad esempio, alcune attestazioni epigrafiche di famiglie di schiavi), è tuttavia difficile immaginare che, come suggerisce qualche analisi troppo ottimistica, la condizione degli schiavi minerari nell'Attica di epoca classica potesse essere radicalmente diversa[30].

[30] Per un'analisi un po' ottimistica delle condizioni degli schiavi minerari dell'Attica cfr., ad esempio, LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven* cit., in particolare pp. 49 sgg. Sulla condizione dei minatori in altri contesti storici cfr. DIODORO SICULO, 3.12 (miniere egiziane), 5.38 (miniere della Spagna in età romana); ATENEO, 6.272e (miniere del Laurio in età romana). Regime di sfruttamento delle miniere: M. FARAGUNA, *Atene nell'età di Alessandro. Problemi politici, economici, finanziari*, in «Memorie della classe di scienze morali e storiche dell'Accademia dei Lincei», serie 9, II (1992), pp. 293 sgg. Sistema delle concessioni pubbliche: ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 47.2; M. K. LANGDON, *Poletai records*, in *The Athenian Agora*, XIX, Princeton 1991, pp. 57 sgg.

## 5. *Una valutazione conclusiva.*

È stato giustamente detto che «il n'y a pas une Grèce mais des pays grecs». La natura dei suoli e il regime pluviometrico (da cui dipende la produzione agricola), la disponibilità di terre da pascolo, la pescosità dei mari e la ricchezza del sottosuolo sono tutti elementi che variano notevolmente da una regione all'altra del mondo greco. Una siffatta situazione ha delle implicazioni di rilievo ai fini di un'interpretazione complessiva dell'economia greca. Si insiste spesso – soprattutto da parte di studiosi di orientamento primitivista – su un carattere fondamentalmente autarchico dell'economia della *polis* e su un ruolo limitato (tranne che per i beni di lusso) che avrebbero di conseguenza gli scambi interstatali. Ora, in un celebre passo della *Politica*, Aristotele, pur sottolineando l'importanza dell'αὐτάρκεια per la *polis*, sembra in realtà riconoscere come la completa autosufficienza sia una condizione difficilmente raggiungibile: nell'esaminare il problema della vicinanza al mare il filosofo osserva infatti che essa può rappresentare un fattore positivo, e non solo per motivi difensivi, ma anche perché consente alla città di soddisfare una necessità fondamentale, importare ciò che le manca ed esportare i prodotti che ha in eccesso. Lungi dal considerarsi una caratteristica limitata a pochi casi eccezionali, un'esigenza del genere, alla luce della grande varietà che si riscontra nella distribuzione delle risorse, si deve verosimilmente ammettere per la maggior parte delle *poleis* greche[31].

[31] Per l'affermazione riportata nel testo cfr. DESCAT, *L'économie* cit., p. 305. Per l'importanza assegnata all'autosufficienza nell'interpretazione primitivistica dell'economia greca cfr., ad esempio, K. HOPKINS, *Introduction*, in P. GARNSEY, K. HOPKINS e C. R. WHITTAKER (a cura di), *Trade in the Ancient Economy*, London 1983, p. XI. Testimonianza aristotelica: *Politica*, 7.1327a18 sgg.

HANS-JOACHIM GEHRKE

# *La «stasis»*

## 1. *Premessa.*

«Αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων»: questo verso dell'*Iliade* può essere inteso, per cosí dire, come il credo di una mentalità che ebbe nel mondo greco un carattere specifico e un particolare peso e costituí perciò un movente essenziale della storia greca. «Essere il migliore e superare gli altri» aveva a che fare in primo luogo con la sfera del potere e dell'onore. Quella che nella moderna ideologia di mercato viene esaltata come libera competitività e come concorrenza dotata di valori positivi dominava allora incontrastata in ambito politico. Parliamo – per usare le parole di Max Weber – non dell'*homo oeconomicus*, bensí dell'*homo politicus*. La ricchezza era tuttavia tutt'altro che ininfluente: non veniva però perseguita per se stessa e per cosí dire assolutizzata; era piuttosto una premessa ovvia per poter godere di reputazione sociale e di influenza politica.

Jacob Burckhardt ha attribuito a questo modo di pensare competitivo specificamente greco un significato particolare[1]. Con il suo concetto di agonalità intendiamo quello spirito di ambizione estrema che spinse individui e gruppi a misurare continuamente le proprie forze, non solo in guerra o nella guerra civile, ma anche nella competizione pacifica, nello sport o nell'arte, nel sapere o nel discutere. Nello spazio politico, che i Greci hanno misurato in modo nuovo e scoperto come ambito decisionale autonomo[2], si trattava in fin dei conti di un problema di ege-

[1] J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Stuttgart-Basel 1930-31, rist. 1956-57, in particolare I, pp. 273 sgg., e IV, pp. 82 sgg.; in merito cfr. H. STRASBURGER, *Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen*, in ID., *Studien zur Alten Geschichte*, I, Hildesheim - New York 1982, pp. 423 sgg.; M. STAHL, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen*, Stuttgart 1987, pp. 89 sgg.; CH. ULF, *Die homerische Gesellschaft*, München 1990, pp. 1 sgg.; H. VAN WEES, *War, Violence and Society in Homer and Society*, Amsterdam 1992; K. TRAMPEDACH, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994, pp. 155 sgg.; H.-J. GEHRKE, *Il contesto storico della Athenaion politeia' pseudosenofontea. Un saggio sulla politica greca*, in G. MADDOLI (a cura di), *Convegno di Acquasparta sull' 'Athenaion politeia' dello pseudo-Senofonte* (1993), in corso di stampa.

[2] C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980; per una relativizzazione cfr. E. FLAIG, *Amnestie und Amnesie in der griechischen Kultur*, in «Saeculum», XLII (1991), pp. 141 sg.

monia. Presupposto essenziale dell'egemonia era il riconoscimento da parte degli altri, da parte della comunità; era il riconoscimento che conferiva fama e onore e senza il quale non era possibile arrivare al potere. Esso doveva perciò essere visibile, percepibile, tangibile e doveva esprimersi attraverso manifestazioni di grande evidenza. A questo scopo era indispensabile non solo la ricchezza, ma anche la cura dei rapporti sociali, dell'amicizia, della parentela e del proprio seguito. In questo contesto assumevano un ruolo di primo piano l'autorappresentazione e gli interessi privati. Venivano alimentati gli ideali competitivi, mentre era difficile imporre valori di tipo cooperativo, che avrebbero richiesto sforzi particolari[3]

Questo atteggiamento non era naturalmente limitato ai Greci: è infatti possibile osservarlo anche in società ed epoche diverse. In Grecia tuttavia era presente in forma estrema, quasi realizzato in modo ideale. I Greci hanno organizzato le comuni regole della convivenza sociale su questo sfondo e hanno rafforzato le norme generali del rapporto di scambio e della reciprocità nel senso di un'obbligatorietà molto caratteristica, in positivo come in negativo: l'etica dell'amicizia era sottoposta a una norma precisa secondo cui si dovevano aiutare nel modo migliore gli amici e danneggiare con ogni mezzo i nemici. Questo era generalmente ritenuto il comportamento giusto[4]; non potevano perciò essere tollerate ferite e offese, che non erano soltanto percepite come danni *tout court*, ma come un vero e proprio affronto all'onore, la cui riacquisizione poteva passare solo attraverso la vendetta[5]. In entrambi i casi, nell'adoperarsi in favore degli amici come nel combattere i nemici, vigeva il principio della competizione: non ci si limitava a ripagare con uguale moneta, ma si cercava anche nelle azioni di solidarietà o rivalsa di superare gli altri.

Questo comportamento era cosí profondamente radicato da dominare anche in ambito religioso e da trovare posto nel mito: era cioè in grado di determinare l'immaginario greco. Avvenne cosí che su di esso i Greci presero a riflettere, anzitutto nell'ambito del mito e in modo particolare nella sua rappresentazione letteraria, nell'epica, piú tardi nella

[3] Si veda in particolare A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility*, Oxford 1960; ID., *From the Many to the One*, Ithaca - New York 1970; ID., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, London 1972; K. J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974 [trad. it. Brescia 1983]; cfr. sopra la nota 1.

[4] G. HERMAN, *Ritualized Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987; H.-J. GEHRKE, *Zwischen Freundschaft und Programm*, in «Historische Zeitschrift», CCXXXIX (1984), pp. 529 sg.; ID., *Die Griechen und die Rache*, in «Saeculum», XXXVIII (1987), pp. 132 sg.

[5] *Ibid.*, pp. 121 sgg.

lirica e nel dramma, infine anche nella filosofia e nella storiografia. Precisamente in questo campo l'agonalità greca acquistò i suoi tratti inconfondibili.

Certamente il fenomeno non si spiega in modo generico con una predisposizione genetica, per cosí dire biologica. Le sue premesse si collocano piuttosto nelle particolari circostanze storiche delle «età oscure», si situano in quei tempi difficili e spesso molto turbolenti che succedettero al crollo delle infrastrutture di epoca micenea. La perdita dell'organizzazione centrale favorí lo sviluppo di poteri locali. La forte dispersione geografica del frastagliato territorio greco, unita alle possibilità di un'agricoltura autonoma, favorí un'economia di tipo domestico (οἶκος) o limitata a piccoli gruppi. Le località costiere erano sottoposte all'influsso di altre regioni, non ultime dei territori del Vicino Oriente, ricchi e altamente civilizzati, che invitavano a mettersi in viaggio alla ricerca di ricchezze e materie prime. Ebbe cosí luogo un processo di differenziazione sociale nell'ambito del quale, a partire dall'VIII secolo, si formò un ceto di nobili che si distinse sempre piú dai ceti inferiori. Questi nobili divennero, in special modo, portatori della mentalità sopra descritta[6]. I poemi omerici da un lato rispecchiano questo processo e stato di cose, dall'altro ne sono parte attiva dal momento che contribuirono in modo decisivo a formare la coscienza individuale e collettiva dei Greci.

## 2. *Le discordie tra i nobili.*

Era particolarmente importante che l'ambizione individuale potesse esprimersi liberamente. L'organizzazione delle comunità era piuttosto blanda: mancava ormai loro il principio strutturante di una figura egemonica che, secondo il modello dell'Oriente e dell'Egitto, aveva invece caratterizzato ancora il mondo dei palazzi micenei. La comunità era fondamentale per poter misurare le proprie forze in quanto essa conferiva il riconoscimento sul quale si basava l'onore; era tuttavia un pubblico, piú che un corpo sociale capace di agire. Ciò emerge con chiarezza nell'episodio del confronto tra il figlio di Odisseo, Telemaco, con i pretendenti della madre Penelope nell'*Odissea*[7]: i nobili agiscono di fron-

[6] R. HÄGG (a cura di), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.*, Stockholm 1983; E. IN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, Stuttgart 1989.

[7] *Odissea*, 2.243 sgg.; su questo, in particolare M. I. FINLEY, *Die Welt des Odysseus*, München 1979, p. 95 [trad. it. Milano 1992].

te al popolo, che tributa applausi o mostra disapprovazione, e che può anche divenire una riserva di possibile mobilitazione. Ma nessuno può impartirgli ordini cui deve ubbidire e ancor meno esso ha un ruolo autonomo come gruppo.

In questo contesto poté svilupparsi liberamente la lotta dei nobili e dei potenti. Cosí, a determinare gli eventi erano le faide private, le scorrerie e le razzie anche al di fuori della propria comunità, ma anche, allo stesso tempo, i contatti con l'esterno mediati dalle rigide regole dell'ospitalità[8]. Queste circostanze offrivano contemporaneamente buone possibilità di accumulare ricchezze, quindi di accrescere la fama e il potere. Il coraggio in battaglia e la prova che ne risultava costituivano il valore piú importante. Questi valori riguardavano però la persona singola, proprio come, su un altro piano, i rapporti sociali piú stretti erano bilaterali: l'amicizia tra singoli, generalmente elevata al livello di parentela attraverso la politica matrimoniale, ne costituiva il centro. I gruppi erano tenuti insieme da vincoli d'amicizia tra i membri e si chiamavano eterie, dal termine usato per «compagno» (ἑταῖρος). Al loro interno esistevano certamente differenze sociali e spesso era presente una figura dominante della quale gli altri erano seguaci. Ma la coesione interna si basava in fondo sull'amicizia e sui suoi rigidi obblighi, cioè su un elemento in linea di principio egualitario, al quale ci si poteva affidare anche in qualità di capo. Esistevano naturalmente anche importanti doveri sociali, come l'adempimento di particolari culti e rituali, e parallelamente – elemento di grande importanza in relazione all'orientamento dei conflitti – l'organizzazione dell'accomodamento pacifico dei contrasti interni tramite pronunciamenti arbitrali e il comando militare nei casi in cui la comunità era chiamata all'azione collettiva. Tali funzioni erano state in origine appannaggio di singole persone e si erano orientate secondo l'organizzazione locale del regno miceneo. Per questo i detentori di queste funzioni assunsero anche un titolo miceneo (βασιλεύς da *q*ᵘ*a-sireu*). Il βασιλεύς peraltro non era un vero e proprio capo, quanto un *primus inter pares*. Con il passar del tempo, e precisamente durante il processo di formazione dell'aristocrazia, furono i nobili a poter essere definiti semplicemente βασιλεῖς. Essi si premurarono di acquisire un riconoscimento corrispondente alla funzione, vale a dire cercarono di acquisire una posizione che rendesse visibile il loro peso sociale, il loro rango e il loro credito. A questo scopo era rivolta la loro ambizione, e questo costituiva un sostanziale terreno di conflitto.

[8] HERMAN, *Ritualized Friendship* cit.

## 3. *Il ruolo del popolo (δῆμος).*

Accanto però a queste espressioni di ambizione individuale andavano gradualmente acquistando importanza determinati codici di autoregolamentazione interni alla comunità, come si può constatare anzitutto in Esiodo[9] Confronti storici e osservazioni di sociologia agraria mostrano che le comunità rurali disponevano di un potenziale considerevole nella regolamentazione della vita collettiva. Le norme rigorose, orientate non sul predominio individuale ma sul sostegno reciproco in situazioni di emergenza – nel senso di aiuto da parte dei vicini –, non erano definite sul piano giuridico ma saldamente radicate nel sistema di valori della società; venivano tramandate oralmente sotto forma di facili proverbi e la comunità rispondeva alla loro trasgressione con un'offesa dimostrativa di varia gravità, che andava dallo scherno, alla parziale distruzione della casa del delinquente, fino alla cosiddetta «divorazione», vale a dire la distruzione a scopo dimostrativo delle derrate alimentari di una casa. Questa solidarietà, risultante soprattutto dal pericolo continuo cui era sottoposta la vita dei contadini a causa dei cattivi raccolti o di una generale riduzione delle risorse (in particolare a causa della suddivisione di un'eredità o di una dote), portava a un rigido regime di valori cooperativi. Una solidarietà, questa, che nasceva dalla necessità e che non impediva a nessuno, che potesse permetterselo, di fare sfoggio di qualcosa o dell'impulso ad arrivare al comando. Lo spazio in cui si muoveva il rapporto fra individui e società era quello della tensione tra l'ambizione competitiva dei personaggi influenti, che non conosceva limiti nella ricerca di potere e lusso, e l'orientamento cooperativo dei villaggi. Da un punto di vista sociologico il pensiero e il comportamento competitivo dominavano soprattutto nel ceto nobiliare, mentre l'orientamento solidale era presente tra i medi e piccoli contadini; tuttavia, quelli tra costoro che arrivavano al benessere cercavano di sottrarsi ai vincoli della comunità. Nonostante la sua tendenza all'esclusività, infatti, la classe dei nobili non era ancora completamente chiusa, e la sua base socio-economica non si differenziava poi molto, in linea di massima, da quella dei contadini piú abbienti.

Da questo sfondo si svilupparono due tendenze, che si possono riscontrare già nell'VIII secolo e che acquistarono importanza soprattutto nel corso del VII e del VI secolo. Con il trascorrere del tempo era cam-

[9] Si veda in proposito lo studio di W. SCHMITZ, *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen Griechenland* (tesi di abilitazione), Freiburg 1995, di prossima pubblicazione.

biato il modo di combattere. Nei conflitti militari divenne sempre piú importante lo scontro collettivo del gruppo, rivelatosi piú efficace, rispetto al combattimento individuale con carattere di duello. Dal trovarsi insieme in una schiera o in un gruppo, ad esempio nell'eteria, si sviluppò infine il combattimento di massa nella falange chiusa, formata da diverse migliaia di guerrieri. In questo modo si arrivò a un'unità chiusa, dato che il tipo di armatura e la tecnica di combattimento facevano sí che ogni guerriero fosse in parte protetto dallo scudo del vicino. La coesione solidale e la posizione spalla a spalla erano d'importanza vitale e di notevole efficacia. La nuova tecnica di combattimento fu verosimilmente sperimentata per la prima volta a Sparta. Questa era però efficace solo se si formava un grande gruppo tecnicamente e mentalmente allenato, nonché attrezzato per il combattimento. Veniva arruolato chi poteva permettersi l'armatura: in questo modo entrarono in azione anche i contadini di livello sociale intermedio, i quali erano generalmente pronti alla solidarietà; i valori della solidarietà ne uscivano dunque rafforzati e contemporaneamente si diffuse anche tra i ceti non nobili la mentalità guerriera delle eterie aristocratiche.

Un altro fenomeno, particolarmente caratteristico per lo sviluppo nel VII e VI secolo, derivò dalla lotta per la preminenza sociale da parte degli aristocratici. Per accrescere il loro potere e rango dovevano migliorare infatti anche le loro risorse economiche. Fondamento della loro ricchezza, a prescindere da bottini e prede di guerra, erano le proprietà terriere, che non venivano lavorate da loro poiché l'ostentata inattività era un contrassegno essenziale del loro stile di vita. L'incremento degli introiti provenienti da questo settore era conseguibile grazie all'ampliamento della proprietà e ai mutamenti strutturali nella produzione (coltura della vite e dell'ulivo e intensificazione della pastorizia). Ciò che nobili e ricchi producevano in eccedenza, soprattutto vino, olio e lana, poteva essere scambiato con qualcos'altro, in primo luogo con generi di lusso. Lo sviluppo sempre piú intenso del commercio forniva cosí condizioni migliori. Gli aristocratici avevano bisogno di sempre piú terra e forza lavoro: entrambe si potevano ottenere al meglio se si riusciva ad asservire i contadini, che originariamente erano liberi ed economicamente indipendenti. Erano proprio i piú poveri tra questi a correre il maggior pericolo: potevano trovarsi facilmente in difficoltà, bisognosi di appoggio finanziario, e divenire cosí debitori; dovevano allora impegnare la loro proprietà e, in casi estremi, perfino la propria persona. Le norme dello scambio si trasformarono in una severa giurisdizione sui debiti, controllata dai nobili come anche altri settori giurisdizionali. Accadde cosí non di rado che i contadini finissero col lavorare la loro ter-

ra in qualità di servi, che dovessero dare regolarmente una parte del raccolto ai ricchi nobili creditori e, se non erano in grado di ottemperare ai loro obblighi, che perdessero la libertà, divenendo essi stessi schiavi o dovendo consegnare alla schiavitú i propri congiunti. Questo declassamento era insopportabile per i contadini, e dette luogo in diverse regioni della Grecia a crescenti tensioni sociali, mentre la richiesta di suddivisione della terra (ἀναδασμὸς γῆς) e di cancellazione dei debiti (ἀποκοπὴ χρεῶν) divenne una diffusa richiesta «rivoluzionaria».

### 4. *Στάσις e tirannide.*

In questo modo i conflitti, che inizialmente erano limitati ai nobili, alle loro eterie e al loro seguito immediato, raggiunsero una base sociale piú ampia. Il popolo non era piú soltanto un pubblico ma era coinvolto e direttamente interessato. Ciò riguardò l'intera comunità: i contadini piú abbienti, che combattevano in maniera sempre piú attiva per la comunità nella falange e si orientavano verso i valori aristocratici, dovettero ineluttabilmente mirare alla partecipazione politica; i contadini piú poveri vivevano nella continua minaccia sia della loro stessa esistenza che della libertà personale. I ricchi e nobili lottavano come prima per le posizioni di comando. Questa mescolanza altamente esplosiva di interessi portò, in molte comunità greche a partire dalla fine dell'VIII secolo, a violenti conflitti diffusi, in tempi diversi, con diversa intensità e per motivi diversi. Per questo i secoli VII e VI furono un periodo di crisi. Perfino laddove i conflitti non esplosero palesemente, erano presenti a livello latente. Espressione di questa crisi era, non ultima, la contemporanea colonizzazione.

In questo contesto però, ciò che ci interessa è la situazione interna delle comunità. Per i conflitti con carattere di guerra civile, in cui potevano ora, a causa della complessa situazione finora illustrata, trasformarsi le faide tra nobili, venne adottato a poco a poco il concetto di στάσις. Στάσις significa ciò che nella moderna scienza della politica viene denominato «internal war». Di importanza decisiva fu il fatto che le regole comunemente accettate, per cosí dire civili, del conflitto politico furono travolte dall'uso della violenza e che le conseguenze che ne risultarono furono di ampia portata per l'ordine politico e sociale[10]. L'im-

[10] Sul concetto di στάσις si veda H.-J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985, pp. 6 sgg., cosí come L. MANOLOPOULOS, *Στάσις - Επανάστασις - Νεωτερισμός - Κίνησις. Συμβολή στην έρευνα της πολιτικής ορολογίας των αρχαίων ελλήνων*, Thessaloniki 1991.

magine che qui se ne dà è certo di natura tipicamente ideale. La στάσις non era sempre e ovunque uno scontro riguardante l'intera comunità: all'inizio infatti i conflitti erano limitati ai nobili e alle eterie; in seguito, in virtú delle tensioni socio-economiche e del desiderio di partecipazione politica, acquisirono rapidamente una base piú ampia.

Di questa situazione, vale a dire della στάσις arcaica, è peculiare il fenomeno della tirannide. La tirannide in sostanza trovava i suoi fondamenti nei conflitti nobiliari e nella mentalità competitiva: essere il migliore, superare gli altri poteva facilmente comportare che non si volesse stare solo davanti agli altri, ma al di sopra e che si cercasse di dominarli anche nel caso in cui si trattasse di persone di pari grado. Le diverse tensioni sociali offrivano in questo senso una condizione favorevole, in quanto permettevano di allargare il campo dei sostenitori al di là della ristretta cerchia dell'eteria. Si doveva soltanto riprendere e tematizzare determinate rivendicazioni, per portarsi su posizioni migliori di quelle dei tradizionali oppositori. È interessante notare che proprio gli appartenenti allo stesso ceto rimasero i principali avversari, a causa della loro mentalità competitiva, e che per questo non poté svilupparsi, rispetto alle rivendicazioni in parte socialmente rivoluzionarie degli strati piú poveri, nessuna solidarietà corporativa. Non solo gli aristocratici non riuscirono a unirsi, ma anzi le tensioni tra i nobili poterono intensificarsi grazie alle migliori possibilità di conquista di potere all'interno delle zone di tensione sociale. A questo si aggiunsero altri fattori: un numero sempre maggiore di Greci si era fatto assoldare durante gli anni critici come mercenari; nel Vicino Oriente e in Egitto avevano fama di valorosi combattenti e furono quindi ingaggiati come soldati, in parte perfino insediati con funzioni di comando e di sorveglianza. Molti tuttavia fecero ritorno in patria, ricchi di esperienze militari, anche di comando, e allo stesso tempo ricchi dei tesori conquistati all'estero. Qui potevano cercare di sfruttare le loro esperienze e risorse per acquistare potere personale o di mettersi al servizio di altri allo stesso scopo.

Costoro inoltre, come anche altri Greci, avevano fatto esperienza, soprattutto in Asia Minore, di una vera forma di assolutismo, erano entrati cioè in contatto con la tradizione della monarchia orientale. L'esempio migliore lo forniva il regno di Lidia, in particolare a partire dall'usurpazione di Gige (circa 680-650) e dall'insediamento della dinastia dei Mermnadi, regno che aveva gradualmente ridotto sotto il suo dominio i Greci d'Asia Minore, con i quali confinava. E proprio questa monarchia rappresentava l'esempio migliore, spesso apertamente ammirato[11].

[11] ARCHILOCO, fr. 15 Lasserre = 22 Diehl-Snell.

Significativamente la parola tiranno proviene dall'Asia Minore (*tarwanis*, *turan*, dal luvio tardo-ittita). La tirannide ha cosí due volti: da una parte era l'ovvio risultato degli sforzi dei nobili di conquistare il potere e di conseguenza erano valide, in essa, le stesse regole degli ambienti aristocratici: amici e ἑταῖροι svolgevano un ruolo essenziale; il simposio rimase certo il luogo dell'intrattenimento ma divenne anche, a poco a poco, il centro delle strutture di corte. Poiché, dall'altra parte, la tirannide andò oltre i limiti della contesa nobiliare, il potere ne risultò concentrato, anzi monopolizzato. In questo modo si apriva la strada alla monarchia, alla formazione di un vero e proprio regno – in un primo momento sotto forma di governo di una città – quale si conosceva dall'antica tradizione orientale. Il controllo e l'ordine dello stato, delegati a un unico capo, costituirono in questa forma un modello per lo sviluppo delle comunità greche.

### 5. *L'alternativa: l'ampliamento della partecipazione politica.*

Che questo modello non riuscisse a imporsi non è soltanto un fatto specifico che riguarda la storia greca, ma anche, a causa delle conseguenze che ne risultarono, un fatto di portata storica globale. I tiranni non riuscirono ad acquisire un consenso di lunga durata, quindi a fondare un dominio legittimo. Per questo fallimento non fu certo determinante la resistenza dei pari grado, che fin troppo volentieri avrebbero assunto in prima persona il ruolo di tiranno. Molti di loro combatterono i nuovi signori, pagando spesso con la vita o con l'esilio; non pochi tuttavia scesero a compromessi con il tiranno, entrarono a far parte delle sue amicizie e strinsero talvolta perfino rapporti di parentela.

Decisiva, invece, fu la resistenza proveniente dalle fila della comunità tutta, il fatto che si guardasse alla tirannide come a una minaccia per tutti o per molti. Ciò non era per nulla scontato, visto che il tiranno poteva contare su una base sociale ampia. Ma in ultima analisi era piú forte la tendenza a percepire il pericolo della tirannide, dal momento che, a dispetto di ogni pacificazione sociale, aumentò in misura crescente anche presso i non nobili, presso il popolo (δῆμος), la richiesta di partecipazione politica e di coinvolgimento nelle decisioni.

Le premesse di tale richiesta erano insite sicuramente nella prassi della solidarietà, assai vitale nella società rurale e che si intensificò in maniera crescente anche attraverso la tecnica di combattimento, sempre piú diffusa, della falange oplitica. Il percorso tramite il quale questo principio poteva affermarsi concretamente nell'ordine politico era la legislazione, cioè la fissazione per iscritto e la sanzione giuridica di regole e

procedure essenziali dell'interazione politica e sociale. Le antiche norme e pratiche, che erano state tramandate oralmente e che servivano in modo particolare alla composizione pacifica dei conflitti attraverso pronunciamenti arbitrali, furono messe per iscritto e integrate o sostituite con altre regole. Questi ordinamenti (θεσμοί, ῥῆτραι ecc., piú tardi anche νόμοι) furono impressi su materiale durevole (legno, ma soprattutto pietra o bronzo); furono collocati presso i templi o sulla piazza centrale (*agora*, mercato) e, tramite il giuramento di osservanza e in virtú della loro collocazione, posti sotto la protezione degli dèi. Le regole potevano cosí essere fissate in modo durevole, servire cioè alla stabilizzazione e allo stesso tempo essere accessibili a ognuno. Il mezzo della scrittura interruppe il monopolio della «scienza del potere» che si tramandava oralmente all'interno dei circoli dominanti. Le regole dovevano anzitutto essere vincolanti per tutti gli interessati, quindi per l'intera comunità, anche per i gruppi dominanti dalle cui fila provenivano i funzionari addetti a mansioni riguardanti la collettività, nella conduzione della guerra, nel culto e nell'amministrazione della giustizia. Proprio costoro furono legati a precisi vincoli procedurali. Alle trasgressioni in materia furono assegnate pene corrispondenti, esse furono cioè sanzionate sul piano giuridico; in alcuni casi vennero istituiti anche organismi di controllo. In tal modo furono codificate non solo pratiche cultuali e procedure di composizione dei conflitti, ma anche le relazioni reciproche tra organismi e detentori di cariche pubbliche all'interno della comunità, in particolare i magistrati, le assemblee del consiglio e del popolo. Proprio perché le regole dovevano essere valide per tutti ed erano sancite sul piano giuridico, a dominare erano ormai le leggi. Si sviluppò cosí una forma semplice di statalismo. La comunità organizzata a maglie larghe era divenuta - per usare il termine greco - una *polis*: questa era, per cosí dire, una «nomocrazia»; i Greci vedevano nel dominio delle leggi la garanzia della libertà, che era poi libertà dalla tirannide[12].

[12] Sulla prima legislazione greca si veda in particolare: M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkeley 1986; G. CAMASSA, *Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce*, in M. DETIENNE (a cura di), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988, pp. 130 sgg.; G. CAMASSA, *Verschriftung und Veränderung der Gesetze*, in H.-J. GEHRKE (a cura di), *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 1994, pp. 97 sgg.; K.-J. HÖLKESKAMP, *Written law in archaic Greece*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXXVIII (1992), pp. 87 sgg.; ID., *Tempel, Agora und Alphabet. Die Entstehungsbedingungen von Gesetzgebung in der archaischen Polis*, in GEHRKE (a cura di), *Rechtskodifizierung* cit., pp. 135 sgg.; H.-J. GEHRKE, *Gesetz und Konflikt. Überlegungen zur frühen Polis*, in J. BLEICKEN (a cura di), *Colloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von A. Heuß*, Kallmünz 1993, pp. 49 sgg.; H.-J. GEHRKE, *Der Nomosbegriff der Polis*, in O. BEHRENDS e W. SELLERT (a cura di), *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzesdenkens*, in «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophisch-historische Klasse», serie 3, XXIX (1995), pp. 13 sgg.

La legislazione si sviluppò nel mondo greco a partire dall'VIII secolo e in modi diversi soprattutto nel VII e VI secolo. Alcune *poleis*, specialmente in situazioni di crisi, incaricarono individui particolarmente capaci della stesura delle leggi, che da allora sarebbero state vincolanti per tutti; in un secondo momento si coniò per questi legislatori il termine di nomoteti, mentre in quel momento si parlava di αἰσυμνήτης (conciliatori). Molto spesso però erano proprio costoro a promulgare le leggi: la comunità stessa cioè si dava delle regole attraverso le decisioni dei suoi esponenti, che d'ora in poi assunsero il carattere di cittadini. Spesso fu anche interrogato l'oracolo. Ma per quanto le leggi in questo e altri modi venissero sancite sul piano sacrale, pure dominava la consapevolezza che erano opera umana e che i diretti interessati erano i soli responsabili della loro realizzazione e osservanza.

Questo però non era tutto. Anzitutto le elegie e le leggi dell'ateniese Solone, che emanò una serie di leggi in qualità di διαλλακτής (pacificatore) verosimilmente nel 594, indicano la consapevolezza del fatto che non dipende semplicemente dalla parola scritta, ma anche dallo spirito della comunità, se il senso della solidarietà e dell'impegno si imprimono anche nelle menti e nei cuori dei diretti interessati. Era necessaria la creazione di una consapevolezza cittadina, in virtú della quale ciascuno potesse identificarsi con la propria comunità. Componente fondamentale di questo processo fu anche una eticizzazione della religione, che giudicasse il comportamento ingiusto, un comportamento cioè teso a danneggiare i concittadini e la comunità, anche come una trasgressione della volontà degli dèi. Serví inoltre all'integrazione interna l'orientamento verso i nemici esterni, un fenomeno particolarmente complesso, in quanto il potenziale di conflitto interno veniva in questo modo canalizzato verso l'esterno e l'armonia nella città era promossa attraverso l'aggressività nei confronti dell'altro. Solone promulgò inoltre alcune leggi che rendevano la solidarietà e l'impegno non solo possibili, ma davano loro un carattere di quasi obbligatorietà: in determinati casi ciascun cittadino era autorizzato ad appellarsi al tribunale del popolo (giudizio popolare) e, nel caso di una στάσις, cioè del tentativo di assumere il potere da parte di un gruppo o di un potenziale tiranno, ogni cittadino doveva impugnare le armi (cosiddetta legge della στάσις).

Non solo ad Atene con Solone, ma anche altrove, la poesia, e in particolare l'elegia e il giambo, assunse il compito di rafforzare il sentimento comunitario e di fondare un'identità, non soltanto nel simposio, ma anche nella *performance* pubblica, soprattutto in occasione di feste religiose. La vincolante regolamentazione della lotta politica interna, la consapevolezza dell'unità – particolarmente forte nei confronti dell'ester-

no e coltivata nella comunicazione pubblica –, nonché il dominio delle leggi divennero il segno distintivo del nuovo ordine, la *polis*. Questi tratti si erano imposti per la prima volta a Sparta, e siccome Sparta era una città di successo anche grazie alla sua stabilità interna, conquistata certo a prezzo di molti contrasti, ciò ebbe conseguenze notevoli[13]

In questo momento iniziale, però, non era affatto prevedibile quale dei due principî, l'assolutismo o il dominio della legge, si sarebbe affermato nella *polis*. Nel corso del VII e del VI secolo si ebbero aspri conflitti, che da ultimo si ridussero a questa antinomia. Il risultato era chiaro, ma il percorso fin là era tutt'altro che lineare.

## 6. *Atene: tra la στάσις e la legge.*

Questo processo si può osservare nel modo piú chiaro nella storia di Atene; con Cilone aveva per la prima volta avuto luogo, intorno al 630, il tentativo di un tiranno di conquistare il potere, tentativo sventato attraverso scontri sanguinosi. L'esperienza condusse a una prima legislazione, ad opera di Dracone, riguardante per l'appunto le conseguenze della violenza e in particolare la regolamentazione dei delitti di sangue. La situazione socio-economica inoltre diventava sempre piú difficile: ad Atene era infatti particolarmente virulento il processo, sopra delineato, dell'inarrestabile declassamento di quelli che una volta erano stati contadini liberi. Un numero sempre maggiore di contadini cadde in una situazione di dipendenza e molti furono perfino venduti come schiavi. Di fronte a questo scenario politico, quei gruppi ateniesi disposti al compromesso si unirono; Solone fu designato come «conciliatore» ed emanò una serie di leggi, fondamentali per Atene nel periodo successivo, tra le quali alcune di estrema importanza per l'organizzazione politica, le competenze e la composizione delle diverse cariche e organismi. Solone eliminò in primo luogo i piú gravi soprusi sociali, attraverso l'annullamento dei debiti e il riscatto degli Ateniesi caduti in schiavitú[14]

[13] Nell'ambito dell'ampia letteratura è di particolare importanza K. BRINGMANN, *Die große Rhetra und die Entstehung des spartanischen Kosmos*, in «Historia», XXIV (1975), pp. 513 sgg.; ID., *Die soziale und politische Verfassung Spartas – ein Sonderfall der griechischen Verfassungsgeschichte*, in «Gymnasium», LXXXVII (1980), pp. 465 sgg. (ora entrambi in K. CHRIST (a cura di), *Sparta*, Darmstadt 1986, pp. 351 sgg. e 448 sgg., con supplemento pp. 468 sg.); M. NAFISSI, *La nascita del 'kosmos' Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli 1991.

[14] Su Solone cfr. i riferimenti e la discussione in H.-J. GEHRKE, *La storia politica ateniese arcaica e l''Athenaion politeia'*, in G. MADDOLI (a cura di), *L''Athenaion politeia' di Aristotele 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, Napoli 1994, pp. 197 sgg.

Egli tuttavia non riuscí a ottenere la stabilità desiderata: la sete di potere degli aristocratici di spicco rimase incontenibile. Non era possibile, neppure allora, creare cosí rapidamente una coscienza cittadina. La questione sociale non era risolta in modo definitivo: certo nessuno poteva piú essere dato in pegno come persona, ma i rapporti di proprietà erano rimasti inalterati. Le tensioni permasero e furono contrassegnate dalla lotta per il potere condotta da tre aristocratici di rilievo: Licurgo, Megacle e Pisistrato. Ognuno di loro aveva intorno a sé un piccolo gruppo fidato di amici e parenti, le loro eterie. Erano famosi e conosciuti grazie alla loro origine nobiliare; Pisistrato aveva acquisito molte benemerenze come condottiero militare nella guerra per l'isola di Salamina, che già Solone aveva promosso e stimolato. Nessuno di loro poteva tuttavia fare conto su un ampio cerchio di sostenitori, al di fuori delle relazioni che avevano in alcuni territori dell'Attica. I sostenitori di Licurgo si chiamavano Pediaci (gente della pianura, cioè provenienti dal territorio di Atene), quelli di Megacle Paralî (abitanti della costa), quelli di Pisistrato Iperacriesi o Diacri (abitanti dell'altra parte della montagna, quindi della parte orientale dell'Attica). Non vanno tuttavia sopravvalutate le dimensioni e la consistenza di questi rapporti regionali, ad eccezione del caso di Pisistrato.

Per avere successo nell'accanita lotta per il potere gli aspiranti alla tirannide dovevano allargare la loro base. Proprio questo è il punto in cui è possibile concretizzare le osservazioni generali sui presupposti e sulle possibilità della tirannide. A Pisistrato infatti riuscí (per quanto solo al terzo tentativo) di affermarsi e di imporsi come signore assoluto. A questo scopo si rivelò importante la sua fama militare, ma anche l'appoggio degli aristocratici di altre località che si era fatti amici (in particolar modo a Eretria), e la disponibilità di una guardia del corpo. Tutto questo però non bastava per arrivare a consolidare in modo duraturo la sua posizione. Le misure miranti alla stabilizzazione del suo dominio mostrano in modo evidente il carattere della tirannide greca.

Pisistrato lasciò in vigore l'ordine politico esistente, vale a dire, soprattutto, le leggi di Solone; pose però una cura particolare nel far sí che soltanto i suoi sostenitori ottenessero posizioni direttive. Dopodiché dette a molti aristocratici, anche ad ex avversari, la possibilità di stringere con lui rapporti personali. Per gli appartenenti al suo stesso rango l'alternativa era fra essere amici o nemici del tiranno. Fu però particolarmente importante il modo in cui egli cercò di ampliare la base sociale della sua posizione: Pisistrato sostenne i ceti piú poveri e i contadini minacciati dalla miseria, ad esempio concedendo prestiti per la coltivazione ma, con ogni probabilità, anche incoraggiando la colonizzazione

interna in Attica. Soprattutto però, rafforzò il sentimento comunitario attraverso una politica estera attiva e attraverso diverse misure di carattere cultuale, cioè politico-religiose (tra le quali anche la costruzione di importanti edifici di culto); promosse inoltre la garanzia del diritto con l'introduzione di giudici locali[15] Alla politica vennero cosí aggiunti nuovi ambiti, occupati e dominati dal tiranno, che aveva stabilito un dominio assoluto e concentrava nella sua persona ogni forma di potere. Ma poiché egli stava per la *polis*, Pisistrato legò i cittadini non solo alla sua persona, ma incoraggiò anche l'integrazione, e poiché ovunque si mantennero le istituzioni esistenti, non c'era alcuna differenza rilevante tra il legame con lui e con le diverse istituzioni della *polis*. Paradossalmente Pisistrato dette in questo modo, a quanto sembra, un importante contributo alla formazione della consapevolezza politica in Atene: in primo luogo un'identità cultuale, che certo era anche un fattore politico e un importante presupposto per la coscienza di un'appartenenza anche puramente politica.

La tirannide di Pisistrato godeva certo di ampia popolarità se egli poté trasmettere il potere ai suoi figli, che infatti regnarono, in un primo tempo, parimenti incontrastati. Quando il figlio maggiore Ippia, in seguito a un attentato di natura non politica a suo fratello Ipparco (514 a. C.), rafforzò l'oppressione, scoppiò la resistenza di un piccolo gruppo di nobili. Un intervento spartano pose poi fine al suo governo.

Subito divamparono i disordini, riguardanti però non piú la tirannide, quanto l'allargamento della partecipazione politica. L'alternativa era tra il dominio delle famiglie eminenti, rappresentate nel consiglio, e un ordinamento basato su tutti i cittadini liberi, rappresentati da un consiglio dei cittadini (βουλή) formato in maniera proporzionale e comprendente tutti i territori dell'Attica; piú tardi se ne parlò nei termini di alternativa tra oligarchia e democrazia. Fu decisivo, in questo quadro, il voto netto e – anche in vista di un nuovo intervento spartano – risolutivo dei cittadini ateniesi. In questo preciso momento divenne evidente che durante e malgrado la tirannide l'impegno dei cittadini, invocato da Solone, era cresciuto: in ultima analisi con i suoi sforzi di integrazione Pisistrato lo aveva rafforzato, anche contro le proprie intenzioni. Cosí Clistene – sostenitore del nuovo sistema – ottenne la possibilità di realizzarlo[16]. Con le sue riforme ebbe inizio la democrazia ad Atene o quanto meno fu compiuto un gigantesco passo in avanti in quella direzione. Allo stesso tempo si era affermato ad Atene an-

[15] Su Pisistrato si veda in particolare STAHL, *Aristokraten* cit.

[16] Cfr. GEHRKE, *Zwischen Freundschaft und Programm* cit., pp. 534 sgg.

che il principio della partecipazione e della nomocrazia al posto del dominio di uno solo.

## 7. *Il mondo greco: στάσις e legge.*

Sviluppi simili si ebbero anche in altre città greche. Alcune tirannidi, cresciute di regola all'ombra delle lotte tra nobili, si erano affermate proprio nei territori maggiormente sviluppati, tirannidi che personificarono le competenze militari e stabilirono – con metodi analoghi a quelli di Pisistrato – un potere personale che spesso poteva essere tramandato anche ai discendenti[17]. Basterà ricordare soprattutto i Cipselidi di Corinto e gli Ortagoridi di Sicione e, accanto a questi, figure di tiranni allora famosi e piú tardi esemplari, quasi proverbiali, come Fidone di Argo, Falaride di Agrigento, Trasibulo di Mileto, Teagene di Megara, Terone di Agrigento, Ippocrate di Gela, Gelone di Siracusa. Dinastie durevoli non riuscirono tuttavia ad insediarsi in nessun luogo. In definitiva il dominio di uno solo non aveva in Grecia alcuna possibilità di successo. Un'eccezione è certamente costituita dalla Sicilia, dove la tirannide dei Dinomenidi si sviluppò ancora nel v secolo a. C. (fino al 461) per trasformarsi dalla fine del v, con il dominio di Dionigi I, in una vera e propria monarchia. In questo caso si rivelarono però decisivi alcuni presupposti, tra i quali soprattutto il conflitto con la potenza mondiale cartaginese.

Il tipo di organizzazione socio-politica che si affermò invece in Grecia fu quello di un'associazione di cittadini capaci di darsi regole proprie all'interno di un territorio da essi stessi controllato: la *polis*. Per quanto riguarda le leggi nelle quali questo corpo cittadino si riconobbe e che contemporaneamente ne rappresentavano il carattere (τρόπος)[18], la tradizione di VII e VI secolo, nonostante il carattere frammentario, offre molti esempi, anzitutto nella forma di testi conservati epigraficamente[19] Questi mettono in evidenza gli elementi sopra delineati e ci

[17] Sulla tirannide si veda in particolare H. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967; K. KINZL (a cura di), *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen*, Darmstadt 1979; P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, Strasbourg 1984; STAHL, *Aristokraten* cit.; P. BARCELÓ, *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zur Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart 1993; N. LURAGHI, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia*, Firenze 1994.

[18] DEMOSTENE, 24.210 (cfr. 171).

[19] Questi sono ora raccolti e commentati in R. KOERNER, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Köln 1993; H. VAN EFFENTERRE e F. RUZÉ, *Nomima. Recueil des Inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, 2 voll., Rome 1994-95.

permettono, almeno per una serie di città, la ricostruzione dei rispettivi ordinamenti e l'analisi dell'interazione delle istituzioni. Il materiale piú ricco proviene dall'isola di Creta, fino alla famosa legge di Gortina, della metà circa del v secolo. Il motivo del ruolo particolare svolto da Creta è certamente connesso alla conflittualità particolarmente intensa presente nell'isola[20] Siamo peraltro abbastanza ben informati anche sulla costituzione di altre *poleis* (in particolare Chio, Elide, Argo, Sparta, Atene), grazie al rinvenimento di iscrizioni e di altri tipi di fonti.

Di regola il numero degli aventi diritti politici, in questi nuovi ordinamenti, era piú ampio della tradizionale aristocrazia. Rimanevano fondamentalmente esclusi dai diritti politici le donne, gli stranieri e gli schiavi, in parte anche i liberi meno abbienti, in particolar modo i ceti sociali inferiori a quello dei contadini. In generale quindi non siamo ancora in presenza di una democrazia vera e propria (nel senso moderno o anche antico del termine); ma con l'idea della compartecipazione alle decisioni comuni si gettavano le basi della democrazia. In ogni caso si era venuto a creare un nuovo contesto per i conflitti politici interni e di conseguenza anche per le στάσεις: il dibattito centrale era intorno alla domanda di quanto dovesse essere ampliato il numero degli aventi diritti politici. Detto in maniera semplificata la domanda che si poneva era se a godere dei diritti politici fondamentali – in particolare del diritto di voto attivo e passivo e di essere parte del consiglio e del tribunale – dovessero essere tutti i cittadini liberi oppure solo alcuni, di regola i piú ricchi, con differenziazioni di volta in volta diverse. Nel corso del v secolo vennero introdotti i termini democrazia e oligarchia, per quanto nel secondo caso le limitazioni si riferivano soprattutto al patrimonio. A un estremo si trovava la democrazia radicale, quale si era espressa nell'Atene di età periclea, un sistema politico che non solo riconosceva a tutti i liberi cittadini i diritti fondamentali, ma cercava di permetterne o di facilitarne la realizzazione per mezzo di particolari provvedimenti, quali il pagamento di un'indennità giornaliera; stabilí inoltre una serie di regole a protezione dell'ordine contro i tentativi di sovvertimento, in particolar modo per impedire l'istituirsi di una tirannide o di un potere individuale troppo forte. Dall'altra parte si trovava l'oligarchia estrema, quale egemonia di un piccolo gruppo o di una cricca, assicurata attraverso piccoli organi consiliari che per loro natura non differivano di molto da una tirannide collettiva. Anche in questo caso Ate-

[20] H.-J. GEHRKE, *Gewalt und Gesetz. Zur sozialen Ordnung im archaischen und klassischen Kreta*, in «Klio», LXXIX (1997) (in corso di stampa).

ne costituisce – con i cosiddetti Trenta Tiranni – l'esempio meglio conosciuto. Nel mezzo si trovava un ampio spettro di forme politiche oscillanti fra i due poli estremi, di carattere piú o meno moderato, a seconda della diversa situazione politica, sociale ed economica[21]. In modo analogo poteva oscillare la definizione dei sistemi politici: ciò che a uno sembrava essere democrazia poteva apparire agli occhi degli altri, ad esempio degli avversari politici, come un'oligarchia. Questo valeva in particolar modo per la classificazione posteriore degli ordinamenti di VI e primo V secolo.

## 8. *Il fattore politica estera.*

Per quanto riguarda la politica estera si deve innanzitutto parlare di una vittoria del principio della partecipazione. Il fatto che questo principio si impose o poté imporsi ampiamente fu dovuto in misura non piccola alla situazione della politica estera. Le dimensioni ridotte del mondo greco avevano comportato inoltre, fin dall'inizio, che gli sviluppi interni alle comunità non si potessero verificare senza esercitare un influsso o avere ripercussioni su fattori esterni. I contatti tra i nobili non si fermavano ai confini della regione, ma si estendevano in parte a territori d'oltremare. La colonizzazione, un fenomeno esteso, stimolava i contatti con l'esterno. Nel corso del VI secolo la potente Sparta aveva raggiunto nel Peloponneso una posizione guida e venne anche generalmente riconosciuta come prima potenza della Grecia (προστάτης τῆς Ἑλλάδος); proprio per questo la si chiamava spesso in aiuto. La città si trovò cosí a prendere parte attiva alla cacciata dei tiranni, e certo non in primo luogo – come supponeva la tradizione tarda – per motivi ideologici di principio. Il sistema spartano era tuttavia estremamente sensibile nei confronti del potere individuale all'interno delle proprie fila, e l'istituzione dell'eforato nel corso del VI secolo aveva non da ultimo una funzione di controllo in questa direzione[22]. Si poté quindi fare appello, nel corso del tempo, proprio a questi principî. Sparta si guadagnò inoltre, nel corso del V secolo, la fama di uno stato nel quale il dominio della legge veniva realizzato in modo coerente e si guardò ad essa come al simbolo della libertà[23]

[21] Sulle differenziazioni, che diventano evidenti nella *Politica* di Aristotele, si veda soprattutto GEHRKE, *Stasis* cit., pp. 312 sgg.

[22] Sull'eforato si veda in particolare NAFISSI, *Nascita* cit., pp. 114 sgg.

[23] ERODOTO, 7.104; cfr. EURIPIDE, *Medea*, 536 sgg.

Di importanza decisiva fu il conflitto dei Greci con la potenza persiana; a capo della parte greca c'erano in primo luogo gli Spartani e, in misura vieppiú crescente, Atene[24], riorganizzata da Clistene e con una costituzione perfezionata ulteriormente nella sua direzione; erano insomma i rappresentanti (anche se certamente in modo molto diverso) del nuovo principio della costituzione politica. I Persiani, che dopo la vittoria sul regno di Lidia dominavano anche le città greche d'Asia Minore, avevano qui promosso dei regimi tirannici, che si accordavano al loro sistema politico. I signori delle singole città rivestivano quasi ovunque il ruolo di facenti funzione. Proprio questo rese però il dominio persiano sempre piú impopolare, come dimostrò il divampare della rivolta degli Ioni (intorno al 500 a. C.), la quale si poneva sotto il segno dell'isonomia, cioè del nuovo tipo di ordinamento, ed era legata all'espulsione violenta dei tiranni[25]

Quando i Persiani, dopo aver represso la sommossa (494 a. C.), intrapresero la rappresaglia contro Atene ed Eretria, che avevano sostenuto la rivolta, pianificarono per Atene la reintroduzione della tirannide. A questa campagna prese parte il pisistratide Ippia che, dopo la sua cacciata, aveva trovato asilo presso i Persiani, i quali volevano ristabilirlo in Atene. A Maratona (490 a. C.) dunque piú di ogni altra cosa era in gioco per gli Ateniesi la libertà dalla tirannide. La grande quanto inaspettata vittoria contro l'ingente schieramento di Serse nelle battaglie di Salamina e Platea (480/479 a. C.), che i Greci coalizzati poterono ottenere sotto la guida di Sparta e con la determinante partecipazione di Atene, dovette apparire come una vittoria delle *poleis* ispirate ai valori della comunità e della libertà. Conseguentemente ci si serví da allora in poi del concetto di libertà, finora utilizzato contro la tirannide, come di uno specifico concetto greco contro il dispotismo dei «barbari»[26]. La componente di politica estera che le era connessa mantenne sempre la sua origine antitirannica, cosí come piú tardi, all'inverso, un'egemonia straniera poté essere definita come una tirannide[27] Proprio in virtú di queste esperienze poté diffondersi l'opinione che una costituzione liberale, o, come si disse piú tardi, una democrazia, poteva essere anche ga-

[24] GEHRKE, *Zwischen Freundschaft und Programm* cit., pp. 543 sgg.

[25] Cfr. P. TOZZI, *La rivolta ionica*, Pisa 1978.

[26] Fondamentale K. RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit*, München 1985.

[27] W. SCHULLER, *Die Stadt als Tyrann – Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen*, Konstanz 1978; K. RAAFLAUB, *Polis Tyrannos. Zur Entstehung einer politischen Metapher*, in G. W. BOWERSOCK, W. BURKERT e M. C. J. PUTNAM (a cura di), *Arktouros. Hellenic Studies presented to B. M. W. Knox*, Berlin - New York 1979, pp. 237 sgg.

rante di successo in politica estera: già Erodoto lesse in questo modo le vittorie di Atene contro i Tebani e i Calcidesi (506 a. C.)[28].

## 9. *La democrazia attica e l'oligarchia.*

Una posizione forte verso l'esterno era allo stesso tempo – in considerazione della generale fusione di politica interna ed estera – un'importante garanzia per la stabilità interna. Potevano essere impediti interventi che portassero a modifiche interne e allo stesso tempo l'impegno coronato da successso in politica estera rafforzava la coesione interna; ciò si concretizzò, ad esempio, nel fatto che l'aspirazione al successo e all'onore potevano svilupparsi e trovare appagamento solo se al servizio della *polis*. Lo sviluppo ateniese nel corso del v secolo costituisce, rispetto a questo, un esempio particolarmente chiaro. Gli Ateniesi avevano non soltanto per due volte, partendo da una posizione di inferiorità, resistito all'attacco della superpotenza persiana e difeso la propria libertà, avevano non solo acquisito consapevolezza e prestigio ma, combattendo, si erano anche guadagnati il ruolo di grande potenza con la fondazione e il consolidamento della lega delio-attica. In questo caso era stata di importanza decisiva la flotta ateniese, nella quale però prestavano servizio come rematori anche contadini poveri, artigiani, braccianti, nullatenenti. L'allargamento degli ideali guerrieri, che abbiamo potuto osservare esaminando la tattica di combattimento oplitica, trovò in questo ambito una prosecuzione. Era ovvio – a molti sembrò inevitabile – dare espressione a questo ampliamento anche tramite un'intensificazione della partecipazione dei ceti subordinati alla vita politica. Anche se in questo non possiamo vedere alcun automatismo o un concetto programmatico perseguito fin dall'inizio, tuttavia questa connessione fu vista e meditata già dai contemporanei e nella teoria antica dello stato; essa è rappresentata adeguatamente anche nella ricerca moderna[29]

L'allargamento della partecipazione politica e delle sue garanzie istituzionali – soprattutto nelle riforme di Efialte e Pericle – non fu incontrastato, e proprio nella fase decisiva, intorno al 461, Atene si trovava sull'orlo di una guerra civile, come è percebile anche nell'*Orestea* di Eschilo, rappresentata nel 457[30] Infine Atene riuscí a integrare an-

[28] ERODOTO, 5.78.

[29] Sul rapporto tra democrazia e talassocrazia si veda in particolare J. BLEICKEN, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1994², pp. 42 sgg., 84, 453 sg., 470 sgg., 493 sgg., 615 sg.

[30] ESCHILO, *Eumenidi*, 976 sgg.

che i nobili piú potenti e consapevoli del loro rango, proprio perché le guerre vittoriose offrivano innumerevoli possibilità di guadagnare prestigio e influenza.

Si rivelò di estrema importanza il fatto che Atene fosse riuscita a regolare e a istituzionalizzare il conflitto politico, particolarmente con i mezzi offerti dal sistema giuridico e con l'ostracismo. Questi elementi permisero di neutralizzare politicamente i nemici, cioè di costringerli in caso estremo all'emigrazione, senza imboccare la strada di conflitti sanguinosi. La variante piú severa era l'esilio comminato in giudizio, in quanto comportava la perdita del patrimonio e durava tutta la vita, vale a dire comportava la condanna a morte in caso di ritorno. L'ostracismo (giudizio dei cocci), al contrario, era in origine una garanzia contro l'insorgere di una tirannide e non comportava un'esclusione permanente dalla vita politica. Chi era stato condannato tramite ostracismo rimaneva in possesso dei suoi averi ed era esiliato per dieci anni. Questa votazione «negativa» non solo offriva la possibilità di assicurare decisioni di vitale importanza ma evitava anche di mettere gli sconfitti del tutto o in modo permanente fuori gioco: nel 480 ad esempio, di fronte alla minaccia persiana, furono richiamati in patria tutti gli ostracizzati. Questo episodio mostra chiaramente che il pericolo comune rafforzò in questo caso la coesione interna. Significativo fu anche il comportamento dell'aristocratico Cimone. Costui, figlio di Milziade vincitore a Maratona, politico particolarmente benestante, che nel periodo successivo alla cacciata dei Persiani e negli anni della costruzione della lega navale dominò la scena politica ateniese, fu ostracizzato nel corso dei disordini verificatisi in occasione delle riforme di Efialte (461 a. C.). Cimone accettò questa decisione e in seguito esortò i suoi seguaci alla lealtà nei confronti della nuova Atene[31] – atteggiamento per nulla scontato se lo si confronta col comportamento di altri politici greci –; dopo il suo ritorno dall'esilio ottenne di nuovo una posizione di comando nella guerra contro i Persiani, nel corso della quale morí combattendo per la sua *polis*. La stretta connessione tra esibizione di potere in politica estera, stabilità interna e regolazione della lotta politica è in questo caso particolarmente evidente.

La storia della guerra del Peloponneso (431-404 a. C.) ne fornisce la

[31] PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 17.4 sgg.; ID., *Vita di Pericle*, 10.1 sgg.; sull'ostracismo in generale cfr. R. THOMSEN, *The Origin of Ostracism*, Kopenhagen 1964; G. A. LEHMANN, *Der Ostrakismos-Entscheid in Athen: von Kleisthenes zur Ära des Themistokles*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XLI (1981), pp. 85 sgg.; R. M. ERRINGTON, *'Εκκλησία κυρία in Athens*, in «Chiron», XXIV (1994), pp. 155 sgg.; sullo stato della ricerca cfr. BLEICKEN, *Die athenische Demokratie* cit., pp. 451 sgg.

controprova: dopo il completo insuccesso della campagna di Sicilia (415-413 a. C.) – nel corso della quale erano morti migliaia di Ateniesi, opliti e marinai, quasi ogni famiglia aveva avuto delle vittime e oltre a ciò si avvicinava la minaccia della sconfitta in guerra e della perdita dell'egemonia, e con essa la vendetta dei sottomessi – i critici della democrazia guadagnarono cosí tanto consenso che fu deciso un cambiamento della costituzione. Oltre a ciò si iniziarono trattative con la potenza egemone nemica, Sparta. Ciò portò allo scoppio di disordini, all'interno di Atene e nella flotta ancorata nei dintorni di Samo. La democrazia venne però reintrodotta dopo breve tempo.

Questa tuttavia sembrò giungere definitivamente al termine dopo la capitolazione senza condizioni del 404. I vincitori pretesero una revisione della costituzione e ad Atene salí al potere un consiglio di trenta oligarchi filospartani. Il consiglio doveva originariamente preparare una costituzione moderata di carattere oligarchico; in realtà i trenta istituirono un regime di terrore, dal momento che monopolizzarono il potere, fecero giustiziare o esiliare i loro avversari e procedettero anche contro i critici interni. Alcuni esiliati occuparono un caposaldo strategico sulle montagne al confine con la Beozia e iniziarono a condurre una specie di guerriglia contro i despoti; alla fine riuscirono a impadronirsi del porto del Pireo e a sconfiggere gli avversari nel corso di una battaglia condotta per le strade del luogo, battaglia durante la quale cadde Crizia, esponente della «giunta». A questo punto (403 a. C.) gli Spartani negoziarono un compromesso, che comportò la restaurazione della democrazia, ma allo stesso tempo il rispetto di uno stato speciale nel territorio di Eleusi, nel quale si ritirarono i sostenitori dell'oligarchia. Nucleo centrale dell'accordo era un'«amnistia», secondo la quale non doveva essere perseguito nessuno – ad eccezione di pochi particolarmente compromessi – per azioni commesse durante il precedente governo dei trenta: per evitare vendette si voleva consapevolmente «dimenticare»[32]. Lo stato speciale di Eleusi rimase in vita soltanto pochi anni (fino al 401). La restaurata democrazia rimase stabile, e solo dopo ottant'anni circa, do-

[32] Sugli improvvisi rovesciamenti oligarchici cfr. ad esempio F. SARTORI, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a. C.*, Roma 1957; G. A. LEHMANN, *Die revolutionäre Machtergreifung der «Dreißig», und die staatliche Teilung Attikas (404-401/0 v. Chr.)*, in *Festschrift E. Stier*, Münster 1972, pp. 201 sgg.; ID., *Überlegungen zur Krise der attischen Demokratie im Peloponnesischen Krieg: vom Ostrakismos des Hyperbolos zum Thargelion 411 v. Chr.*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXIX (1987), pp. 33 sgg.; P. KRENTZ, *The Thirty at Athens*, Ithaca-London 1982. Sulla pacificazione e le sue conseguenze cfr. P. FUNKE, *Homónoia und Arché. Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des Peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden (403-387/6 v. Chr.)*, Wiesbaden 1980; T. C. LOENING, *The Reconciliation Agreement of 403/2 B.C. in Athens*, Stuttgart 1987; FLAIG, *Amnestie* cit., pp. 129 sgg.

po la catastrofe nella guerra lamiaca contro i macedoni e ancora una volta dopo una fatale sconfitta militare (322 a. C.), fu nuovamente modificata, in favore di un'oligarchia moderata[33]

## 10. *Il volto della στάσις.*

Altre città tuttavia, che non erano potenti come Atene e Sparta, non conobbero la relativa stabilità che abbiamo potuto osservare là. La στάσις e il cambiamento di costituzione che ne risultava, o per meglio dire che le era connesso (μεταβολὴ πολιτειῶν), in particolare dall'oligarchia alla democrazia e viceversa, costituiva una minaccia latente e non di rado un fenomeno reale della vita politica in Grecia. La teoria dello stato ha significativamente fatto di questa problematica il suo tema piú importante. Particolarmente preoccupante era la diffusa virulenza della mentalità conflittuale descritta all'inizio. Questa valeva sia all'interno che all'esterno. Cosí come gruppi politici all'interno ambivano al potere e all'egemonia, in modo analogo prevalevano, sul piano «internazionale», aspirazioni egemoniche: nel corso del v e dei primi decenni del IV secolo svolsero un ruolo di primo piano Atene e Sparta, ma dopo la catastrofe spartana di Leuttra (371 a. C.) anche i Tebani tentarono di ottenere l'egemonia sul mondo greco; ci riuscí infine la monarchia militare macedone di Filippo II, proprio grazie alle perpetue guerre egemoniche condotte dai Greci gli uni contro gli altri. Normalmente conflitti interni ed esterni erano collegati tra di loro: gruppi interni chiamavano volentieri in aiuto, contro i loro nemici interni, forze esterne, spesso nemiche della *polis*; questi divenivano perciò traditori della patria pur di mantenere il loro potere personale. Quasi sempre le potenze maggiori potevano contare sul fatto di trovare collaboratori nelle *poleis*. Questo fenomeno si riflette spesso anche nella definizione dei gruppi politici (in particolare ἀττικίζοντες, cioè «quelli che parteggiano per Atene», e λακωνίζοντες, «quelli che parteggiano per Lacedemone [Sparta]», ecc.). I raggruppamenti che si incontrano nella στάσις (non è possibile parlare di partiti nel senso moderno del termine) erano essenzialmente strutturati in maniera simile all'età arcaica: c'erano dei nuclei particolarmente attivi, gli appartenenti all'élite politico-sociale, impegnati nella *polis* e

[33] Sullo svolgimento dei fatti e sulla costituzione del 322 cfr. H.-J. GEHRKE, *Phokion. Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt*, München 1976, pp. 87 sgg.; J. M. WILLIAMS, *Athens without Democracy. The Oligarchy of Phocion and the Tyranny of Demetrius of Phaleron 322-307 B.C.*, Diss. Yale, New Haven 1983; U. HACKL, *Die Aufhebung der attischen Demokratie nach dem Lamischen Kriege 322 v. Chr.*, in «Klio», LXIX (1987), pp. 58 sgg.

legati reciprocamente da vincoli di amicizia, le eterie, che seguivano lo stesso modello di comportamento sopra descritto. Proprio tra costoro era estremamente radicata la «volontà di potere», come impulso piú forte rispetto alla solidarietà con gli altri cittadini o al patriottismo per la città.

Con il cambiamento del quadro politico generale e l'allargamento della base della partecipazione politica, questi gruppi attivi erano tuttavia costretti a cercare adepti al di là del loro ambito ristretto e a mobilitarli in casi determinati. Cosí si formò intorno a loro, di volta in volta e con le piú variate sfumature d'impegno, un seguito piú articolato. Al suo interno le relazioni reciproche e quelle con gli esponenti di spicco si configuravano in modi differenziati, in base ad amicizia personale o a rapporti di conoscenza, di vicinato, di comunanza di culto o servizio militare prestato insieme ecc. Anche le prestazioni finanziarie dei ricchi potevano procurare popolarità e, in virtú della regola della reciprocità, comportare degli obblighi. Cerchie di sostenitori di notevoli dimensioni e di una certa durata si poterono formare solo nel caso in cui i gruppi dell'élite patrocinassero in modo coerente e credibile gli interessi politici di ceti piú ampi.

A questo punto entrarono in gioco oligarchia e democrazia. Il diffuso interesse alla partecipazione, che rappresentava il fattore decisivo nella conquista e nella mobilitazione dei sostenitori, venne a divergere in modo deciso: i benestanti, ad esempio grossi e medi contadini, preferivano probabilmente un sistema politico che congiungesse essenzialmente i diritti politici con il patrimonio, cioè un'oligarchia di carattere piú o meno rigido. Al contrario i cittadini piú poveri, gli appartenenti ai ceti contadini piú bassi, i piccoli commercianti, gli artigiani si saranno piuttosto adoperati in favore di un allargamento della partecipazione politica, in altri termini per una democrazia. Anche di questa esistevano piú forme, anche a causa della struttura socio-economica, di volta in volta diversa. Non si trattava di lotte di classe, dal momento che le differenze economiche erano soltanto di grado, non di qualità, e che gli schieramenti erano piuttosto orientati al potere politico e al riconoscimento sociale nonché alla parte che se ne aveva. La situazione economica era in questo senso un fattore importante, non fornisce però la chiave per la comprensione del fenomeno.

Dal momento che già in età arcaica il problema della partecipazione politica era stato un punto di vista centrale, va da sé che nella contrapposizione circa la sua base sociale e la sua eventuale espansione confluissero notevoli energie. Il desiderio di potere politico delle élite aveva qui la sua possibilità migliore di trovare dei seguaci anche per lunghi

periodi di tempo, e di mobilitarli anche in caso estremo nella lotta armata. Per questo nelle στάσεις erano spesso coinvolte parti considerevoli della popolazione, vere e proprie masse. Le lotte si svolgevano secondo modelli precisi; si può parlare addirittura di una tipologia[34]

## 11. *Tipologia e dimensione della στάσις.*

In un primo tempo gli obiettivi vennero perseguiti pacificamente, attenendosi alla legge e alle regole civili: si trattava per gli esponenti di rilievo di rivestire cariche adeguate, rispetto alle quali venivano favoriti i rispettivi seguaci. Spesso si tentò di ampliare la base della partecipazione politica o per l'appunto di impedirlo. Si era pronti con facilità a oltrepassare i confini del comportamento civile, nel caso di una grave sconfitta nella discussione interna alla *polis* o se si presentava una possibilità offerta dalla presenza o vicinanza di una potenza straniera pronta a intervenire. Dopodiché si attaccava direttamente l'avversario di turno, spesso anche utilizzando il sistema della trama, dell'inganno e del tradimento. Le lotte somigliavano quindi a improvvise esplosioni di violenza. L'obiettivo era la rimozione, eliminazione, in ogni caso quanto meno l'allontanamento dell'avversario e dei suoi sostenitori e contemporaneamente l'espropriazione dei loro beni. In caso di vittoria veniva cambiata la costituzione a proprio vantaggio, e di regola ci si alleava con le potenze straniere amiche.

Gli esiliati e i fuggiaschi d'altra parte non avevano un desiderio piú ardente di quello di cacciare a loro volta gli avversari e di ridurre la *polis* in loro potere, modificando a loro volta la costituzione e l'orientamento in politica estera. Essi trovavano spesso appoggio in un'altra *polis*, nella quale vivevano in qualità di rifugiati. Non di rado combattevano il regime del proprio paese arroccati sui monti, in isole situate di fronte alla terraferma o in piccole tenute sul continente, sostenuti da una potenza vicina ostile ai loro avversari interni. Tali conflitti, per i

[34] Dettagli in proposito in GEHRKE, *Stasis* cit., pp. 203 sgg.; inoltre A. LINTOTT, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 750-330 BC*, London-Canberra 1982; S. BERGER, *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*, Stuttgart 1992; su aspetti particolari cfr. P. LEGON, *Demos and Stasis: Studies in the Factional Politics of Classical Greece*, Diss. Cornell University, 1966; D. ASHERI, *Distribuzioni di terra nell'antica Grecia*, Torino 1966; C. A. LOSADA, *The Fifth Column in the Peloponnesian War*, Leiden 1972; M. AMIT, *Great and Small Poleis*, Bruxelles 1973; A. HEUSS, *Das Revolutionsproblem im Spiegel der antiken Geschichte*, in «Historische Zeitschrift», CCXVI (1973), pp. 1 sgg.; A. FUKS, *Patterns and types of social-economic revolution in Greece from the fourth to the second century B.C.*, in «Ancient Society», V (1974), pp. 51 sgg.

quali la conformazione geografica della Grecia offriva le migliori premesse, potevano trascinarsi per anni o decenni interi. L'esistenza di rifugiati politici ed esiliati, nell'ordine delle decine di migliaia, fu un fenomeno comune nella storia greca, e soprattutto una carica esplosiva costante. Gli emigranti erano un fermento del rovesciamento sociale violento, una minaccia costante per il regime esistente. Se riuscivano a tornare in patria, il loro ritorno si accompagnava molto frequentemente a rinnovate guerre civili, massacri ed esilî: il danno che era stato fatto loro veniva inflitto agli avversari, un cerchio di violenza senza uscita che rimaneva in vita in virtú dell'imperativo di amicizia e vendetta, in genere contrassegnato dall'inconciliabilità, e che si intensificava ogni volta negli episodi di violenza, che a loro volta richiedevano vendetta. Alla fin fine era in gioco tutto: libertà o sottomissione, egemonia o servitú, morte o vita, esistenza nella *polis* o esilio. La libertà sembrava assicurata solo attraverso il proprio dominio, la neutralità veniva ostacolata fino a renderla impossibile, i gruppi si giuravano reciprocamente odio implacabile ed eterna inimicizia. La bipolarità si manifestava non di rado nella contemporanea esistenza di due stati, come ad Atene tra il 403 e il 401.

All'esplosione della violenza si cercò di porre freno in modi diversi. Alla perfidia nella στάσις corrispondeva un'alta creatività nell'inventare misure di riappacificazione. Ogni volta ci si adoperava, proprio nel timore di violenze reali o presunte, di raggiungere compromessi pacifici. Le trattative, spesso tramite intermediazione straniera o con la partecipazione di mediatori neutrali, dovevano portare, nel caso di un ritorno o di una riammissione degli esiliati, a un reciproco riconoscimento e a una ripartizione delle proprietà passate in possesso da una parte all'altra. Era particolarmente importante riuscire a interrompere il meccanismo della vendetta. A questo scopo ci si impegnava a dimenticare, si prestava reciprocamente giuramento di non serbare rancore (μὴ μνησικακεῖν). Sempre si tornava ad appellarsi alla concordia, all'idea che i cittadini di una *polis* dovessero nutrire sentimenti di reciproca amicizia. Veniva comunemente esaltato il patriottismo per la propria *polis*, che celebrava ritualmente nei culti e nelle feste la sua sicurezza interna, il suo significato e la sua identità. Tutte queste misure e questi sforzi rimanevano peraltro precari di fronte alla concorrenza e alla mentalità della στάσις. Si voleva continuare a riconoscere l'interesse della *polis* e a usarlo come norma, ma in realtà lo si vedeva spesso garantito solo dalla propria egemonia e si denunciava l'avversario come traditore. Essere disposti ad accettare un'opposizione era al contrario estremamente difficile.

Spesso l'armonia interna veniva ottenuta con l'aggressività verso l'esterno, nei confronti delle altre *poleis*. I potenziali conflitti sul piano interstatale rappresentavano comunque – in considerazione della fusione della politica interna con quella estera – un carico gravoso per la situazione interna. In questo modo la στάσις – o meglio le pressioni dei partiti inclini alla guerra civile o di gruppi determinati – divenne un elemento di politica estera: già agli Spartani si poté in seguito attribuire una corrispondente politica antitirannica (già l'intervento spartano ad Atene, ad esempio, permise che venisse piú tardi attribuita a Sparta una corrispondente politica interna antitirannica). Gli Ateniesi basavano di regola il loro predominio all'interno della lega navale su alcuni gruppi politici ritenuti democratici, che instauravano – o quanto meno cercavano di ottenere –, negli stati della lega navale, costituzioni e procedure improntate al modello attico. In questo modo si arrivò a una situazione in cui gli avversari di questo regime – in quanto oligarchi – si allearono con il nemico esterno di Atene, con Sparta. Per questa ragione già durante la guerra del Peloponneso era corrente e percepita come naturale l'equazione filoateniese = democratico o filospartano = oligarchico. Analogamente si verificò anche che grossi sconvolgimenti del panorama politico estero fossero collegati con una serie di repentini capovolgimenti interni: questo si verificò in particolare dopo la pesante sconfitta degli Ateniesi nel 404 e degli Spartani nel 371. Ma questo non cambiò sostanzialmente nulla: la situazione si fece solo piú complessa, dal momento che erano ora presenti piú opzioni in politica estera. Le guerre degli anni '60 del IV secolo, all'epoca della cosiddetta egemonia tebana, lo mostrarono con la massima chiarezza. L'ovvia conseguenza fu che le condizioni e la stabilità interne divennero parti integranti dei trattati interstatali, in particolare nei cosiddetti trattati della κοινὴ εἰρήνη (pace comune) del IV secolo[35] Tutto ciò non coinvolgeva solo la politica delle grandi potenze, ma possiamo osservarlo anche sul piano locale e regionale: le *poleis* piú grandi si comportarono in modo analogo nei confronti delle piú piccole. Anche laddove la formazione di città ebbe luogo nel quadro di un'organizzazione federale, nei cosiddetti stati federali, i fenomeni della στάσις ebbero un ruolo. Qui si aggiunse, come oggetto di contesa, accanto o al posto del problema democrazia o oli-

[35] Sulla pace comune cfr. in particolare T. T. B. RYDER, *Koine Eirene. General Peace and Local Independence in Ancient Greece*, Oxford 1965; A. MOMIGLIANO, *La κοινὴ εἰρήνη dal 386 al 338 a. C.*, in ID., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, I, pp. 393 sgg.; M. SORDI, *La pace nel mondo antico*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XI (1985), pp. 3 sgg.; M. JEHNE, *Koine Eirene Untersuchungen zu den Befriedigungs- und Stabilisierungsbemühungen in der griechischen Poliswelt des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 1994.

garchia, l'orientamento pro o contro il federalismo (cosí ad esempio nel κοινόν arcadico del IV secolo) o il tentativo di una potenza piú forte di trasformare lo stato federale in uno stato unitario (cosí Tebe in Beozia). A questo era occasionalmente collegato un nuovo tipo di tirannide, ad esempio nella Tessaglia del IV secolo.

Alcune στάσεις, caratterizzate da particolari eccessi e sacrilegi, divennero tristemente famose. Nel 487 furono massacrati a Egina settecento democratici filoateniesi; a uno che, in cerca di asilo, si era attaccato alla porta di un santuario furono tagliate le mani. A Corcira nel 427 furono murate in un santuario le persone che vi si erano rifugiate, molte delle quali si uccisero piuttosto che aver fiducia negli avversari (la qual cosa sarebbe costata loro la vita). In occasione del cosiddetto σκυταλισμός ad Argo nel 370 furono giustiziati piú di milleduecento ricchi cittadini, ai quali venne applicata una diffusa forma di condanna a morte, secondo la quale al condannato veniva fracassato il cranio con una clava (σκυτάλη). Durante la στάσις in Elide negli anni 365 e 364, che si verificò contemporaneamente a un conflitto con la lega arcadica, venne coinvolto persino il santuario di Olimpia[36].

Non desta stupore il fatto che i Greci abbiano riflettuto cosí intensamente sul fenomeno della στάσις. Si è già parlato dell'analisi dei cambiamenti costituzionali[37] all'interno delle teorie dello stato e del loro sforzo teso a una stabilità ben fondata. L'opera di Enea Tattico sull'assedio delle città dà particolare importanza alla comunicazione tra gli assedianti di una città e i collaboratori al suo interno. Lo storico Tucidide ha, piú di chiunque altro, descritto e interpretato attentamente e precisamente la στάσις, non a caso nell'ambito della guerra: egli ha analizzato in maniera esemplare la guerra civile tra democratici e oligarchi a Corcira e la sua riassuntiva caratterizzazione dei fatti, la cosiddetta «Patologia», rimane ancora oggi l'analisi piú incisiva di questo tipo di guerra interna:

> A tal punto di crudeltà giunse questa guerra civile; e parve ancor piú crudele perché fu tra le prime: in seguito ne fu sconvolto, per cosí dire, tutto il mondo greco; in ogni città vi erano lotte fra i capi del partito popolare, che chiedevano l'intervento di Atene, e gli oligarchi, che chiedevano quello di Sparta.
>
> Causa di tutto ciò erano l'aspirazione al dominio per cupidigia (πλεονεξία) e ambizione (φιλοτιμία) e le ardenti passioni che ne nascono quando si vuole vincere a

[36] In maniera piú dettagliata sugli esempi si veda GEHRKE, *Stasis* cit., pp. 15 sg., 31 sgg., 54 sg., 88 sgg.

[37] H. RYFFEL, *ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ. Der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern 1949; cfr. anche P. F. MUSTACCHIO, *The Concept of Stasis in Greek Political Theory*, Diss. New York 1972; G. D. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris 1978; TRAMPEDACH, *Platon* cit.

tutti i costi. Infatti i capi delle fazioni cittadine, facendo uso gli uni e gli altri di parole speciose, parlando di uguaglianza di diritti politici (ἰσονομία) del regime popolare, e di governo moderato dell'aristocrazia, a parole servivano lo Stato, in realtà lo consideravano alla stregua del premio di una gara; e lottando senza esclusione di colpi per poter avere il sopravvento gli uni sugli altri, essi osarono le azioni peggiori, e compirono vendette ancora piú atroci, proponendosi di attuarle non entro i limiti di ciò che era giusto e utile per la città: i limiti erano solo quelli del gusto che gli uni e gli altri potevano trarne. Che ne avessero possibilità grazie ad una condanna scaturita da una vittoria ingiusta, ovvero perché si erano impadroniti con la forza del potere, erano pronti a saziare la bramosia di lotta che li animava al momento. Per cui né gli uni né gli altri si comportavano secondo pietà, ma – in virtú di un uso specioso della parola – chi avesse avuto in sorte di mandare ad effetto un'azione dettata dal rancore, ne guadagnava in reputazione. I cittadini che erano in posizione intermedia fra le due fazioni in lotta cadevano sotto i colpi degli uni e degli altri, o perché si erano rifiutati di prestare aiuto nel conflitto, o perché destava invidia che essi fossero lontani dal pericolo.

Cosí, a causa delle guerre civili, in Grecia si vide ogni genere di pervertimento dei costumi...»[38]

[38] TUCIDIDE, 3.82.1, 3.82.8-3.83.1 (trad. di M. Cagnetta); la rappresentazione generale in 3.70 sgg., la cosiddetta «Patologia» in 3.82 sgg.

KARL-JOACHIM HÖLKESKAMP

# *La guerra e la pace*

## 1.

## GUERRA E PACE NELLA GRECIA CLASSICA: GLI STUDI MODERNI.

Il mondo greco del periodo arcaico e classico era caratterizzato dall'onnipresenza e dalla quotidianità della guerra: cosí recita uno dei dogmi piú indiscussi nella moderna scienza dell'antichità[1]. E la statistica sembra confermare questo giudizio. Nello spazio di tempo fra la rivolta ionica e l'affermarsi dell'egemonia macedone (c. 500-337)[2], accanto alle ben note «grandi guerre» – come la guerra persiana (490-479), la «guerra del Peloponneso» (431-404), la «guerra corinzia» (395-386) e le guerre successive per il predominio in Grecia – ebbe luogo una quantità di operazioni militari di maggiore o minore durata ed estensione. Complessivamente sono attestati non meno di 56 conflitti armati[3]; la sola Atene nel corso di questo tempestoso secolo e mezzo fu impegnata in una qualche attività militare – secondo un calcolo continuamente riproposto[4] – in media ogni due anni su tre: di modo che la città piú importante della Grecia continentale dal punto di vista sia politico che culturale non visse nemmeno un periodo di pace che durasse anche solo 10 anni.

[1] Cfr. per esempio M. I. FINLEY, *Politics in the Ancient World*, Cambridge 1983, pp. 60, 67, 113, 129 [trad. it. Roma-Bari 1985]; ID., *Ancient History. Evidence and Models*, London 1985, pp. 67 sgg. [trad. it. *Problemi e metodi di storia antica*, Roma-Bari 1987].

[2] In quanto segue non ci occuperemo degli eventi storici che contraddistinsero ogni singolo conflitto. Cfr. ad esempio *CAH²*, IV. *Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C.* Cambridge 1988 (con i contributi di O. Murray, pp. 461-90; N. G. L. Hammond, pp. 491-517, 518-91; J. P. Barron, pp. 592-622); V. *The Fifth Century B.C.*, Cambridge 1992 (con i contributi di P. J. Rhodes, pp. 34-61; D. M. Lewis, pp. 96-120, 121-46, 370-432; A. Andrewes, pp. 433-63, 464-98); VI. *The Fourth Century B.C.*, Cambridge 1994 (con i contributi di D. M. Lewis, pp. 24-44; R. Seager, pp. 97-119, 156-86; J. Roy, pp. 187-208; J. R. Ellis, pp. 723-59, 760-90); e anche D. ASHERI, *Lotte per l'egemonia e l'indipendenza nel V e IV secolo a. C.*, in questo volume. Le date sono da intendersi a. C.

[3] M. JEHNE, *Koine Eirene. Untersuchungen zu den Befriedungs- und Stabilisierungsbemühungen in der griechischen Poliswelt des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 1994, p. 14, nota 42, che segue V. ILARI, *Guerra e diritto nel mondo antico*, I. *Guerra e diritto nel mondo greco-ellenistico fino al III secolo*, Milano 1980, pp. 375 sgg.

[4] Y. GARLAN, *War in the Ancient World. A Social History*, London 1975, p. 15 [trad. it. *Guerra e società nel mondo antico*, Bologna 1985]; FINLEY, *Ancient History* cit., pp. 67 sgg.

Anche negli studi piú recenti la guerra è vista come la condizione «normale», o addirittura necessaria e naturale, del rapporto fra *poleis*; condizione solamente interrotta di quando in quando da periodi di pace peraltro precari e di breve durata[5] È vero che si è da tempo abbandonata la spiegazione troppo formalistica di tale prospettiva, in base alla quale la pace veniva definita principalmente come una «interruzione» di tipo «contrattuale» e per lo piú anche limitata in modo esplicito, del naturale stato di guerra, il quale si sarebbe comunque nuovamente instaurato in modo automatico non appena decorso quel termine[6]. Tale concezione è infatti ispirata in modo evidente a precise idee del moderno diritto internazionale e risulta dunque inadeguata a spiegare la situazione nel mondo antico. Tuttavia i brevi periodi di pace (o piuttosto di semplice «tregua») continuano ad essere visti come pause o «tempi morti» dei conflitti, collegati fra di loro come in una catena e sempre pronti a riaccendersi[7].

In questo modo la guerra appare come vero e proprio centro di tutta la vita greca, anzi come vera e propria *way of life*, secondo la formulazione di E. Havelock[8], da cui la cultura della *polis* sarebbe pervasa in ogni sua manifestazione. E di fatto non si può negare che nell'arte figurativa – su vasi, rilievi e anche nella scultura a tutto tondo – si incontrano spesso figure armate e scene di guerra di ogni tipo[9]. Similmente guerre, battaglie, combattimenti, violenza e morte rappresentarono un motivo centrale nella letteratura greca sin dai suoi inizi: i *Sette a Tebe* di Eschilo non sono affatto l'unica opera drammatica «piena di Ares», come Aristofane faceva dire proprio a quell'autore riprendendo una definizione del sofista Gorgia[10]. Lo stesso vale infatti per molte altre opere

[5] J.-P. VERNANT, *Introduction*, in ID. (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968, pp. 10 e 25 (= *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, pp. 31-56 [trad. it. Torino 1981]); J. DE ROMILLY, *Guerre et paix entre cités*, in VERNANT (a cura di), *Problèmes* cit., pp. 207 sg.; P. DUCREY, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Fribourg 1985, p. 9.

[6] B. KEIL, *Εἰρήνη. Eine philologisch-antiquarische Überlieferung*, Leipzig 1916, pp. 5 sgg., 8, 11; V. MARTIN, *La vie internationale dans la Grèce des cités (VI-IV^e s. av. J.-C.)*, Paris 1940, pp. 398 sgg. *Contra* F. HAMPL, *Die griechischen Staatsverträge des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Leipzig 1938, pp. 1 sg.; ILARI, *Guerra* cit., pp. 38 sgg.; CH. MEIER, *Die Rolle des Krieges im klassischen Athen*, in «Historische Zeitschrift», CCLI (1990), pp. 588 sg. e nota 103.

[7] VERNANT, *Introduction* cit., p. 10.

[8] A. MOMIGLIANO, *Some observations on causes of war in ancient historiography*, in ID., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, p. 21; E. HAVELOCK, *War as a way of life in classical culture*, in E. GAREAU (a cura di), *Valeurs antiques et temps modernes*, Ottawa 1972, pp. 15-78. Cfr. anche E. SAGAN, *The Honey and the Hemlock. Democracy and Paranoia in Ancient Athens and Modern America*, Princeton 1991, pp. 228 sgg.

[9] MEIER, *Die Rolle* cit., p. 557.

[10] ARISTOFANE, *Rane*, 1021; GORGIA, DK 82 B 24 (= PLUTARCO, *Questioni conviviali*, 715e). Cfr. N. SPIEGEL, *War and Peace in Classical Greek Literature*, Jerusalem 1990, pp. 93 sgg.

della tragedia attica cosí come per le commedie di Aristofane[11]; e già vale, naturalmente, per l'*Iliade* e l'*Odissea* e per le composizioni parenetiche dello ionico Callino e di Tirteo. Ma soprattutto la guerra è il tema dominante nonché la motivazione stessa della storiografia. In Erodoto e Tucidide, Senofonte e Polibio, infatti, si tratta certo in prima istanza di descrivere volta per volta una determinata guerra con le sue particolari cause e gli esordi, gli sviluppi e le conseguenze; e tuttavia le loro grandi opere ruotano comunque intorno a un motivo centrale che è sempre lo stesso: la guerra in generale, con le sue regolari costanti che vanno al di là del tempo, con il suo carattere e il suo volto[12].

Recentemente si è tentato di verificare su base critica il dogma dell'onnipresenza della guerra e del suo ruolo totalizzante nella cultura della *polis* greca e di relativizzarlo introducendo alcune differenziazioni[13] Non è possibile in questa sede rispondere alla questione generale se nella Grecia antica le guerre fossero davvero sostanzialmente piú frequenti rispetto ad altre epoche della storia europea; comunque essa va almeno posta. Già piú specifica è invece la seconda questione. Anche ammesso che Atene durante il V e IV secolo fosse coinvolta praticamente sempre in conflitti bellici; e persino ammettendo che ciò valesse anche, almeno in determinati periodi, per altre potenze maggiori dalle marcate ambizioni egemoniche (per esempio per Sparta e Tebe nella prima metà del IV secolo): bisogna allora per questo applicare la stessa regola, in modo meccanico e generalizzato, anche alle molte altre *poleis* medie e piccole dell'area culturale greca? Sono pur sempre piú di 600 le unità «statali» indipendenti a noi note che avevano in media un territorio di 50-100 chilometri quadrati e una cittadinanza chiaramente inferiore a 1000 uomini[14]. Molte di queste città e «stati» devono avere conosciuto periodi relativamente lunghi al riparo da grandi conflitti: almeno se non si tiene conto dei consueti scontri di vicinato e se si verificava la fortuna di sfuggire al coinvolgimento nella politica di conquista militare di

[11] *Ibid.*, pp. 96 sgg., 99 sgg., 112 sgg.

[12] MOMIGLIANO, *Observations* cit., pp. 17 sgg.; J. COBET, *Herodotus and Thucydides on war*, in I. S. MOXON, J. D. SMART e A. J. WOODMAN (a cura di), *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing*, Cambridge 1986, pp. 1-18; SPIEGEL, *War* cit., pp. 126 sgg., 131 sgg., 157 sgg.

[13] P. T. MANICAS, *War, stasis, and Greek political thought*, in «Comparative Studies in Society and History», XXIV (1982), pp. 673-88; W. R. CONNOR, *Early Greek land warfare as symbolic expression*, in «Past and Present», CXIX (1988), pp. 3 sgg.; Y. GARLAN, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris 1989, pp. 9 sgg.; MEIER, *Die Rolle* cit.; G. SHIPLEY, *Introduction: the limits of war*, in J. RICH e G. SHIPLEY (a cura di), *War and Society in the Greek World*, London 1993, pp. 1-24; JEHNE, *Koine Eirene* cit., pp. 7 sgg.

[14] E. RUSCHENBUSCH, *Untersuchungen zu Staat und Politik vom 7.-4. Jh. v. Chr.*, Bamberg 1978, pp. 3 sgg.

vicini piú potenti (e ciò era potenzialmente sempre possibile)[15] In terzo luogo poi, un'analisi piú attenta mette in evidenza che nemmeno Atene fu sempre in guerra: almeno fino alla fine del VI secolo il catalogo delle imprese belliche (e dei successi) di Atene appare davvero modesto; né si può sostenere che la cittadinanza fosse permanentemente mobilitata, visto che Pisistrato si appoggiava esclusivamente su truppe mercenarie[16] Ma neppure a Sparta, «stato guerriero» per eccellenza, si fu mai propensi a lasciarsi coinvolgere spesso o volentieri in conflitti militari, ma tutto il contrario. Dopo la conquista della Messenia, il conseguente consolidamento della particolare organizzazione sociale e istituzionale del κόσμος spartano e l'affermazione della lega peloponnesiaca, gli Spartani si lasciarono coinvolgere in conflitti di grande portata solo con molta riluttanza, appunto per non mettere in pericolo un sistema tanto precario sia dal punto di vista strutturale che demografico[17]

Al tempo stesso, proprio quest'ultimo esempio dimostra che le riserve contro una rappresentazione troppo indifferenziata dell'onnipresenza della guerra nel mondo antico riguardano casomai la frequenza e la diffusione di guerre effettivamente condotte, riguardano la guerra come realtà e stato di fatto. Mentre rimane del tutto fuori questione che la guerra costituisse una realtà della vita greca ovvia e presente sempre e ovunque in quanto possibilità e pericolo[18]. Non solo; andando anche oltre, si è potuto sottolineare che il solo numero delle singole guerre non può dirci nulla sul ruolo centrale della guerra in sé nella civiltà greca, sviando anzi l'attenzione dal suo determinante significato culturale in quanto sistema di simboli, rituali, regole e norme[19]

La ragione di questo complesso stato di cose viene oggi ricercata in quelle strutture di base - sociali, istituzionali, religiose e mentali - della *polis* stessa, che avrebbero caratterizzato la variante specificamente greca della «città-stato». Già Max Weber, come noto, aveva definito questo modello come «*polis* degli opliti» e «associazione di guerrieri»[20].

[15] M. AMIT, *Great and Small Poleis. A Study in the Relations between Great Powers and the Small Cities in Ancient Greece*, Bruxelles 1973.

[16] F. J. FROST, *The Athenian military before Cleisthenes*, in «Historia», XXXIII (1984), pp. 292 sgg.

[17] M. I. FINLEY, *Sparta*, in VERNANT (a cura di), *Problèmes* cit., pp. 154, 159 sg. Cfr. già TUCIDIDE, 1.118.2.

[18] H.-J. GEHRKE, *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt*, München 1986, pp. 52 sg.; MEIER, *Die Rolle* cit., pp. 555 sg.; M. M. SAGE, *Warfare in Ancient Greece. A Sourcebook*, London 1996, pp. X sgg.

[19] CONNOR, *Early Greek land warfare* cit., pp. 7 sg., 20 sgg.

[20] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Tübingen 1976, pp. 809 sg., 771, 805 [trad. it. Milano 1980].

piú tardi, nella guerra e nella sfera bellica con tutte le sue sfaccettature si individuò il nucleo integrante della costituzione della *polis* e di tutta la vita dei suoi cittadini, e ciò in senso davvero onnicomprensivo. Ora si vedeva nella *polis*, e cioè nel corpo dei cittadini che costituivano la *polis*, non solo una «comunità di guerrieri», appunto, la cui identità collettiva veniva definita dalla sua unità in quanto «assemblea popolare in armi», esercito e «*polis* in guerra». E anche la guerra non era piú semplicemente «la città orientata verso l'esterno», vale a dire contro ciò che è estraneo e dunque, di regola, contro altre città a loro volta disposte in modo analogo; laddove «la città vista dall'interno» sarebbe stata il luogo della «politica», della «vita pubblica dei cittadini fra di loro»[21]. Invece, l'idea per cui la guerra rappresenterebbe la continuazione della politica con altri mezzi sarebbe totalmente estranea alla cultura della città-stato greca, cosí come anche l'idea di una complementarietà di politica e guerra, o addirittura il postulato del primato della politica. Piuttosto, tanto la guerra quanto la politica non avrebbero rappresentato ambiti separati e autonomi nella vita sociale della *polis*. In particolare per quanto riguarda la guerra non avrebbe potuto esserci alcuna istituzione e funzione ad essa espressamente rivolta, alcun valore suo proprio né alcun particolare sistema ideologico e religioso. Questo perché guerra e politica si sarebbero compenetrate l'una nell'altra in modo totale, fino a divenire un'unità omogenea: su tutti i piani e in tutti gli ambiti della *polis*, dall'organizzazione della cittadinanza in sezioni fino all'efebia e ai *rites de passage* con le loro funzioni parallele di iniziazione ai gruppi di guerrieri e di integrazione socio-«cittadina», in un modo o nell'altro questo doppio carattere politico-militare si rintraccia sempre[22]. Di conseguenza la *polis* «è» la guerra, cosí come la cittadinanza è l'esercito e il singolo cittadino, di necessità, è un guerriero[23].

Questa identità complessa è generalmente ritenuta il risultato del particolare processo di formazione sociale e istituzionale della *polis* nel VII e VI secolo. Nel quadro di questo processo e soprattutto in seguito alla diffusione della tattica della falange – basata sull'impiego di un numero quanto maggiore possibile di guerrieri con armatura pesante («opli-

[21] VERNANT, *Introduction* cit., pp. 17 sg.

[22] *Ibid.*, pp. 12 sgg.; P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir Formes de pensée et formes de société dans le monde Grec*, Paris 1981, pp. 125 sgg., 151 sgg. [trad. it. Roma 1988]. Cfr. anche W. BURKERT, *Krieg, Sieg und die Olympischen Götter*, in F. STOLZ (a cura di), *Religion zu Krieg und Frieden*, Zürich 1986, pp. 67-87; W. BURKERT, *Krieg und Tod in der griechischen Polis*, in H. VON STIETENCRON J. RÜPKE (a cura di), *Töten im Krieg*, Freiburg 1995, pp. 183 sgg.

[23] VERNANT, *Introduction* cit., pp. 17 sg., 25, 29; C. MOSSÉ, *Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique*, in VERNANT (a cura di), *Problèmes* cit., pp. 221-29; M. DETIENNE, *La phalange: problèmes et controverses*, *ibid.*, pp. 125 sgg.

ti») – la funzione guerriera dell'aristocrazia arcaica venne estesa a piú ampi strati contadini. Tali sviluppi si intrecciavano fra di loro in modo vario e, nei dettagli, ancor oggi discusso[24]. In ogni caso fu solo in seguito a ciò che divenne per la prima volta possibile, come ha ripetutamente sostenuto J.-P. Vernant, la scomparsa del tipo di combattente «omerico» dai modi individualistico-aristocratici: la fusione con il nascente modello sociale del cittadino portò infatti al cittadino-oplite. In questo modo la *polis* che andava consolidandosi assorbiva in sé il mondo della guerra e faceva dell'elemento bellico un aspetto costitutivo integrante della propria cultura politica[25]

Questi concreti sviluppi sociali e tecnico-militari non sono tuttavia ritenuti gli unici fattori che avrebbero reso possibile e avviato un processo di integrazione e interazione cosí complesso. Piuttosto essi vanno considerati parti di un piú vasto intreccio di presupposti e condizioni in cui rientravano anche le già ricordate strutture di base istituzionali, religiose e rituali, almeno in parte risalenti a una precedente epoca «prepolitica». Solo nella sua totalità tale intreccio consentí che combattimenti e guerra, in senso lato, giocassero un ruolo di assoluto primo piano nella cultura greca e nella mentalità collettiva a tutti i livelli. A questo nesso appartengono infatti determinati valori, ideali e prospettive che, a dispetto di ogni cambiamento, mantennero un'ininterrotta continuità e un forte carattere vincolante dall'epoca «omerica» fino al IV secolo e oltre. Tali idee non solo plasmavano in modo decisivo norme e disposizioni di comportamento nella sfera individuale, alimentando la «morale collettiva» delle cittadinanze della *polis* classica, ma, fino in epoche tarde, determinarono anche il rapporto reciproco fra *poleis* nonché le regole e le forme tradizionali dei loro rapporti. Da una commistione di tali fattori sembra dunque essersi formata una specifica cultura del confronto e del conflitto, la quale portava in sé una disposizione all'*escalation* autoalimentata e incontrollata delle tensioni, fino alla violenza e, sul piano delle relazioni tra città, appunto alla guerra[26].

A questo quadro si riconnette anche il fatto che la mentalità era e rimase oltremodo caratterizzata dalla dicotomia «amico»/«nemico». Cosí le inimicizie erano ereditarie non meno delle amicizie e venivano nutrite con la stessa cura; e l'obbligo che ne risultava di «aiutare gli amici

[24] Cfr. recentemente J. M. BRYANT, *Military technology and socio-cultural change in the ancient city*, in «The Sociological Review», XXXVIII (1990), pp. 484-516, e soprattutto P. CARTLEDGE, *La nascita degli opliti e l'organizzazione militare*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 681 sgg.

[25] VERNANT, *Introduction* cit., pp. 19, 23; MOSSÉ, *Le rôle* cit., pp. 221 sg.

[26] GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., pp. 51 sgg.

e danneggiare i nemici» era assolutamente vincolante[27]; tale ben nota massima poteva in effetti dirigere anche le inimicizie ereditarie fra *poleis* e intere regioni: per esempio fra Sparta e Argo, Sibari e Crotone nell'Italia meridionale, oppure fra la Focide e la Tessaglia[28].

Questa disposizione a pensare, giudicare e comportarsi in conformità alla ferrea regola della divisione di uomini, gruppi e intere città in «amici» e «nemici» si basava su una morale della vendetta e della ritorsione altrettanto fortemente sviluppata. In questi termini si definisce la parte negativa, e tendenzialmente anche sempre violenta, di quell'onnipresente «morale del contraccambio» che permea ogni relazione sociale e dirige ogni comportamento sociale e politico[29]: la reciprocità di prestazione e contraccambio, il dovere vincolante di onorare ogni dono e ogni servizio con un dono o un servizio in contraccambio valeva anche in negativo, in tutto il suo rigore e severità: per l'uomo che tenesse alla propria persona, allora, non solo era giusto fare del bene a un benefattore, ma non meno giusto ed equo (δίκαιος) era ripagare della stessa moneta colui che aveva arrecato un male[30].

Questa «etica della ritorsione» e l'insieme di sentimenti, impulsi, rivendicazioni e norme di comportamento in essa implicito, le conseguenze che ne derivavano e la loro inevitabilità costituiscono un altro spiccato tratto fondamentale della mentalità collettiva, che si riflette per esempio nel ruolo centrale attribuito a questo motivo, in tutte le sue sfaccettature, nella letteratura, dall'epica fino alla tragedia attica. Ogni torto subito e ogni offesa arrecata al proprio onore rende necessaria e inevitabile la vendetta: anche la ritorsione si connota infatti come dovere, vuoi della parte lesa, vuoi dei suoi parenti o del piú ampio gruppo sociale cui essa appartiene. Inoltre, anche in questo caso, il principio non è in alcun modo limitato alla sfera «privata»: anche alla *polis* spetta il diritto alla vendetta, intesa appunto come ritorsione collettiva conseguente al torto che una città straniera e nemica, oppure i suoi cittadini, hanno commesso; e che sarà dunque punito nella forma della guerra[31] Questo particolare meccanismo di natura ideologico-propagandistica

[27] ID., *Die Griechen und die Rache. Ein Versuch in historischer Psychologie*, in «Saeculum», XXXVIII (1987), pp. 131 sgg.; K. J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, pp. 180 sgg. [trad. it. Brescia 1983]; M. WHITLOCK BLUNDELL, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge 1989, pp. 26 sgg.

[28] S. HORNBLOWER, *The Greek World, 479-323 B.C.*, London 1983, pp. 15 sgg.

[29] GEHRKE, *Die Griechen* cit., pp. 121 sgg.; BLUNDELL, *Helping Friends* cit.

[30] PSEUDO-ARISTOTELE, *Retorica ad Alessandro*, 1422a32-37.

[31] Cfr. per esempio *ibid.*, 1422a39-42; VERNANT, *Introduction* cit., pp. 10 sg.; GARLAN, *War* cit., pp. 37 sgg.

poteva sviluppare un'efficacia affatto reale sul piano politico dal momento che, nella prospettiva dell'«etica della ritorsione», la vendetta valeva sia in politica che in guerra in quanto motore e ragione legittima di comportamenti individuali e collettivi. Una situazione di questo tipo è evidente, per esempio, nel significato assunto dalla vendetta come motivazione di guerra nel conflitto contro i Persiani: Filippo II e Alessandro non furono i primi a scoprire il dovere sacrale di vendicare la distruzione dei templi come efficace strumento di legittimazione di una spedizione panellenica contro i Persiani; al contrario, esso iniziò a giocare un ruolo importante immediatamente dopo quel sacrilegio e rimase poi motivo propagandistico centrale della lega marittima ateniese[32].

Oltre a ciò, l'«etica della ritorsione» implicava una valenza di competitività tale da rafforzare ulteriormente la sua importanza nei comportamenti e nelle ripercussioni pratiche. In modo chiaro e conciso ciò viene formulato da Senofonte: l'ἀρετή di un uomo si manifesta proprio nel superare, piú precisamente nel «vincere», come viene detto in modo significativo, gli amici sul piano delle opere di bene, e i nemici su quello dei mali[33] La cultura dell'agonalità, della continua competizione di tutti contro tutti per primato, reputazione e superiorità in tutti gli ambiti della vita era certo un'eredità della società «omerica», «prepolitica» e caratterizzata in senso aristocratico. E tuttavia questo sistema tradizionale di *competitive values* di natura individualista e agonale e la tendenza a privilegiare questi ultimi rispetto ai *co-operative values*, orientati invece alla solidarietà e all'uguaglianza degli interessi, nonché i modelli di comportamento che ne risultavano, conservarono anche piú tardi molta della loro validità[34]. Il presupposto e il *pendant* di questo modello è naturalmente, di nuovo, una sempre vigile disposizione a imporre in modo aggressivo proprie rivendicazioni e diritti (veri o presunti) in battaglia contro rivali altrettanto privi di scrupoli. Era appunto tale combinazione di fattori ad alimentare quella mai doma morale della ritorsione e della vendetta di cui si è detto.

[32] ERODOTO, 8.143.2, 8.144.2; TUCIDIDE, 1.96.1, 6.76.3. GEHRKE, *Die Griechen* cit., pp. 143 sg.; H. BELLEN, *Der Rachegedanke in der griechisch-persischen Auseinandersetzung*, in «Chiron», IV (1974), pp. 43-67; K. A. RAAFLAUB, *Beute, Vergeltung, Freiheit? Zur Zielsetzung des Delisch-Attischen Seebundes*, in «Chiron», IX (1979), pp. 1-22. Sul significato della vendetta in Erodoto cfr. J. DE ROMILLY, *La vengeance comme explication historique dans l'œuvre d'Hérodote*, in «La Revue des Études Grecques», LXXXIV (1971), pp. 314-37.

[33] SENOFONTE, *Memorabili*, 2.6.35. Cfr. GEHRKE, *Die Griechen* cit., pp. 133, 148.

[34] E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel der archaischen und klassischen Zeit*, Stuttgart 1989, pp. 52, 231 sg.; A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960, pp. 6 sg., 37 sgg. [trad. it. *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Bari 1987].

Anche questo aspetto del sistema di norme e valori non dominava solo il pensiero e il comportamento degli aristocratici in epoca arcaica e classica ma pervase anche, su piú livelli, il mondo della *polis*. Fin dal momento della sua nascita nell'VIII secolo e della sua diffusione nel quadro della colonizzazione, questo mondo era determinato non da ultimo da rivalità fra *poleis*; anzi, la dinamica stessa del suo sviluppo complessivo fu alimentata in maniera essenziale da una continua concorrenza reciproca[35] Già nella costruzione dei primi templi monumentali alcune di queste *poleis* arcaiche appaiono in reciproca concorrenza. Questa «emulazione competitiva» (*competitive emulation*) continuò con la costruzione di «tesori» e nella forma di grandi dediche votive nei santuari panellenici in occasione di vittorie: qui le *poleis*, in quanto comunità, potevano esibire davanti al pubblico di tutta la Grecia la loro rivendicazione di prestigio e superiorità, senza contare che talvolta esse erigevano i propri monumenti vicino o di fronte a quelli dei nemici sconfitti[36]

Significativamente ciò avveniva nella forma di monumenti e simboli che dovevano rendere immortali successi ottenuti in guerra, per lo piú di una *polis* contrapposta all'altra. E di fatto la guerra stessa rappresentava anch'essa una forma dell'«emulazione competitiva» di cui si è detto[37] Il processo di consolidamento della *polis* – cioè di un gran numero di entità maggiori e minori, comunque simili dal punto di vista strutturale e che si sviluppavano in modo sostanzialmente affine – già in sé era gravido di conflitti. Tutte queste comunità, infatti, rafforzavano il loro carattere statale e sviluppavano la loro identità collettiva, tanto all'interno che verso l'esterno, con l'assicurare gelosamente la propria indipendenza: ragion per cui finivano con il porsi in concorrenza reciproca per ottenere vantaggi e supremazia in ambito locale o regionale (e qui bisogna ricordare in prima istanza la questione della ricomposizione del proprio territorio e della difesa dei confini). In questa cultura i conflitti costituivano dunque per molteplici aspetti atti di autorappresentazione, autoconferma e autoaffermazione delle *poleis* coinvolte e delle loro cittadinanze, ed erano destinati a ripetersi periodicamente[38].

[35] Cfr. C. RENFREW, *Introduction*, in C. RENFREW e J. CHERRY (a cura di), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, Cambridge 1986, pp. 1-18; A. SNODGRASS, *Interaction by design: the Greek city state*, *ibid.*, pp. 47-58.

[36] Esempi in R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1988, n. 74; PAUSANIA, 5.26.1, 10.9.5-12, con GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., p. 51; RENFREW, *Introduction* cit., pp. 13, 15 sgg.; SNODGRASS, *Interaction* cit., pp. 54 sg.

[37] RENFREW, *Introduction* cit., pp. 8, 13, 16; SNODGRASS, *Interaction* cit., pp. 51 sg.

[38] MEIER, *Die Rolle* cit., p. 575, seguendo W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972, p. 59 [trad. it. Torino 1981].

## II.
## GUERRA E STRATEGIA DAL 500 FINO AL 338 A. C.: IL MUTARE DI TATTICHE E STRUTTURE.

### 1. *Cause, occasioni e obiettivi.*

Le disposizioni collettive sopra menzionate, la morale della ritorsione e l'atteggiamento di rivalità generalmente diffuso si intrecciavano di regola con cause affatto concrete e con pretesti evidenti, che sfociavano sempre di nuovo in guerre. Qui un ruolo importante fu anche giocato dalle particolari condizioni geografiche nella maggior parte delle regioni del mondo greco: i rapporti di stretto vicinato, l'angustia del territorio, la penuria di superficie utilizzabile, i confini poco chiari di molti territori adibiti a pascolo nonché la mancanza di confini naturali[39] Di ciò, le note guerre fra Sparta da un lato e Tegea e Argo dall'altro non sono né gli unici né i primi esempi[40]. Già a partire dall'VIII secolo si arrivò ovunque a conflitti di maggiore o minore intensità in relazione a contrade e confini[41], oppure per il controllo di un territorio fluviale, come nel caso della disputa fra Mantinea e Tegea[42]. Già nella «guerra lelantina» - in cui alla fine risultarono coinvolte non solo Calcide ed Eretria nell'Eubea, ma anche Mileto, Samo e altre *poleis* - la disputa riguardava il fertile territorio che portava quel nome e che era conteso da due rivali molto vicine, situate a nemmeno 20 chilometri di distanza una dall'altra[43]

Queste guerre per confini e piccoli territori non vanno però considerate come guerre d'espansione e di conquista. Guerre che mirassero ad acquisizioni territoriali di maggiore rilievo oppure addirittura all'in-

[39] GARLAN, *War* cit., pp. 28 sg.; HORNBLOWER, *The Greek World* cit., pp. 15 sgg.; GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., pp. 50 sgg.; R. OSBORNE, *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*, London 1987, pp. 138 sgg. Cfr. anche ILARI, *Guerra* cit., pp. 46 sgg.

[40] ERODOTO, 1.66.1-68.6; PAUSANIA, 3.7.3 (Tegea); ERODOTO, 1.82.1-2; TUCIDIDE, 5.41.2; PAUSANIA, 2.20.1, 3.7.5, 7.11.1-2; STRABONE, 8.6.17 (Argo). Cfr. A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961, pp. 22 sgg.

[41] TUCIDIDE, 1.15.2; DEMOSTENE, 15.17; STRABONE, 1.4.7.

[42] TUCIDIDE, 5.65.4.

[43] ERODOTO, 5.99.1; TUCIDIDE, 1.15.3; STRABONE, 10.1.12; PLUTARCO, *Il simposio dei sette sapienti*, 153f; BRELICH, *Guerre* cit., pp. 9 sgg., 40 sgg.; J. B. SALMON, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford 1984, pp. 67 sgg.

globamento dell'intero territorio di una *polis* nemica erano infatti strutturalmente estranee alla cultura delle città-stato arcaiche, ancorate alla densità e all'esiguità del territorio. Anche questa regola non viene che confermata dalla sua ben nota eccezione: la conquista e l'acquisizione della Messenia e l'ilotizzazione della sua popolazione fecero a loro volta di Sparta e del suo ordinamento interno, orientato esclusivamente a stabilizzare i rapporti di dominio che ne erano derivati, un'eccezione fra le *poleis* della Grecia classica[44].

Nel v e iv secolo furono proprio quei conflitti originariamente limitati a una dimensione locale a innescare invece le guerre di estensione maggiore. Cosí nel 461 le potenze egemoniche di Atene e Sparta vennero coinvolte nelle dispute sui confini che da lungo tempo dividevano Corinto e Megara: e da qui si arrivò alla «prima guerra del Peloponneso»[45]. E furono screzi territoriali di simile natura fra Locresi e Focesi a chiamare in campo Tebe e Sparta contribuendo a causare la «guerra di Corinto»[46].

Questi esempi mostrano un ulteriore tratto fondamentale caratteristico del fenomeno della guerra nella Grecia di epoca classica: e cioè un intreccio, potenzialmente sempre gravido di conflitti, fra vecchie inimicizie, pretesti abituali e obiettivi limitati e le rivendicazioni delle grandi potenze attive su un piano sovraregionale con intenzioni egemoniche[47] Tale combinazione di fattori fu essenzialmente conseguenza delle guerre persiane. Questa guerra fu senza precedenti già per il fatto che molte *poleis*, di solito occupate a farsi guerra fra loro, si unirono invece in un'alleanza panellenica, di modo che le tradizionali ostilità reciproche, come fra Atene ed Egina, dovettero almeno temporaneamente essere sospese[48]. Tali conflitti non furono certo risolti e tornarono anzi ben presto in vita. Tuttavia la guerra persiana determinò per l'epoca successiva l'emergere di dimensioni strategiche e politiche del tutto nuove e, non da ultimo, un'ampiezza e al tempo stesso un'intensità, fino ad allora sconosciute, nelle relazioni politiche all'interno della Grecia. Ciò ebbe conseguenze concrete: la costruzione di un nuovo sistema egemonico sotto la guida di Atene, la nascita del dualismo fra Atene e Sparta (che già intorno al 460 provocò il rischio assai reale di un confronto ar-

[44] Cfr. per esempio OSBORNE, *Classical Landscape* cit., pp. 121 sgg., 150 sg.

[45] R. P. LEGON, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Ithaca 1981, pp. 59 sgg., 144 sg., 181 sgg.; SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 70 sg., 260 sgg.

[46] *Elleniche di Ossirinco*, 13.2 sgg.; SENOFONTE, *Elleniche*, 3.5.3 sgg.; PAUSANIA, 3.9.9.

[47] MARTIN, *La vie* cit., pp. 332 sgg.

[48] ERODOTO, 7.145.1. Cfr. AMIT, *Great and Small Poleis* cit., pp. 9 sgg., 30 sgg.

mato diretto), per non parlare della possibilità di guerre minori combattute da «sostituti».

Talvolta i contrasti che ne derivavano erano tanto profondamente radicati quanto duraturi, cosí da avvelenare i rapporti fra gli avversari per intere generazioni, rendendo sempre possibile il conflagrare di nuovi esasperati scontri (come per la già citata inimicizia fra Sparta e Argo). In quei casi si sviluppava infatti un intreccio di vendetta, di mutua ritorsione e di forti interessi economici e politici ben difficile da sciogliere, che poteva a volte condurre a una particolare intensità dell'inimicizia e a una crescente spregiudicatezza della disputa: cosí avvenne, per esempio, fra Focesi e Tessali, la cui rivalità ereditaria pare abbia persino determinato i rispettivi schieramenti al momento delle guerre persiane[49] Ugualmente insolubile e di particolare durata fu il dissidio fra Samo e Priene per un territorio situato sulla terraferma in Asia Minore, conteso da queste due *poleis* almeno a partire dal 700. Negli anni dopo il 600 si arrivò ad almeno due sanguinose battaglie e, un secolo e mezzo piú tardi, nel 440, fu proprio questa disputa l'occasione della rivolta dei Sami contro Atene. In epoca ellenistica poi, naufragarono vari tentativi di una risoluzione duratura per via di arbitrato; e la contesa venne definitivamente risolta solo grazie a una sentenza del senato romano nel 135[50]

Nonostante antagonismi di questo tipo, guerre che avessero come obiettivo l'annientamento totale dell'avversario e/o l'eliminazione di una *polis* in quanto unità indipendente (come nei casi di Crisa e Sibari e per i massacri successivi alla battaglia di Sepeia)[51] sembrano avere rappresentato piuttosto l'eccezione, almeno in epoca arcaica. La devastazione sistematica della terra e dei campi del nemico apparteneva però già da sempre, anche nell'epoca della guerra «agonale», ai normali metodi della condotta di guerra[52]. In quei casi (e dopo una vittoria sul campo di battaglia) si faceva naturalmente anche bottino: spesso anzi questo era assai consistente e talvolta già di per se stesso può avere rappresentato il motivo per l'una o l'altra guerra[53] Dal denaro dei riscatti e dai

[49] ERODOTO, 8.30; cfr. 8.27-32, 7.176.4, 9.17.4, 18.2. BRELICH, *Guerre* cit., pp. 46 sgg.

[50] R. MEIGGS, *The Athenian Empire*, Oxford 1973², pp. 188 sg., 428 nota 14; G. SHIPLEY, *A History of Samos 800-188 B.C.*, Oxford 1987, pp. 29 sgg., 35 sg., 50, 53 sg., 181, 189 sg., 194; D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, Princeton 1950, pp. 78, 114, 892 sg. nota 99.

[51] STRABONE, 9.3.4 (Crisa); DIODORO SICULO, 10.23, 12.9.3-10.1; STRABONE, 6.1.13 (Sibari); ERODOTO, 6.79-80, 7.148.2; PAUSANIA, 2.20.8-9 (Sepeia). Cfr. P. DUCREY, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 57 sgg., 117 sgg.

[52] V. D. HANSON, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Pisa 1983, pp. 11 sgg.

[53] CONNOR, *Early Greek land warfare* cit., p. 16; FINLEY, *Ancient History* cit., e DUCREY, *Le trai-*

guadagni derivanti dalla vendita del bottino una decima veniva per lo piú offerta alle divinità, soprattutto nei santuari panellenici. Ma in base a questo criterio ricchezze considerevoli venivano tesaurizzate anche secondo altri percorsi: in primo luogo in favore della *polis* vincitrice, per esempio abbellendo i suoi spazi pubblici con templi e altri monumenti.

Sembra però che solo sotto la pressione dei «grandi» conflitti di v e IV secolo si sia giunti piú spesso a famigerate spedizioni di annientamento[54]: ad esempio contro alleati che avevano defezionato, con la presunta necessità di stabilizzare e disciplinare il proprio sistema di alleanza. Il caso piú noto è il decreto popolare ateniese su Mitilene, che, per quanto fosse poi revocato, rivelava comunque il tipo e le modalità del trattamento riservato alle città alleate che defezionavano: devastazione, uccisione dei cittadini, asservimento delle donne[55]. Nei casi di Platea e Isie, che furono distrutte rispettivamente da Tebe e Sparta[56], di Melo[57] e Scione[58], che caddero vittime delle misure di ritorsione ateniesi, tali azioni vennero invece davvero intraprese. Anche nel IV secolo sono continuamente attestati massacri ed episodi di asservimento in massa[59]

Proprio in questi esempi si mostra un'ulteriore variante, specificamente greca, della genesi e dell'*escalation* degli intrighi di guerra: l'intreccio di guerre «esterne» e «interne», come sono stati definiti i famosi conflitti politici all'interno di molte *poleis*, da cui derivavano le guerre civili. La configurazione caratteristica di tali στάσεις – che, significativamente, già in Omero erano caratterizzate come πόλεμος ἐπιδήμιος e anche in seguito venivano sempre definite attraverso il riferimento al concetto di guerra[60] – consisteva proprio nel fatto che una delle fazioni dei cittadini in conflitto, oppure entrambe, chiamavano in aiuto forze straniere per farsi aiutare a ottenere la vittoria contro il nemico inter-

*tement* cit., pp. 229 sgg.; W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, I, Berkeley 1971, pp. 53 sgg.; V, Berkeley 1991, pp. 68 sgg., 439 sgg.; RAAFLAUB, *Beute* cit., pp. 1-22.

[54] Cfr. in generale DUCREY, *Le traitement* cit., pp. 56 sgg., 117 sgg.; PRITCHETT, *The Greek State* V, pp. 205 sgg., 223 sgg.

[55] TUCIDIDE, 3.36.2-50.3, con A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, 3 voll., Oxford 1956, II, *ad loc.*; S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I, Oxford 1991, *ad loc.*

[56] TUCIDIDE, 3.68.2-5; cfr. AMIT, *Great and Small Poleis* cit., pp. 61 sgg. (sull'inimicizia fra Tebe e Platea). TUCIDIDE, 5.83.2 (Isie).

[57] *Ibid.*, 5.116.3, e cfr. 5.84-116. Cfr. S. CAGNAZZI, *La spedizione ateniese contro Melo nel 416 C. Realtà e propaganda*, Bari 1983.

[58] TUCIDIDE, 4.122.5-6, 5.32.1.

[59] DUCREY, *Le traitement* cit., pp. 68 sgg., 96 sgg., 127 sgg.

[60] *Iliade*, 9.63 sg.; ERODOTO, 8.1.3; PLATONE, *Repubblica*, 470b-d. Il *locus classicus* è TUCIDIDE, 3.82-83: cfr. GOMME, *A Historical Commentary* cit., I, *ad loc.*; HORNBLOWER, *A Commentary* cit., *ad loc.*

no. Erano in primo luogo le potenze egemoni a mostrarsi sempre disponibili per interventi di questo tipo: Atene, Sparta e, piú tardi, Tebe e la Macedonia; ma non meno lo erano anche le forze leader su scala regionale e, in modo significativo, anche le *poleis* immediatamente vicine. Che una simile configurazione in qualsiasi momento, e soprattutto in concomitanza di conflitti acuti e di vasta portata come la guerra del Peloponneso, potesse portare a confronti diretti, è affermazione che non necessita di ulteriori spiegazioni[61].

Nella grande «guerra del Peloponneso» la posta in palio divenne poi l'egemonia stessa, come anche nelle altre «grandi» guerre che seguirono, fino all'affermazione dell'egemonia macedone. Nella prima metà del IV secolo, tuttavia, quando né Sparta, né Tebe o Atene furono piú in grado di mantenere una supremazia duratura (e in questo modo stabilizzante), subentrò una situazione di generale destabilizzazione nei rapporti e una disposizione anche maggiore a molteplici conflitti: l'influsso disciplinatore e pacificatore, almeno per alcuni aspetti, di potenze guida veramente superiori era ormai venuto a mancare[62].

## 2. *La guerra come rituale: dall'apertura delle ostilità alle forme di memoria.*

Fino in pieno V secolo la guerra in generale e, in particolare, il tradizionale scontro campale mantennero gli elementi essenziali di quelle forme e regole arcaiche particolarmente ritualizzate che vanno interpretate come risultato delle specifiche condizioni culturali ricordate all'inizio. E infatti, per quanto il pensare tramite categorie di concorrenza, emulazione agonale, ritorsione e vendetta fosse radicato nella cultura della *polis*, comportando una disposizione e un'atmosfera generale di conflitto e lotta, di violenza e guerra, al tempo stesso proprio questa mentalità costituiva il presupposto essenziale per una netta limitazione e circoscrizione della guerra all'interno di un «codice» in sé ben chiuso di regole e norme[63]. Per quanto alcune città vicine potessero essere di-

[61] H.-J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985, pp. 1 sgg., 268 sgg.; ID., *Jenseits von Athen* cit., pp. 56 sgg., 46 sgg. e 73 sgg.; cfr. anche il suo contributo in questo volume; MANICAS, *War* cit., pp. 680 sgg.

[62] GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., pp. 51 sgg.; JEHNE, *Koine Eirene* cit., pp. 13 sgg., 269 sgg.

[63] Cfr. VERNANT, *Introduction* cit., pp. 18 sgg.; DE ROMILLY, *Guerre* cit., pp. 221 sgg.; GARLAN, *War* cit., pp. 26 sgg.; BURKERT, *Homo Necans* cit., pp. 58 sgg.; R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris 1979, pp. 25 sgg.; CONNOR, *Early Greek land warfare* cit., pp. 8, 20 sgg.; MEIER, *Die Rolle* cit., pp. 563 sgg.; V. D. HANSON, *The ideology of hoplite battle. Ancient and modern*, in ID. (a cura di), *HOPLITES: The*

vise da terribili liti ed essere ostili da generazioni, in guerra e nel corso dello scontro, tuttavia, anche per le piú aspre rivalità valevano le stesse leggi (i cui princípî rimasero a lungo validi e rispettati). Tali regole rappresentavano un vincolo indiscusso proprio perché il sistema culturale che aveva prodotto le norme, i costumi e i valori della guerra, accomunava, nei princípî, persino i piú mortali nemici, allo stesso modo della lingua, delle strutture dell'organizzazione sociale (e militare) nonché, non ultimi, degli dèi dell'Olimpo, dei santuari panellenici e dei giochi a Delfi, Olimpia e altrove. La validità generale delle norme e, al tempo stesso, il parallelismo strutturale fra guerra e scontro agonale nel sistema culturale dell'intera Grecia è reso evidente dalla circostanza per cui, in occasione dei grandi giochi panellenici, tutti i contrasti bellici fra le *poleis* interessate dovevano essere messi a tacere[64].

Dalla dichiarazione, passando per la battaglia decisiva fino all'epilogo, anche la stessa guerra si articolava secondo forme stabilite sin dal principio e anzi ritualizzate[65] Dopo che si fosse verificato un *casus belli* – per esempio un atto di ὕβρις (almeno dal punto di vista della *polis* che apriva le ostilità) tale da rendere legittima e doverosa la ritorsione – per lo piú veniva in primo luogo consultato un oracolo, per esempio quello di Delfi[66]. Solo in seguito alla presentazione del responso si procedeva a un formale decreto di guerra nell'assemblea popolare. La dichiarazione di guerra alla *polis* nemica, poi, veniva trasmessa attraverso un «araldo» (κῆρυξ), che era presente anche a tutte le successive trattative fra le parti in conflitto[67]. La «guerra non dichiarata», come quella fra Egina e Atene, rappresentava al contrario una deviazione da questa norma, come già indica il concetto πόλεμος ἀκήρυκτος[68]: in questo modo l'aggressore rendeva manifesto sin dall'inizio di non volere attenersi alle regole nemmeno per il resto.

*Classical Greek Battle Experience*, London 1991, pp. 3-11; J. OBER, *The rules of war in classical Greece*, in ID., *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton 1996, pp. 53-71. In generale cfr. J. HUIZINGA, *Homo Ludens Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956, pp. 90 sgg. [trad. it. Torino 1973]; BRELICH, *Guerre* cit., pp. 74 sgg.

[64] Si veda da ultimo E. BALTRUSCH, *Symmachie und Spondai. Untersuchungen zum griechischen Völkerrecht der archaischen und klassischen Zeit*, Berlin 1994, pp. 117 sgg.

[65] Seguo qui la « descrizione densa» di CONNOR, *Early Greek land warfare* cit., pp. 8 sgg.

[66] LONIS, *Guerre* cit., pp. 69 sgg.; W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, III, Berkeley 1979, pp. 296 sgg. con la documentazione.

[67] TUCIDIDE, 1.29.1 e 1.146. F. ADCOCK e D. J. MOSLEY, *Diplomacy in Ancient Greece*, London 1975, pp. 152 sg., 201 sgg.; P. KARAVITES, *Greek interstate relations and moral principles in the fifth century B.C.*, in «La Parola del Passato», XXXIX (1984), pp. 165 sgg.; BALTRUSCH, *Symmachie* cit., pp. 114, 121, 138 sg.

[68] ERODOTO, 5.81.2-3; POLIBIO, 13.3.5. Cfr. J. L. MYRES, *ΠΟΛΕΜΟΣ ΑΚΗΡΥΚΤΟΣ (Herodotus, V.81)*, in «The Classical Review», LVII (1943), pp. 66-67.

Naturalmente anche l'arruolamento degli opliti che dovevano costituire la falange nell'imminente battaglia avveniva secondo determinate regole. Ad Atene la lista dei nomi veniva affissa presso le statue dei dieci eroi eponimi delle tribú; coloro che erano stati cosí convocati dovevano poi presentarsi, nel giorno stabilito, armati di tutto punto[69] Spesso (ma non necessariamente) questo giorno cadeva all'inizio dell'estate. Anche in questo caso vi erano alcune regole di base. Infatti era consueto e anche logisticamente vantaggioso devastare la terra e i campi della *polis* nemica proprio al momento del raccolto (provvedendosene quindi in prima persona); di contro stava però il fatto che il proprio esercito, anch'esso costituito di contadini-opliti, doveva essere di ritorno nei campi in tempo per il raccolto[70].

In generale, vi era un'intera serie di regole e limitazioni d'ordine religioso, soprattutto a causa del calendario delle festività. Normalmente, in questi periodi, e non solo durante i giochi di Olimpia, non potevano avere luogo spedizioni di guerra. L'esempio piú noto è offerto dagli Spartani, che non portavano mai guerra all'inizio di settembre perché in quel periodo celebravano la loro grande festa di Apollo Carneo e che anche piú in generale rispettavano tali date in modo particolarmente rigoroso[71].

Prima della partenza dell'esercito, bisognava offrire sacrifici, e non solo alle divinità protettrici della *polis*: in molti luoghi sono infatti attestati anche riti sacrificali di tipo diverso e piú arcaico, intesi a espiare lo spargimento di sangue che sarebbe derivato e ad assicurarsi la vittoria (come, ad Atene, il sacrificio preparatorio «delle vergini» nel santuario delle Giacintidi)[72]. A Sparta, l'intero rito della partenza era accompagnato da sacrifici, fra i quali un ruolo di particolare importanza aveva il sacrificio al momento di oltrepassare i confini (διαβατήρια)[73].

[69] PSEUDO-ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 53.4, 21.6, con P. J. RHODES, *A Commentary on the 'Athenaion Politeia'*, Oxford 1981, *ad loc.*

[70] V. D. HANSON, *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, New York 1989, pp. 33 sg., 36 sg.; OSBORNE, *Classical Landscape* cit., pp. 13 sgg., 173 sg.

[71] ERODOTO, 6.106.3, 6.120, 9.7-11; TUCIDIDE, 5.75.2, 5.75.5, 5.76.1, 5.82.2-3; SENOFONTE, *Elleniche*, 4.5.12. Cfr. H. POPP, *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jh. v. Chr.*, Diss. Erlangen 1957, pp. 75 sgg.; M. D. GOODMAN e A. J. HOLLADAY, *Religious scruples in ancient warfare*, in «Classical Quarterly», XXXVI (1986), pp. 152 sgg.

[72] In generale per Atene cfr. EURIPIDE, *Eraclidi*, 398-409; BURKERT, *Homo Necans* cit., pp. 77 sg.; POPP, *Die Einwirkung* cit., pp. 63 sgg.; LONIS, *Guerre* cit., pp. 95 sgg.

[73] TUCIDIDE, 5.54.2, 5.55.3; SENOFONTE, *La costituzione dei Lacedemoni*, 13.2-3; ID., *Elleniche*, 5.1.33, 5.3.14, 5.4.37, 5.4.47; POPP, *Die Einwirkung* cit., pp. 42 sgg.; BURKERT, *Homo Necans* cit., p. 50; M. JAMESON, *Sacrifice before battle*, in HANSON (a cura di), *HOPLITES* cit., pp. 202 sgg.

Già alla partenza anche gli auspici dovevano essere favorevoli. Questi segni divini di natura molto differente – fenomeni celesti, terremoti, sogni, apparizioni di divinità ed eroi (di cui spesso si legge) fino a particolarità delle viscere delle vittime sacrificali – dovevano essere interpretati dai veggenti, che di regola accompagnavano gli eserciti durante l'intera spedizione e anche nella battaglia[74].

Quando le truppe nemiche si avvicinavano l'una all'altra, vi era fra loro una tacita intesa sui modi e le maniere in cui bisognava condurre la battaglia e sul luogo in cui gli eserciti dovevano scontrarsi. In taluni casi sembra persino che si sia stipulata una convenzione formale a questo proposito: sul luogo[75], ma anche sulle modalità di combattimento, come nel caso della guerra lelantina, quando venne esplicitamente escluso l'uso di armi da lancio[76]. La battaglia oplitica tradizionale si poteva comunque svolgere solo su una superficie piana e quanto piú possibile ampia, priva di rilievi, alture e altri ostacoli[77]. È questo il caso della Beozia: stando alle fonti, il grande comandante tebano Epaminonda la definí «il palcoscenico della guerra»[78] (anche qui un'allusione alla battaglia come agone) proprio perché qui il paesaggio rispondeva a quei criteri in modo davvero particolare. Colpisce in effetti che proprio in questa regione siano situate, assai vicine l'una all'altra, molte delle località che furono teatro di importanti battaglie: Platea, Tanagra, Enofita, Delio, Coronea, Leuttra, Cheronea. E forse non è casuale nemmeno che alcune delle grandi battaglie della storia greca vennero combattute sullo stesso campo di battaglia: a Mantinea negli anni 418, 362, 207 e forse altre volte ancora[79]

Solo su superfici di questo tipo, in effetti, l'esercito oplitico classico poteva assumere il suo schieramento caratteristico e contrapporsi all'avversario in una formazione strutturalmente sempre uguale (φάλαγξ). I guerrieri con armatura pesante si disponevano uno accanto all'altro in modo che i loro scudi si toccassero e cosí da far apparire impenetrabili le loro file: anche in questo caso il paradigma era rappresentato dagli

[74] LONIS, *Guerre* cit., pp. 43 sgg.; PRITCHETT, *The Greek State* cit., III, pp. 1 sgg.; W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, p. 183 [trad. it. *I Gre-* Milano 1984]; GOODMAN e HOLLADAY, *Religious Scruples* cit., pp. 155 sgg.

[75] ERODOTO, 7.9.2β.

[76] STRABONE, 10.1.12; cfr. anche POLIBIO, 13.3.2-5, ma anche già ARCHILOCO, fr. 3 Diehl ( 3 West).

[77] POLIBIO, 18.31.2-7.

[78] PLUTARCO, *Detti di re e imperatori*, 18 (= *Opere morali*, 193e).

[79] V. D. HANSON, *The future of Greek military history*, in ID. (a cura di), *HOPLITES* cit., p. 254; W. K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Greek Topography*, II, Berkeley 1969, pp. 37 sgg. (su Mantinea).

Spartani, i cui scudi di bronzo ben lucidati con il segno «Λ» e i mantelli di porpora dovevano essere particolarmente impressionanti[80]. Dietro si aggiungevano altre file, per lo piú otto, ma piú tardi anche sedici e talvolta, in circostanze particolari, persino cinquanta[81]. Quanto alla larghezza di queste file, essa dipendeva naturalmente dalla profondità dello scaglionamento, dal numero totale dei combattenti e dall'estensione dello spazio a disposizione: essa poteva andare da varie centinaia di metri fino a piú di duemila[82].

Poco prima del combattimento venivano ancora una volta offerti sacrifici propiziatori per la battaglia (nel senso piú stretto: σφάγια)[83]. Cosí i re spartani usavano sacrificare una capra ad Artemide Agrotera già quando erano in vista del nemico[84]. Se i sacrifici erano stati favorevoli, non si era verificato nessun presagio contrario e i comandanti avevano pronunciato il consueto discorso di incitamento[85], allora si poteva dare inizio alle ostilità.

Anche allo svolgimento della battaglia vera e propria era sotteso un «codice» di regole che forniva, quanto meno al tipo ideale della battaglia, il carattere agonale di un torneo[86]. Dopo provocazioni verbali e di altro tipo e dopo i segnali per l'attacco[87] le file dei guerrieri si muovevano al combattimento le une contro le altre, e ciò nel modo piú disciplinato e uniforme possibile, come, ancora una volta, facevano gli Spartani, che erano soliti avanzare con calma e sicurezza al ritmo dei flauti[88]. Quando le file urtavano le une contro le altre, iniziava lo scontro. Forse già a questo punto la «spinta» e l'«urto» dello schieramento (ὠθισμός) o comunque la sua stabilità e compattezza potevano rappresentare un momento decisivo per l'esito della battaglia[89]. Quando poi una delle

[80] EUPOLI, fr. 359 Kock (= 394 Kassel-Austin); TEOPOMPO, *FGrHist*, 115 F 402; SENOFONTE, *La costituzione dei Lacedemoni*, 11.3; ID., *Agesilao*, 2.7.

[81] PRITCHETT, *The Greek State* cit., I, pp. 134 sgg.

[82] CONNOR, *Early Greek land warfare* cit., pp. 12 sg.; PRITCHETT, *The Greek State* cit., I, pp. 144 sgg.

[83] TUCIDIDE, 6.69.2. Cfr. POPP, *Die Einwirkung* cit., pp. 69 sgg.; BURKERT, *Homo Necans* cit., p. 78; ID., *Griechische Religion* cit., pp. 106 sgg., 400; PRITCHETT, *The Greek State* cit., I, pp. 109 sgg.; JAMESON, *Sacrifice* cit., pp. 200 sgg., con le attestazioni.

[84] SENOFONTE, *La costituzione dei Lacedemoni*, 13.8; ID., *Elleniche*, 4.2.20; PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 22.4.

[85] W. K. PRITCHETT, *The general's exhortations in Greek warfare*, in ID., *Essays in Greek History*, Amsterdam 1994, pp. 27-109.

[86] Cfr. HANSON, *The Western Way* cit., pp. 135 sgg.

[87] W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, II, Berkeley 1974, pp. 147 sgg.

[88] TUCIDIDE, 5.70; PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 22.4-5. Cfr. SENOFONTE, *La costituzione dei Lacedemoni*, 11.5-8.

[89] ERODOTO, 9.62.2-3; TUCIDIDE, 4.96.2-3, 6.70.2; SENOFONTE, *Elleniche*, 4.3.19, 6.4.14.

file schierate retrocedeva oppure addirittura si rompeva e si veniva così al combattimento uomo contro uomo con lance e spade, allora cominciava la «svolta» (τροπή) decisiva, che portava al ripiegamento in fuga della parte sconfitta[90]. L'inseguimento dell'esercito battuto e in rotta, a volte anche con la cavalleria, si manteneva per lo piú entro limiti ben determinati; sembra anzi che sia stato addirittura possibile convenire in anticipo limitazioni anche in relazione all'inseguimento[91]. In tal modo anche le perdite rimanevano per lo piú accettabili (almeno secondo criteri moderni): sembra che la parte sconfitta difficilmente perdesse piú del 20 per cento dei suoi combattenti mentre quella vittoriosa ne perdeva di solito meno del 10 per cento[92].

Anche per l'attribuzione della vittoria, non figurava in prima istanza l'annientamento dell'esercito sconfitto, ma piuttosto il fatto di essere restati padroni del campo di battaglia, nel senso letterale della metafora, nel corso del combattimento. L'esempio piú eloquente a questo proposito è quel memorabile confronto fra 300 combattenti scelti di Sparta e Argo che, ancora una volta in seguito ad accordo, doveva decidere del possesso della Cinuria. Quando erano rimasti in vita ancora solo due Argivi e uno Spartano, entrambe le parti reclamarono la vittoria. Infatti la parte argiva poteva contare un sopravvissuto in piú; ma di contro Sparta asseriva che, a differenza dei due Argivi, che si erano affrettati verso Argo ad annunciare la vittoria, il suo uomo era rimasto invitto al proprio posto, aveva portato nel proprio accampamento, secondo un costume antico, le armi predate ai nemici caduti ed era cosí rimasto padrone del campo[93].

Secondo il «codice», la parte sconfitta riconosceva la vittoria dell'avversario con il richiedere, tramite araldo, il permesso di recuperare e seppellire i propri caduti: una richiesta che non poteva essere respinta sia per motivi religiosi che di altro tipo; anche questa regola infatti era ritenuta un diritto antico, comune a tutti i Greci[94].

In seguito il vincitore si preoccupava di innalzare un monumento sul

[90] I particolari sono controversi: cfr. A. J. HOLLADAY, *Hoplites and heresies*, in «Journal of Hellenic Studies», CII (1982), pp. 94-103; W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, IV, Berkeley 1985, pp. 54 sgg., 65 sgg.; HANSON, *The Western Way* cit., pp. 135 sgg.; J. LAZENBY, *The killing zone*, in HANSON (a cura di), *HOPLITES* cit., pp. 87-109. Diversamente, per esempio, P. KRENTZ, *The nature of hoplite battle*, in «Classical Antiquity», IV (1985), pp. 50-61.

[91] TUCIDIDE, 5.41.2.

[92] P. KRENTZ, *Casualties in hoplite battles*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», XXVI (1985), pp. 13-20.

[93] ERODOTO, 1.82; TUCIDIDE, 5.41.2; STRABONE, 8.6.17; PAUSANIA, 10.9.12.

[94] EURIPIDE, *Le supplici*, 18-19, 524 sgg.; TUCIDIDE, 4.98.8; SENOFONTE, *Elleniche*, 6.4.15, 7.5.26-27; ISOCRATE, 12.169-70. Cfr. BALTRUSCH, *Symmachie* cit., pp. 112 sgg.

campo di battaglia e, in particolare, proprio nel punto in cui il combattimento aveva avuto la svolta decisiva. Questo monumento (τρόπαιον), che in quanto «immagine di Zeus» aveva anch'esso un complesso significato religioso, era costituito da un palo oppure da una croce in legno, su cui venivano appese le armi di cui il vincitore aveva fatto bottino: corazze, elmi, scudi e giavellotti[95] Le vittorie a Maratona, Salamina e Platea furono addirittura immortalate, nel senso proprio della parola, con monumenti di questo tipo, costruiti però con materiale duraturo come il marmo, sul luogo di battaglia oppure in posti visibili non lontano[96]: un'abitudine che si diffuse nel corso del v e iv secolo provocando, almeno agli inizi, anche risentimenti[97] Allo stesso fine di immortalare le proprie vittorie con intenti dimostrativi serviva poi naturalmente anche la consacrazione alle divinità – all'interno dei loro templi, negli spazi pubblici della *polis* vittoriosa nonché nei santuari panellenici come Olimpia e Delfi – delle armi del bottino, in primo luogo elmi e scudi, statue e altri oggetti simbolicamente pregnanti[98] (di quest'uso sono testimonianza, non da ultimo, gli epitaffi conservatisi, gli epigrammi e le altre iscrizioni su oggetti, colonne e altri supporti)[99].

Il recupero e la sepoltura solenne dei caduti e, soprattutto, il conferimento degli onori di stato da parte dell'intera *polis*, ugualmente appartenevano, già da tempi molto antichi, ai rituali della guerra[100]. Ad Atene poi, nella prima metà del v secolo, si sviluppò il genere specifico dell'orazione per i caduti, che in poco tempo avrebbe assunto un ruolo centrale nel quadro dell'autoaccertamento rituale e del rinnovamento dell'identità della cittadinanza[101]. A questo stesso fine servivano anche altri rituali intesi a perpetuare la memoria di guerre e singoli combatti-

[95] BURKERT, *Homo Necans* cit., pp. 59, 78 sg.; ID., *Griechische Religion* cit., pp. 203, 400 sg.; LONIS, *Guerre* cit., pp. 129 sgg.; PRITCHETT, *The Greek State* cit., II, pp. 246 sgg.

[96] E. VANDERPOOL, *A monument to the battle of Marathon*, in «Hesperia», XXXV (1966), pp. 93-106; W. C. WEST III, *The trophies of the Persian wars*, in «Classical Philology», LXIV (1969), pp. 7-19 con le attestazioni.

[97] DIODORO SICULO, 13.24.5-6; CICERONE, *De inventione*, 2.69-70.

[98] LONIS, *Guerre* cit., pp. 157 sgg.; A. H. JACKSON, *Hoplites and the gods: the dedication of captured arms and armour*, in HANSON (a cura di), *HOPLITES* cit., pp. 228-49; PRITCHETT, *The Greek State* cit., III, pp. 240 sgg.

[99] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., nn. 18, 19, 24, 25, 26, 27 e inoltre 36, 74, 95; LONIS, *Guerre* cit., pp. 271 sgg.

[100] TIRTEO, fr. 12 West (= 9 Gentili-Prato), vv. 23 sgg.; TUCIDIDE, 2.34.1-5; PRITCHETT, *The Greek State* cit., IV, pp. 94 sgg.; P. VAUGHN, *The identification and retrieval of the hoplite battle-dead*, in HANSON (a cura di), *HOPLITES* cit., pp. 38-62; C. W. MÜLLER, *Der schöne Tod des Polisbürgers oder «ehrenvoll ist es, für das Vaterland zu sterben»*, in «Gymnasium», XCVI (1989), pp. 321 sgg.

[101] TUCIDIDE, 2.34.5-46.2; N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981.

menti: per esempio feste con scadenze regolari, spesso annue, come ad Atene nell'anniversario delle vittorie di Maratona e Salamina[102].

### 3. *Varianti e trasformazione della guerra campale.*

Il principale punto di forza dell'esercito oplitico era la falange, con la forza e l'impeto nell'aggressione e la sua impenetrabilità; ma essa era al tempo stesso anche la sua maggiore debolezza, poiché vincolava in modo quasi assoluto a un'unica maniera di combattimento. Cosí, ancora nel V e IV secolo, gli opliti continuavano a costituire il nucleo della leva militare ed erano il fattore decisivo nelle battaglie in campo aperto: e tuttavia, nei molti combattimenti di quest'epoca, vi furono in realtà solo relativamente poche battaglie fra eserciti essenzialmente costituiti da opliti. Almeno a partire dalla guerra persiana, i conflitti non si risolvevano ritualmente in un giorno, con una sola battaglia. Proprio nella guerra del Peloponneso, il maggior conflitto d'epoca classica e anche il piú ricco di conseguenze per l'evoluzione della guerra, vennero alla ribalta modalità e tattiche di combattimento ben diverse che, per quanto già adottate in passato, rappresentavano l'esatto opposto dello scontro «agonale» dalle dinamiche facilmente prevedibili[103]: assedi e blocchi, insediamento e trinceramento per tempi lunghi nel territorio dell'avversario (ἐπιτειχισμός), assalti e imboscate veloci, attacchi a sorpresa e astuzie di guerra, massacri e «guerre interne»[104]. Già la guerra di Troia, che era stata in sostanza uno scontro per il possesso di mura e terrapieni, fu decisa, mediante l'inganno, da uno stratagemma e terminò con un massacro e l'asservimento di massa.

Ma neanche le grandi battaglie il cui svolgimento concreto sia noto almeno a grandi linee – e sono relativamente poche – furono mai scontri oplitici assolutamente «puri» nel senso del tipo ideale sopra descritto. Ciò vale anche per Maratona e Platea. Qui gli opliti greci si scontrarono infatti contro eserciti persiani che non erano in nessun modo omogenei e che, in sostanza, si basavano su reparti come cavalleria e ar-

[102] DIODORO SICULO, 11.29.1, 11.33.3; STRABONE, 9.2.31; PLUTARCO, *La gloria degli Ateniesi*, 7 (= *Opere morali*, 349e-f). Cfr. LONIS, *Guerre* cit., pp. 270 sg.

[103] HUIZINGA, *Homo Ludens* cit., p. 91.

[104] J. OBER, *Hoplites and obstacles*, in HANSON (a cura di), *HOPLITES* cit., pp. 188 sgg.; ID., *Fortress Attica. Defense of the Athenian Land Frontier 404-322 B.C.*, Leiden 1985, pp. 32 sgg.; ID., *The rules* cit., pp. 65 sgg.; H. D. WESTLAKE, *The progress of the epiteichismos*, in «Classical Quarterly», n.s., XXXIII (1983), pp. 12-24; KARAVITES, *Greek Interstate Relations* cit., pp. 185 sgg.; PRITCHETT, *The Greek State* cit., II, pp. 156 sgg., 177 sgg.; LONIS, *Guerre* cit., pp. 16 sgg.; J. ROISMAN, *The General Demosthenes and his Use of Military Surprise*, Stuttgart 1993.

cieri[105]. Inoltre, non solo le particolari e varie condizioni del terreno ma anche, per esempio, le manovre sulle ali[106] e ancora specifiche formazioni e raggruppamenti, portavano a sempre nuove varianti della configurazione classica, influendo cosí sul concreto svolgimento del confronto. Ciò vale in egual misura per le già menzionate battaglie di Maratona (fig. 1) e Platea[107], per le due grandi battaglie della guerra del Peloponneso – a Delio (424) e Mantinea (418)[108] –, per le vittorie degli Sparta-

[105] Su Maratona cfr. per esempio DUCREY, *Guerre* cit., pp. 75 sgg.; *CAH²*, IV cit., pp. 506 sgg.; J. F. LAZENBY, *The Defence of Greece 490-479 B.C.*, Warminster 1993, pp. 45 sgg. Su Platea cfr. *CAH²*, IV cit., pp. 599 sgg.; LAZENBY, *The Defence* cit., pp. 217 sgg. con le attestazioni.

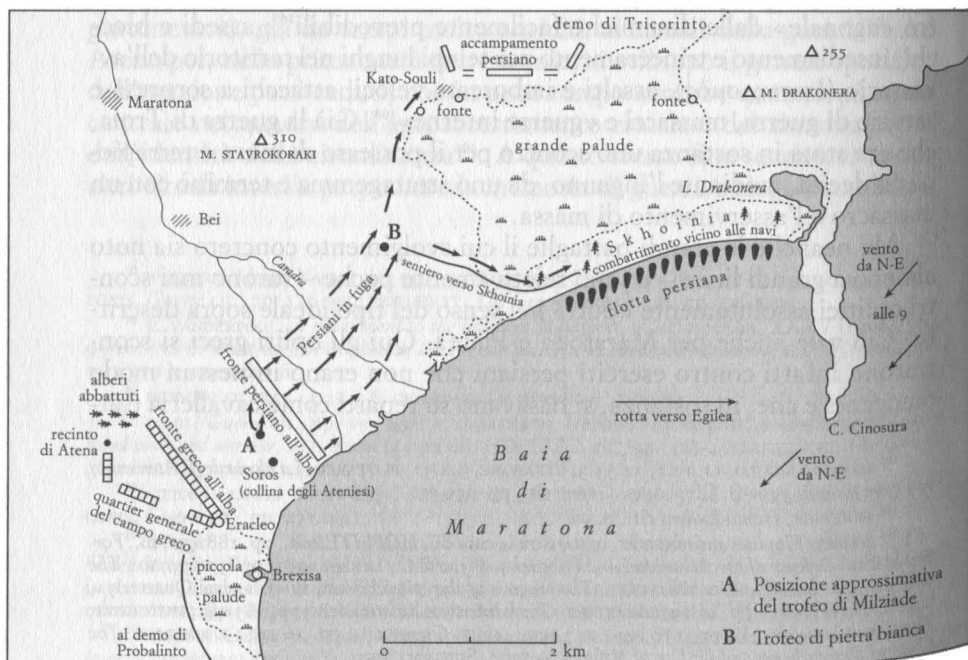
[106] PRITCHETT, *The Greek State* cit., II, pp. 190 sgg.

[107] ERODOTO, 6.111-13, 9.26-28, 9.46-47.

[108] TUCIDIDE, 4.93.2-96.6, 5.67-73. Cfr. GOMME, *A Historical Commentary* cit., III, *ad loc.*; J. F. LAZENBY, *The Spartan Army*, Warminster 1985, pp. 125 sgg.; HANSON, *The Future* cit., p. 254.

Figura 1.

La battaglia di Maratona.

Il presunto schieramento di Ateniesi e Persiani e la direzione di ripiegamento e fuga dei Persiani.

ni sul fiume Nemea e a Coronea (394)[109], come anche per le grandi vittorie del tebano Epaminonda a Leuttra (371) e di nuovo a Mantinea (362)[110] Anche il profondo scaglionamento di un'ala – 25 file sull'ala destra a Delio e addirittura 50 sull'ala sinistra dei Tebani a Leuttra – e il famoso «ordine obliquo di combattimento» nello scontro ricordato da ultimo (fig. 2)[111] erano varianti di questo tipo, tali da cambiare il «volto della battaglia».

Soprattutto, con i cambiamenti della tattica nel corso del V e IV secolo, accanto al tipo dell'oplite acquistarono importanza altre categorie di combattenti: gli arcieri a piedi e a cavallo, i soldati con armamento leggero e, in particolare, i «peltasti»[112]. Questi combattenti infatti potevano sia attaccare che ripiegare in ritirata con la stessa velocità e attaccavano con i loro giavellotti senza che un lento e pesante esercito oplitico fosse in grado di inseguirli oppure di imporre una propria modalità di combattimento. Nella guerra di movimento, in particolare, in occasione di attacchi a sorpresa e inseguimenti, in scontri con difficili condizioni del terreno e soprattutto in combinazione con altri armati leggeri e con arcieri, i peltasti potevano rivelarsi superiori a opliti ottimamente addestrati[113], come dimostrano le vittorie di Demostene e successivamente di Ificrate su contingenti pur piú numerosi di opliti spartani[114].

Anche la cavalleria, che nel combattimento oplitico classico aveva giocato solo un ruolo marginale sulle ali e per l'inseguimento dell'esercito sconfitto, assunse importanza maggiore già prima della condotta di guerra di Alessandro[115] Già a Delio, del resto, entrambi gli schieramenti avevano collocato squadre di cavalleria in qualità di riserve tattiche e di

[109] SENOFONTE, *Elleniche*, 4.2.16-23, 3.15-20; e cfr. LAZENBY, *The Spartan Army* cit., pp. 135 sgg.

[110] SENOFONTE, *Elleniche*, 6.4.4-15; DIODORO SICULO, 15.52-56 (Leuttra); SENOFONTE, *Elleniche*, 7.5.21-25 (Mantinea).

[111] DIODORO SICULO, 15.55.2. Cfr. W. K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Topography*, I, Berkeley 1965, pp. 49 sgg.; J. K. ANDERSON, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, Berkeley 1970, pp. 192 sgg.; LAZENBY, *The Spartan Army* cit., pp. 151 sgg.; J. BUCKLER, *Epameinondas and the 'embolon'*, in «Phoenix», XXXIX (1985), pp. 134-43; P. CARTLEDGE, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987, pp. 236 sgg.; C. J. TUPLIN, *The Leuctra campaign: some outstanding problems*, in «Klio», LXIX (1987), pp. 72-107; V. HANSON, *Epameinondas, the battle of Leuktra (371 B.C.) and the 'revolution' in Greek battle tactics*, in «Classical Antiquity», VII (1988), pp. 190-207.

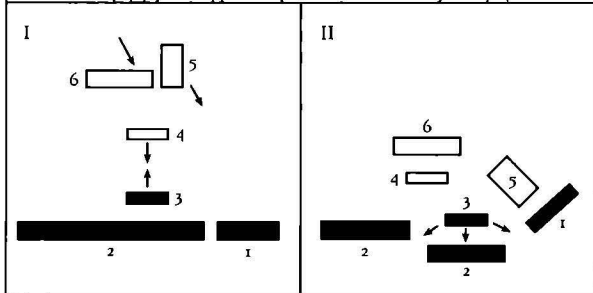
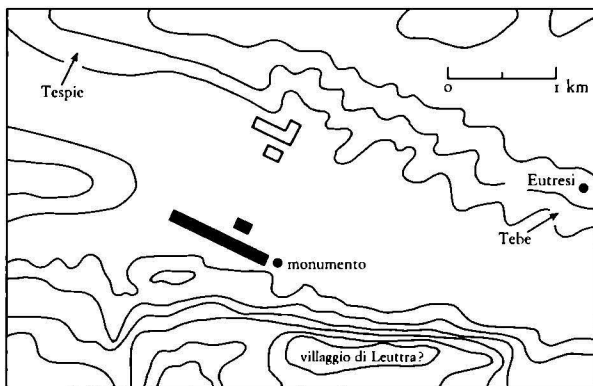
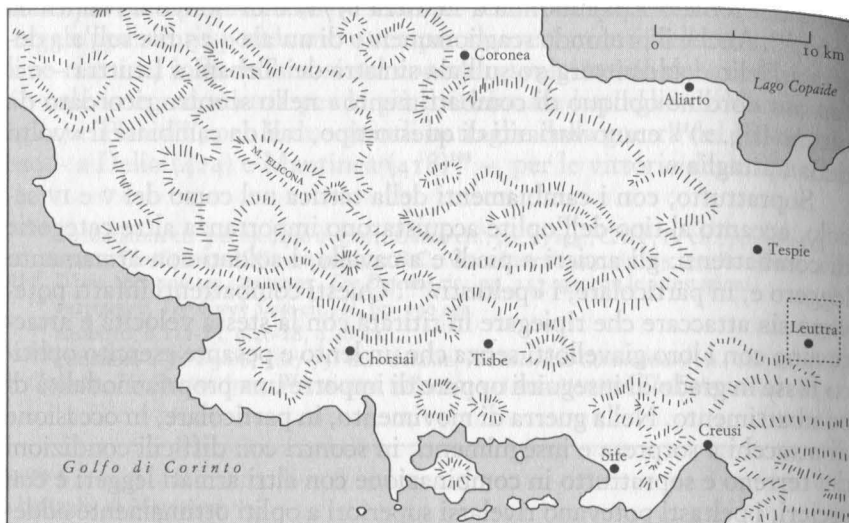
[112] J. G. P. BEST, *Thracian Peltasts and their Influence on Greek Warfare*, Groningen 1969.

[113] DUCREY, *Guerre* cit., pp. 110 sgg.; PRITCHETT, *The Greek State* cit., V, pp. 61 sgg.

[114] TUCIDIDE, 4.9.1, 4.32.3-36.3; SENOFONTE, *Elleniche*, 4.5.11-18; ANDERSON, *Military Theory* cit., pp. 123 sgg.; BEST, *Thracian Peltasts* cit., pp. 17 sgg., 85 sgg.

[115] F. E. ADCOCK, *The Greek and Macedonian Art of War*, Berkeley 1957, pp. 47 sgg.; J. K. ANDERSON, *Ancient Greek Horsemanship*, Berkeley 1961; G. R. BUGH, *The Horsemen of Athens*, Princeton 1988; I. G. SPENCE, *The Cavalry of Classical Greece. A Social and Military History with Particular Reference to Athens*, Oxford 1993; SAGE, *Warfare* cit., pp. 46 sgg.; L. J. WORLEY, *Hippeis. The Cavalry of Ancient Greece*, Oxford 1994.

Figura 2. La battaglia di Leuttra.

Topografia e presumibile svolgimento della battaglia.

unità d'attacco sulle ali, come avrebbe fatto successivamente anche Epaminonda a Mantinea[116].

Un'altra evoluzione a lungo termine verificatasi fra V e IV secolo che tendenzialmente diminuí l'importanza decisiva, per l'esito della guerra, della battaglia in campo aperto e dell'esercito oplitico riguardò l'aumento numerico e, da un punto di vista qualitativo, la crescente importanza politico-strategica dell'assedio e della conquista di postazioni fortificate, ad esempio per la difesa del territorio di una *polis* e delle città stesse. In relazione a ciò vennero considerevolmente ampliate e sviluppate le postazioni di difesa dei confini e gli impianti di fortificazione di molte *poleis* della Grecia continentale e dell'Occidente greco, con le loro mura, porte, torri e trincee. A questi progressi corrispose l'enorme sviluppo delle tattiche e dei mezzi tecnici atti all'assedio: torri, rampe, macchine d'assedio e, infine, pezzi d'artiglieria (progressi che non potevano comunque compensare in pieno la superiorità strutturale di chi si difendeva: la conquista di città ben fortificate e difese rimase difficile e relativamente rara)[117] A partire dal IV secolo la «poliorcetica», le tattiche e i ritrovati per la difesa vennero a costituire vere e proprie «arti» della guerra e furono trattate in modo sistematico da scrittori di cose militari come Enea Tattico[118].

Con questi cambiamenti e con la differenziazione dell'«arte della guerra», la tattica, la strategia e l'arte del comando nel combattimento divennero discipline del sapere e oggetto di un apprendimento specifico[119] Nel combattimento oplitico classico, che si svolgeva secondo il «codice» agonale semplice e sempre uguale a se stesso, il comandante aveva un ruolo importante soprattutto come simbolo ed esempio quanto piú possibile in vista per la sua falange (e per questo cadeva sul campo un numero molto alto di comandanti, anche quando il loro esercito riportava la vittoria). In una situazione di questo tipo, il ruolo del generale come pianificatore di strategie prima della battaglia doveva essere secondario; e ugualmente secondaria doveva essere la sua funzione di co-

TUCIDIDE, 4.93.2, 4.94.5; SENOFONTE, *Elleniche*, 7.5.24-25. SPENCE, *The Cavalry* cit., pp. 153 sgg., 160 sg.

[117] DUCREY, *Guerre* cit., pp. 143 sgg.; Y. GARLAN, *Fortifications et histoire grecque*, in VERNANT (a cura di), *Problèmes* cit., pp. 245-60; Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris 1974; ID., *Guerre* cit., pp. 93 sgg., 115 sgg.; OSBORNE, *Classical Landscape* cit., pp. 155 sgg. Sui singoli problemi tecnici cfr. F. E. WINTER, *Greek Fortifications*, Toronto 1971; A. W. LAWRENCE, *Greek Aims in Fortification*, Oxford 1979; E. W. MARSDEN, *Greek and Roman Artillery. Historical Development*, Oxford 1969.

[118] Cfr. da ultimo D. WHITEHEAD (a cura di), *Aineias the Tactician: How to Survive Under Siege*, Oxford 1990.

[119] ADCOCK, *The Greek and Macedonian Art* cit., pp. 64 sgg., 82 sgg.

mandante sul campo, già solo per il fatto che, proprio in quanto combattente, non era in grado di abbracciare con lo sguardo tutti gli avvenimenti. Oltre a ciò le possibilità di trasmettere i comandi attraverso segnali erano molto limitate[120]. Con il cambiamento e la crescente complessità della strategia, già dal v secolo ciò iniziò a mutare; un cambiamento di funzioni che doveva essere già ben noto a Ificrate, cui veniva infatti attribuito il detto: «non sono cavaliere né oplite, non arciere né peltasta, ma invece colui che è in grado di impiegare e dirigere tutti costoro»[121].

Gli inizi e i primi stadi di questo sviluppo si lasciano intuire indirettamente anche nelle notazioni relative a «manovre» particolari e a «stratagemmi» in Erodoto, nonché nell'importanza sempre maggiore che l'«arte della guerra» (τέχνη) e la conoscenza basata sull'esperienza (ἐμπειρία) hanno in Tucidide[122]. Le riflessioni sull'abilità e sulle conoscenze necessarie allo stratego, continuamente riproposte a partire da Senofonte, sottolineano appunto la competenza strategica, tattica e tecnica come fondamento di un piano militare accorto, e inoltre la necessità di una visione d'insieme sugli accadimenti nel loro complesso prima e durante lo scontro e, significativamente, l'intelligenza e l'originalità sia nell'impiego controllato e combinato delle diverse unità insieme e parallelamente agli opliti, in occasione di manovre, finte e altri stratagemmi, sia nello sfruttare rapidamente vantaggi tattici[123].

## 4. *La guerra navale.*

Secondo Tucidide la prima battaglia navale ebbe luogo intorno all'anno 681 oppure 664 tra flotte di Corinto e Corcira[124]. Anche se non ci è

[120] HANSON, *The Western Way* cit., pp. 107 sgg.; W. K. PRITCHETT, *The general on the battlefield*, in ID., *Essays* cit., pp. 111-44; E. L. WHEELER, *The general as hoplite*, in HANSON (a cura di), *HOPLITES* cit., pp. 121-70; P. KRENTZ, *The salpinx in Greek battle*, in HANSON (a cura di), *HOPLITES* cit., pp. 110-20.

[121] PLUTARCO, *Detti di re e imperatori*, 6 (= *Opere morali*, 187b); *Sulla fortuna*, 5 (= *Opere morali*, 99e); *Se si possa insegnare la virtú*, 3 (= *Opere morali*, 440b).

[122] S. SAÏD, *Guerre, intelligence et courage dans les Histoires d'Hérodote*, in «Ancient Society», XI-XII (1980-81), pp. 83-117; S. SAÏD e M. TRÉDÉ, *Art de la guerre et experience chez Thucydide*, in «Classica et Mediaevalia», XXXVI (1985), pp. 65-85.

[123] SENOFONTE, *Ciropedia*, 1.6.35 sgg.; ID., *Memorabili*, 3.1.6-8; ID., *Il comandante di cavalleria*, 4.1 sgg. N. WOOD, *Xenophon's theory of leadership*, in «Classica et Mediaevalia», XXIV (1963), pp. 33-66; GARLAN, *War* cit., pp. 145 sgg. con ulteriore documentazione.

[124] TUCIDIDE, 1.13.4. Cfr. ADCOCK, *The Greek and Macedonian Art* cit., pp. 29 sgg.: O. HÖCKMANN, *Antike Seefahrt*, München 1985, p. 125; J. S. MORRISON e J. F. COATES, *The Athenian Trireme. The History and Reconstruction of an Ancient Greek Warship*, Cambridge 1986, pp. 28 sgg., 39 sg. (con una differente datazione della prima battaglia navale).

noto alcunché di sicuro né sulla battaglia né sul suo esito, si può comunque ritenere che in quest'epoca ancora non si potessero dare strategie e tattiche perfezionate in fatto di combattimento navale; e che le navi di entrambe le parti si scontrassero dunque senza manovre complesse. Già in occasioni del genere naturalmente si potevano verificare affondamenti dovuti allo speronamento di navi nemiche. Tuttavia una vera e propria tattica dello speronamento e l'attrezzatura della nave ad essa necessaria, il rostro, non si erano ancora veramente sviluppate nemmeno un secolo dopo: nel 535 i Focei con 60 navi vinsero, nella battaglia presso Alalia (Corsica), la flotta alleata di Etruschi e Cartaginesi con le loro 120 unità; tuttavia gli stessi vincitori persero 40 navi e le rimanenti non erano piú atte al combattimento, poiché i loro rostri erano spezzati[125]

La tattica che mirava allo speronamento e all'affondamento delle imbarcazioni nemiche conobbe ulteriori e decisivi sviluppi solo durante la rivolta ionica, nella battaglia navale di Lade dell'anno 494. In questo scontro il comandante della flotta greca, Dionisio di Focea, mise in atto una delle piú importanti manovre tattiche, destinata a segnare in seguito lo sviluppo della guerra navale: lo «sfondamento» (διέκπλους), che ancora per Polibio rappresentava una tattica particolarmente efficace[126]. Questo concetto designa una tecnica particolare di attacco contro la linea delle navi nemiche. In un primo tempo le flotte avversarie, per lo piú suddivise in squadre, si dispongono nella cosiddetta «linea di fronte». In questa posizione, inizialmente difensiva, le navi stanno *una accanto all'altra*, e i loro rostri sono rivolti verso le linee nemiche disposte allo stesso modo. Per passare all'offensiva e conseguire lo «sfondamento», le navi di uno schieramento effettuano una conversione nella cosiddetta «formazione in linea»: le navi si muovono *una dietro all'altra*, e attaccano in fila un solo punto dello schieramento avversario, per fare breccia e procedere poi nuovamente in ordine sparso nell'intento di vincere la battaglia attaccando con i rostri le poppe indifese delle navi nemiche. In questo modo iniziò anche «la piú grande battaglia navale della storia greca» a Salamina, nel settembre del 480. Verosimilmente infatti, si trattò di un classico «sfondamento» sull'ala destra contro l'ala

[125] ERODOTO, 1.166.1-2.

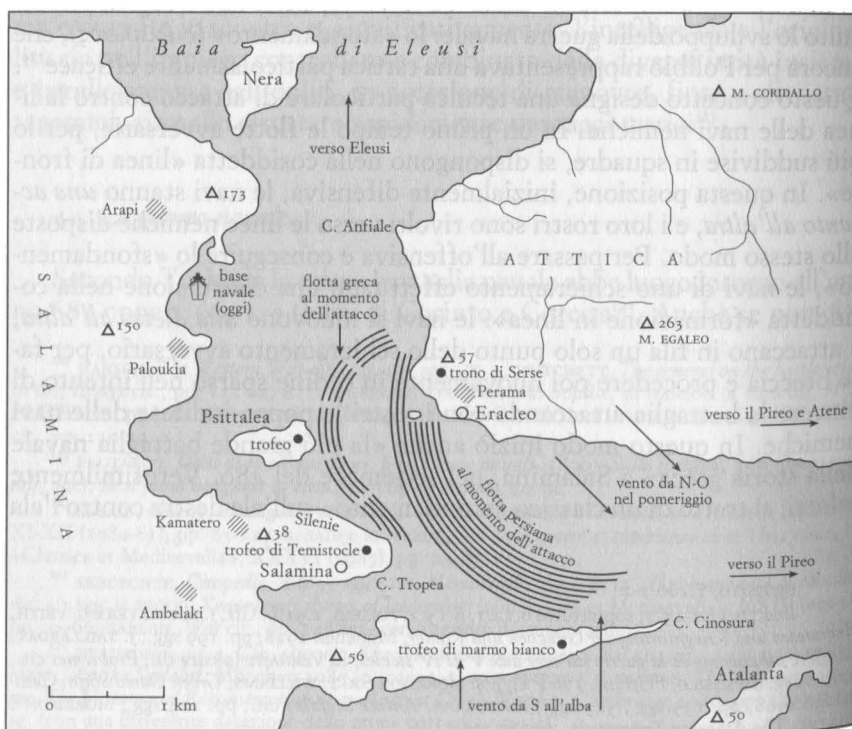
[126] *Ibid.*, 6.11.1-15.2, soprattutto 6.12.1, 6.15.2; POLIBIO, 1.51.9. Cfr. J. KROMAYER e G. VEITH, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, München 1928, pp. 199 sgg.; J. TAILLARDAT, *La trière athénienne et la guerre sur mer aux Vᵉ et IVᵉ siècles*, in VERNANT (a cura di), *Problèmes* cit., pp. 203 sg. (su SOSILO, *FGrHist*, 176 F 1); J. S. MORRISON e R. T. WILLIAMS, *Greek Oared Ships*, Cambridge 1968, pp. 135 sgg., 313 sgg.; HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* cit., pp. 125 sgg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 42 sgg.

sinistra della flotta dei Persiani, disposta in uno scaglionamento molto profondo (fig. 3): tale manovra portò lo scompiglio nelle linee persiane densamente accalcate, causando dunque la vittoria dei Greci[127]

In termini generali, la tattica del διέκπλους arrecava i vantaggi dell'iniziativa alla flotta che era superiore agli avversari per agilità e capacità di manovra. Essa presupponeva l'uso di navi veloci e agili dotate di un solido rostro, come era il tipo della trireme che andava proprio allora imponendosi. Non da ultimo richiedeva però anche equipaggi e

[127] ESCHILO, *Persiani*, 399 sgg., 409 sgg.; MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 153 sg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., p. 59; diversamente LAZENBY, *The Defence* cit., pp. 151 sgg.

Figura 3.
La battaglia di Salamina.

Ricostruzione della posizione delle flotte greca e persiana immediatamente prima dell'inizio della battaglia.

comandanti navali ben addestrati, come sapeva già il citato Dionisio. Ciò valeva anche per le altre manovre che iniziarono a giocare un ruolo altrettanto importante almeno a partire dallo scontro al capo Artemisio nel 480: il «periplo» o «accerchiamento» (περίπλους) e la «formazione a riccio», in «cerchio» (κύκλος)[128]. L'«accerchiamento» designava semplicemente il superamento da un lato della flotta nemica con l'obiettivo di un attacco al fianco e alle spalle. All'Artemisio la flotta persiana poté, in un primo momento, usare con successo questa tattica classica: era infatti numericamente superiore e le sue navi erano anche piú veloci, cosí da poter effettivamente accerchiare le unità navali greche. In risposta però queste unità si disposero nella formazione a cerchio. Le prue rostrate delle navi vennnero disposte verso l'esterno, contro la flotta che attaccava: al tempo stesso le navi si accostarono strettamente in cerchio dalla parte della poppa, in modo da non poter essere attaccate. Partendo da questa formazione i Greci seppero poi attaccare con successo, affondando 30 navi nemiche. Poco dopo la flotta persiana tentò ancora una volta di sfruttare la propria superiorità numerica per un «accerchiamento» e si dispose in un'ampia formazione a falce lunata. Lo spiegamento finí tuttavia nel disordine e i Greci poterono nuovamente sfruttare la propria possibilità di attacco, di modo che i Persiani non riuscirono a riportare una vittoria che fosse decisiva[129]

Tali manovre però potevano anche conoscere esiti del tutto diversi, come testimonia in modo impressionante la (prima) battaglia a Naupatto del 429, molte volte citata[130]. In evidente contrasto rispetto a tutte le regole fino ad allora note della guerra navale, una flotta peloponnesiaca di 47 navi, numericamente molto superiore e inoltre disposta nella formazione difensiva del «riccio», già di per sé forte, grazie alla quale aveva potuto evitare ogni manovra di «sfondamento», venne messa fuori combattimento, in un classico «accerchiamento», da una flottiglia di sole 20 triremi. Il comandante ateniese Formione lasciò che le sue navi si aggirassero a lungo attorno al «riccio» accerchiandolo cosí sempre piú strettamente, senza tuttavia permettere un attacco diretto. Quando poi il «cerchio» divenne piú stretto e, oltre a ciò, si levò, attesa, la forte brezza mattutina, le navi peloponnesiache caddero nel disordine ostacolandosi e limitandosi reciprocamente nelle manovre. Fu proprio in

[128] Cfr. A. KÖSTER, *Studien zur Geschichte des antiken Seewesens*, Leipzig 1934, pp. 81-96.

[129] ERODOTO, 8.9-11.2, 8.15.1-3. Per i singoli punti cfr. KÖSTER, *Studien* cit., pp. 54-80; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 49 sgg.

[130] TUCIDIDE, 2.83.1-84.4. Cfr. GOMME, *A Historical Commentary* cit., II, *ad loc.*; KÖSTER, *Studien* cit., pp. 81 sgg.; HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* cit., pp. 126 sg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 68 sgg.; HORNBLOWER, *A Commentary* cit., pp. 364 sgg.

quel momento che Formione diede il segnale d'attacco: i Peloponnesiaci, non piú in grado di organizzare una manovra difensiva, subirono gravi perdite.

In quest'episodio si mostra una combinazione di tutti quei fattori su cui essenzialmente si basava la superiorità marittima degli Ateniesi nel v secolo[131]: da una parte equipaggi migliori, perfettamente addestrati ad assicurare la maneggevolezza e la manovrabilità di ciascuna singola nave; dall'altra ufficiali navali che sapevano agire disciplinatamente in formazione e convertire gli ordini in modo veloce e preciso; in terzo luogo, infine, un'intelligente direzione da parte di un comandante che non solo conosceva le possibilità tattiche (e i pericoli) delle manovre classiche, ma che sapeva anche servirsi di una precisa conoscenza delle situazioni concrete e delle condizioni del tempo, come già Temistocle a Salamina.

Ad ogni modo, in quasi tutti gli scontri navali di v e IV secolo – piú di trenta, fra maggiori e minori – le condizioni che di volta in volta si verificarono sullo scenario della battaglia e altre situazioni concrete ebbero naturalmente un ruolo importante perché si venisse a sempre nuove varianti della manovra classica: è questo il caso delle vittorie ateniesi a Cinossema (411), a Cizico (410) e alle Arginuse (406)[132]. Sin dall'inizio si sviluppò un gran numero di varianti tattiche, come la citata «linea di fronte» a forma di falce, oppure la disposizione della flotta in due scaglioni uno dietro all'altro, che rendevano rischioso per la formazione attaccante lo «sfondamento» e le sue fasi successive. Attraverso la tattica dello speronamento frontale per mezzo di navi dalla prua rinforzata appunto a questo fine, gli Ateniesi vennero sconfitti negli scontri nelle anguste acque del grande porto di Siracusa, dove non poterono utilizzare le perfezionate tecniche del διέκπλους e del περίπλους[133]. Anche nella battaglia presso le isole Sibota del 433 – in cui una flottiglia ateniese sembra aver operato con scarsa fortuna al fianco della flotta di Corcira contro una coalizione di Corinto e dei suoi alleati – tali manovre comportarono poco giovamento. Secondo Tucidide, infatti, questa battaglia fu combattuta «al modo antico», «piú con il coraggio e con la forza» in scontri corpo a corpo sui ponti che attraverso l'«arte», per esempio, del διέκπλους[134].

[131] Cfr. per esempio ADCOCK, *The Greek and Macedonian Art* cit., pp. 33 sgg.; DUCREY, *Guerre* cit., pp. 191 sg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., p. 71.

[132] Cfr. *ibid.*, pp. 79 sgg.

[133] TUCIDIDE, 7.34.5, 7.36.1-6, 7.40.5. Cfr. MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 318 sg.; HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* cit., pp. 104, 130.

[134] TUCIDIDE, 1.49.1-3, con MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 62 sgg.

Nonostante tali eccezioni e nonostante alcune innovazioni e stratagemmi anche il combattimento navale presentava elementi di un rituale, se non altro anche solo per via delle possibilità e dei limiti tecnici connessi al modello navale della trireme, tali da consentire solo tattiche e manovre esattamente determinate. In questo modo venivano posti stretti confini anche alle possibilità e alla progettualità nella strategia dello scontro navale in generale. Quanto alla dipendenza dalle stagioni, dal vento e dalle condizioni atmosferiche, difficilmente si poteva modificare qualcosa, cosí come riguardo al fatto che una guerra navale doveva essere condotta sempre con un supporto da terra. Non solo per la propria difesa ma anche per il rifornimento generale, infatti, tutte le flotte erano e restarono dipendenti dalla possibilità di raggiungere in qualunque momento porti e posti di fonda.

Nonostante questi limiti strutturali, fu comunque possibile ad Atene, nelle particolari condizioni createsi dopo le guerre persiane, mantenere nel mondo delle isole dell'Egeo una posizione di grande potenza egemonica basata esclusivamente sul mare e al contempo relativamente vasta[135] A tratti la presenza della flotta ateniese arrivò persino a ridurre in modo sensibile la pirateria, che era tanto diffusa quanto ben organizzata e che, proprio per l'impossibilità di assicurarsi un controllo strategico dei mari che fosse veramente duraturo, non poté tuttavia mai essere debellata. La guerra del Peloponneso e il crollo della potenza navale ateniese posero però nuovamente fine a tale situazione, portando di necessità a un rinnovato aumento della pirateria[136] E fu sempre questo conflitto a dimostrare una volta per tutte che una guerra fra grandi potenze non poteva venire decisa attraverso la superiorità navale, neppure quando fosse stata per lungo tempo incontrastata[137]

Nel IV secolo, ancora una volta, Atene ebbe un suo ruolo come potenza navale soprattutto in quanto *polis* leader della cosiddetta «seconda lega marittima». Tuttavia, pur con una flotta di piú di 300 unità e con ambiziosi programmi di costruzione, anche cosí essa era e rimase solamente una potenza accanto ad altre, quali Sparta, la Persia e Siracusa, che almeno in certi periodi ebbero forze armate navali di assoluto rispetto. Quel particolare tipo di «talassocrazia» che, dalla fine

[135] Cfr. da ultimo CH. G. STARR, *The Influence of Sea Power on Ancient History*, New York 1989, pp. 29 sgg.

[136] H. A. ORMEROD, *Piracy in the Ancient World*, Chicago 1967, pp. 108 sgg.; M. AMIT, *Athens and the Sea. A Study in Athenian Sea-Power*, Bruxelles 1965, pp. 119 sgg.; DUCREY, *Guerre* cit., pp. 195 sgg.

[137] KROMAYER e VEITH, *Heerwesen* cit., pp. 194 sg.

della guerra persiana fino alla capitolazione nel 404, era stato il fattore decisivo nel Mediterraneo orientale, non avrebbe mai piú potuto essere ripristinato. La catastrofica sconfitta contro la flotta macedone ad Amorgo nel 322 pose poi definitivamente la parola fine alla potenza navale di Atene[138]

III.

ESERCITI E FLOTTE.

1. *Cittadini e non-cittadini in qualità di soldati: l'organizzazione militare nella città-stato e il suo cambiamento.*

L'identità del cittadino, possessore di terra e oplite, tenuto ad armarsi a sue spese, fu sin dal principio uno dei fondamenti essenziali della *polis*. Anche in epoca classica l'autoconsapevolezza delle cittadinanze si basava in modo sostanziale su tale circostanza[139] L'ideale di questa identità trova la sua formulazione classica già nelle poesie parenetiche di Callino e, soprattutto, di Tirteo: modello e misura di riferimento, il vero ἀνὴρ ἀγαθός è l'oplite che dà prova di sé nel collettivo della falange; la sua ἀρετή è anche e soprattutto la saldezza e la resistenza disciplinata nelle file serrate dell'esercito, costituito da suoi pari, nel momento della lotta per la *polis*, per la sua «squadra» e l'intero popolo, di cui egli stesso come cittadino fa parte[140]. Indirettamente proprio qui si scorge già anche quella particolarità che doveva in sostanza stare alla base del fatto per cui il servizio in qualità di oplite e la guerra per la *polis* venivano accettati, e anzi visti come ovvi: quando i cittadini nell'assemblea popolare votavano la guerra o la pace, al tempo stesso decidevano sul proprio destino in quanto opliti, con tutte le possibili conseguenze a loro ben note.

Per quanto poi nel IV secolo l'identità fra oplite e cittadino iniziasse ad attenuarsi, comunque essa non si dissolse ancora del tutto, persino

[138] MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 230 sgg., 248 sg.; AMIT, *Athens* cit., pp. 25 sg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., p. 47.

[139] GARLAN, *War* cit., pp. 86 sgg.; DETIENNE, *La phalange* cit.; VIDAL-NAQUET, *Le chasseur* cit., pp. 125 sgg.; R. T. RIDLEY, *The hoplite as citizen: Athenian military institutions in their social context*, in «L'Antiquité Classique», XLVIII (1979), pp. 508-48.

[140] CALLINO, fr. 1 Gentili-Prato (= 1 West); TIRTEO, fr. 9 Gentili-Prato (= 12 West). Cfr. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 124 sg., 132; BRYANT, *Military Technology* cit., pp. 501 sgg.; MÜLLER, *Der schöne Tod* cit., pp. 318 sgg.

quando i mercenari acquistarono ovunque maggiore importanza militare rispetto alla leva dei cittadini[141]. Infatti, né ad Atene né altrove, nelle molte guerre di questi decenni, si poteva e si voleva rinunciare alla leva militare dei cittadini: ciò era poco praticabile e, inoltre, nemmeno veramente desiderabile, dal momento che cosí si sarebbero colpite nel loro nucleo anche l'autoconsapevolezza e l'identità collettiva di ciascuna cittadinanza.

Sull'originaria identità di cittadino e oplite si basa anche l'organizzazione delle forze militari in tutte le *poleis*. Per tale motivo vigeva ovunque il principio fondamentale per cui la suddivisione della chiamata alle armi di una città rispecchiava la corrispondente strutturazione della cittadinanza in tribú e in altre suddivisioni. Cosí ad Atene, a partire dalle riforme di Clistene, le dieci nuove tribú fornivano al tempo stesso le basi di reclutamento e suddivisione della leva per l'esercito, il quale, corrispondentemente, era suddiviso in «reggimenti delle tribú» (τάξεις) composti ciascuno di circa mille opliti[142]. Con una modifica essenziale, ciò vale anche per l'esercito spartano. Intorno al 600 esso era ugualmente articolato ancora in funzione delle tre tribú doriche[143]. Le suddivisioni in battaglioni (λόχοι) invece, attestate all'epoca della guerra del Peloponneso, si basavano ciascuna su quattro sottounità (πεντηκοστύες), a loro volta costituite da quattro ἐνωμοτίαι; cosí come l'introduzione delle μόραι[144], che seguí al piú tardi verso la fine del V secolo, si basava evidentemente su un raggruppamento in classi di età.

Il problema strutturale di tutte le *poleis* consisteva nel fatto che il numero disponibile dei cittadini idonei al servizio di leva non riusciva mai a colmare il bisogno dell'esercito e della flotta. E ciò non valeva solo per Atene e per il suo straordinario bisogno di ben addestrati equipaggi navali[145] Certo qui in tempi di relativa pace, come nella Pentecontetia, solo molto raramente veniva mobilitata l'intera flotta; e, na-

[141] MOSSÉ, *Le rôle* cit., pp. 223 sgg.; L. A. BURCKHARDT, *Söldner und Bürger als Soldaten für Athen*, in W. EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1995, pp. 107-133; L. A. BURCKHARDT, *Bürger und Soldaten. Aspekte der politischen und militärischen Rolle athenischer Bürger im Kriegswesen des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 1996, pp. 139 sgg., 258 sgg.

[142] Cfr. per esempio TUCIDIDE, 6.98.4. J. BLEICKEN, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1994², pp. 141 sgg., 569 sgg. con ulteriore documentazione.

[143] TIRTEO, fr. 10 Gentili-Prato (= 19 West).

[144] TUCIDIDE, 5.68.3. Cfr. W. G. FORREST, *A History of Sparta, 950-192 B.C.*, London 1968, pp. 45 sg., 132 sgg.; ANDERSON, *Military Theory* cit., pp. 225 sgg.; M. CLAUSS, *Sparta. Eine Einführung in seine Geschichte und Zivilisation*, München 1983, pp. 153 sgg.; CARTLEDGE, *Agesilaos* cit., pp. 37 sgg., 427 sgg.

[145] B. JORDAN, *The Athenian Navy in the Classical Period. A Study of Athenian Naval Administration and Military Organization in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Berkeley 1975, pp. 153 sgg.

turalmente, anche ciascuna trireme non sempre era nel pieno assetto di 170 rematori. Ma persino ad Atene, dove la popolazione era relativamente ampia, la cittadinanza non bastava da sola come bacino di reclutamento. In ogni caso ci si preoccupò, a quanto sembra, che i vogatori della fila superiore di una trireme – i «traniti», quelli piú importanti e privilegiati – provenissero dal numero dei cittadini. Quanto alle altre due categorie di rematori, «talamiti» e «zigiti», gli Ateniesi ricorrevano a equipaggi provenienti dalle altre città della lega marittima, cosí come ai meteci[146].

I meteci – residenti, ma senza diritto di cittadinanza – erano indispensabili come riserve di reclutamento anche solo per il fatto che Atene non poté mai soddisfare al suo bisogno di opliti attingendo soltanto alla sua pur numerosa popolazione; tanto piú che tale bisogno durante i periodi di guerra saliva bruscamente. Cosí nell'esercito ateniese che all'inizio della guerra del Peloponneso marciò alla volta della Megaride, accanto a diecimila Ateniesi servivano non meno di tremila meteci addirittura come opliti a pieno titolo[147]

Ovviamente *poleis* piú piccole avvertivano a maggior ragione questo problema; e soprattutto esso era e rimase la questione strutturale piú importante per Sparta in epoca classica. Qui i perieci lacedemoni in servizio come opliti – che ancora durante le guerre persiane evidentemente combattevano in reparti separati – già a partire dalla guerra del Peloponneso, sotto la pressione derivante dalla diminuzione numerica di Spartiati, dovettero essere in tutto e per tutto integrati nell'esercito spartano[148]. Già nel v secolo poi, in considerazione del fatto che le riserve di reclutamento divenivano sempre piú esigue, ci si vide costretti ad arruolare in misura crescente gli iloti, anche se tali provvedimenti non solo accrescevano la ben nota paura di insurrezioni da parte di questi ultimi, ma mettevano effettivamente in forse il sistema di dominazione. Infatti a questi iloti doveva naturalmente essere concessa la libertà ed essi venivano anzi inseriti in una categoria loro propria: la «nuova gente del δᾶμος» (νεοδαμώδεις)[149] Quando poi, dopo la disfatta di Leuttra, i Tebani vittoriosi si spinsero, sotto il comando di Epaminonda, fino ai territori nel cuore stesso del dominio spartano, vennero mobilitati non meno di seimila iloti[150]

[146] *Ibid.*, pp. 210 sgg., 223 sg.; AMIT, *Athens* cit., pp. 30 sgg.

[147] TUCIDIDE, 2.31.2; cfr. anche 2.13.7, 4.90.1, 4.94.1.

[148] ERODOTO, 9.28.2, 9.29.1. Cfr. CARTLEDGE, *Agesilaos* cit., pp. 40 sgg.

[149] K. W. WELWEI, *Unfreie im antiken Kriegsdienst*, I. *Athen und Sparta*, Wiesbaden 1974, pp. 142 sgg.; CARTLEDGE, *Agesilaos* cit., pp. 39 sg.

[150] SENOFONTE, *Elleniche*, 6.5.29. WELWEI, *Unfreie*, I cit., pp. 154 sg. con i particolari.

Gli schiavi venivano impiegati come combattenti sostanzialmente solo in situazioni di estrema necessità, quando cioè era in gioco l'esistenza stessa e quando le normali risorse di reclutamento fossero ormai da tempo esaurite. Ovviamente, ciò dipendeva dal fatto che l'impiego degli schiavi cancellava non solo la differenza di status fra cittadini e non cittadini ma anche la dicotomia fondamentale fra liberi e non liberi[151] Nondimeno, molte *poleis*, anche quelle con una popolazione relativamente numerosa, adottavano con una certa frequenza tali misure di estrema emergenza, e non solo, ad esempio, in caso di assedio[152]. In simili occasioni gli schiavi idonei venivano armati e inseriti negli eserciti, per lo piú con la promessa della liberazione oppure con la sua concessione immediata. Cosí gli Ateniesi mobilitarono gli schiavi a Maratona e, addirittura, progettarono una vera e propria *levée en masse* di schiavi in seguito alla disfatta di Cheronea[153] Ma fu soprattutto l'enorme bisogno di uomini per la flotta a determinare in varie occasioni l'utilizzazione degli schiavi come rematori[154], e non solo da parte degli Ateniesi, che appunto in questo modo dovettero completare i ranghi degli equipaggi navali nelle difficili situazioni alla vigilia delle battaglie di Salamina e, piú tardi, delle Arginuse[155]

Molto piú spesso, e anzi regolarmente, gli schiavi erano utilizzati come non combattenti: nelle salmerie di molti eserciti greci, come scudieri e in ogni sorta di servizio ausiliario essi giocavano un ruolo davvero importante[156]. Cosí gli Spartani si facevano accompagnare sui campi di battaglia da iloti in veste di scudieri e cosí via: a quanto pare uno Spartano aveva a sua disposizione fino a sette iloti[157]

Le ragioni demografiche di cui si è detto, le costrizioni economiche e l'evolversi della tecnica e delle tattiche di guerra portarono intorno alla fine del v secolo e poi soprattutto nel IV a una veloce diffusione del mercenariato[158]. Certo già in epoca arcaica non era sconosciuto il ser-

[151] GARLAN, *War* cit., pp. 78 sgg.; WELWEI, *Unfreie*, I cit.; ID., *Unfreie im antiken Kriegsdienst*, II. *Die kleineren und mittleren griechischen Staaten und die hellenistischen Reiche*, Wiesbaden 1977.

[152] *Ibid.*, II, pp. 39 sgg.

[153] *Ibid.*, I, pp. 22 sgg., 54 sgg.

[154] *Ibid.*, II, pp. 113 sgg.

[155] SENOFONTE, *Elleniche*, 1.6.24; JORDAN, *Athenian Navy* cit., pp. 260 sgg.; WELWEI, *Unfreie*, I cit., pp. 65 sgg.

[156] *Ibid.*, I, pp. 57 sgg.; II, pp. 88 sgg.

[157] ERODOTO, 9.28. WELWEI, *Unfreie*, I cit., pp. 120 sgg.

[158] GARLAN, *War* cit., pp. 93 sgg.; DUCREY, *Guerre* cit., pp. 119 sgg.; H. W. PARKE, *Greek Mercenary Soldiers. From the Earliest Times to the Battle of Ipsus*, Oxford 1933; H. F. MILLER, *The practical and economic background to the Greek mercenary explosion*, in «Greece & Rome», XXXI (1984), pp. 153-60; GARLAN, *Guerre* cit., pp. 143 sgg.; SAGE, *Warfare* cit., pp. 147 sgg.

vizio militare per signori stranieri, per tiranni oppure per sovrani nel Vicino Oriente, in cambio del «soldo», di bottino e altri guadagni[159] Tuttavia durante la guerra del Peloponneso anche da parte di *poleis*, su entrambi i fronti, si fece ricorso in misura crescente ai mercenari[160]. Alla fine il reclutamento di peltasti traci, ma anche di opliti e cavalieri provenienti dalle zone centrali della Grecia, di arcieri cretesi e di altri specialisti[161] nel IV secolo era divenuto inevitabile per tutti gli eserciti greci.

Anche le gerarchie militari riflettevano, caso per caso, le strutture della *polis*: in sostanza, infatti, i comandanti erano e rimasero funzionari della *polis*. Ad Atene i dieci strateghi, che a partire dal 500 venivano eletti ogni anno, erano originariamente a capo dei già citati dieci «reggimenti delle tribú» (τάξεις). In uno stadio iniziale il comando supremo era ancora dell'ἄρχων πολέμαρχος, a sua volta un funzionario come gli altri arconti eletti, e in un secondo tempo sorteggiati, annualmente. Ma già prima della metà del V secolo, gli strateghi conducevano autonomamente le guerre della città di Atene: questo avveniva per incarico del popolo e per decreto dell'ἐκκλησία, che trasmetteva loro concreti incarichi militari e ambiti di comando e che, corrispondentemente, li dotava di forze militari di terra e di mare[162]. I reggimenti delle tribú, poi, venivano guidati da propri ufficiali a loro volta eletti (ταξίαρχοι), come avveniva per i cavalieri, che erano ugualmente al servizio di comandanti speciali (ἵππαρχοι); i ταξίαρχοι, da parte loro, potevano ancora nominare comandanti in seconda (λοχαγοί)[163]

Dal collegio degli strateghi provenivano anche, almeno fino al tardo V secolo, gli ammiragli della flotta ateniese. Solo successivamente emergono titoli che fanno pensare a una differenziazione e specializzazione: ναύαρχοι e ἄρχοντες τοῦ ναυτικοῦ (che rimanevano tuttavia sottoposti agli strateghi)[164]. In modo diverso ci si comportò a Sparta, che iniziò infatti a istruire forze militari navali ben dopo l'organizzazione definitiva dell'esercito e che dovette dunque introdurre *ex novo* una specifica funzione di comando: la ναυαρχία.

[159] ALCEO, fr. 50 Diehl (= 350 Lobel-Page); ERODOTO, 1.61.4, 2.152.2-3, 2.154.1. Cfr. anche ARCHILOCO, frr. 1-2 Diehl (= 1-2 West).

[160] TUCIDIDE, 1.60.1-2, 7.27.1-2, 7.42.1, 7.48.5.

[161] SENOFONTE, *Anabasi*, 1.2.9.

[162] ERODOTO, 6.109.1-111.1; PSEUDO-ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 22.2, 61.1-2, con i commenti a questi passi di RHODES, *A Commentary* cit. Cfr. anche C. W. FORNARA, *The Athenian Board of Generals from 501 to 404*, Wiesbaden 1971.

[163] TUCIDIDE, 8.92.4; PSEUDO-ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 61.3-5, con il commento *ad loc.* di RHODES, *A Commentary* cit.

[164] JORDAN, *Athenian Navy* cit., pp. 117 sgg.

Anche in quest'ambito tuttavia Sparta rappresentava un caso particolare, non fosse altro perché il potere supremo rimaneva sempre nelle mani dei re (ragion per cui Aristotele pensava addirittura di poter definire la monarchia spartana come «comando militare ereditario»[165]). Dal re partiva una catena di comando strettamente gerarchizzata e, evidentemente, molto ben organizzata fino al singolo combattente nelle file in battaglia: essa passava attraverso il πολέμαρχος, poi i λοχαγοί e i πεντηκοντῆρες fino agli ἐνωμόταρχοι[166].

Solo nel IV secolo, e lentamente, subentrò una divisione fra il comando politico e quello militare, sempre in conseguenza della professionalizzazione della guerra e dell'importanza crescente delle truppe mercenarie rispetto alla leva dei cittadini. Ma proprio come la cittadinanza in armi non perse completamente né la sua importanza pratica né la sua funzione ideologica, cosí neppure questo cambiamento significò in modo automatico che da allora i comandanti militari di professione si emancipassero completamente dalle proprie *poleis* d'origine e dagli organi di controllo e di decisione politica là operativi, per trasformarsi in «condottieri» del tutto indipendenti ed esclusivamente spinti da propri interessi. Le carriere degli ateniesi Ificrate, Cabria e Carete, cosí come quelle dello spartano Agesilao e del corinzio Timoleonte, furono determinate invece in modo essenziale dall'elezione oppure dal conferimento dei comandi e dei compiti militari da parte delle istituzioni delle *poleis* di provenienza, alle quali poi essi tornarono sempre alla fine delle operazioni[167]

## 2. *Armamento, equipaggiamento e allenamento.*

L'armamento tradizionale dell'oplite era ampiamente standardizzato già dal VII secolo e rimase ovunque sostanzialmente invariato (figg. 4-5). La «panoplia» consisteva in primo luogo nell'attrezzatura che doveva difendere il combattente[168] Lo scudo rotondo (ὅπλον) aveva un

[165] ARISTOTELE, *Politica*, 1285a3 sgg., 1285b26-28. Cfr. ERODOTO, 5.75.1-2, 6.56; SENOFONTE, *La costituzione dei Lacedemoni*, 13.1 sgg.

[166] TUCIDIDE, 5.66.3; SENOFONTE, *La costituzione dei Lacedemoni*, 13.4.

[167] PRITCHETT, *The Greek State* cit., II, pp. 59 sgg.

[168] Cfr. A. M. SNODGRASS, *Early Greek Armour and Weapons from the End of the Bronze Age to 600 B.C.*, Edinburgh 1964, pp. 5 sgg., 61 sgg., 71 sgg.; ID., *Arms and Armour of the Greeks*, London 1967, pp. 49 sgg., 90 sgg.; P. CARTLEDGE, *Hoplites and heroes: Sparta's contribution to the technique of ancient warfare*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVII (1977), pp. 12 sgg., 20 sg.; DUCREY, *Guerre* cit., pp. 49 sgg.; ANDERSON, *Military Theory* cit., pp. 113 sgg.; HANSON, *The Western Way* cit., pp. 65 sgg.

Figura 4.
Panoplia con elmo corinzio, scudo, corsetto, schinieri e lancia. Interno di una coppa di Duride (c. 490 a. C.).

Figura 5.
Opliti che indossano le singole parti della panoplia. Coppa di Duride (c. 475 a. C.).

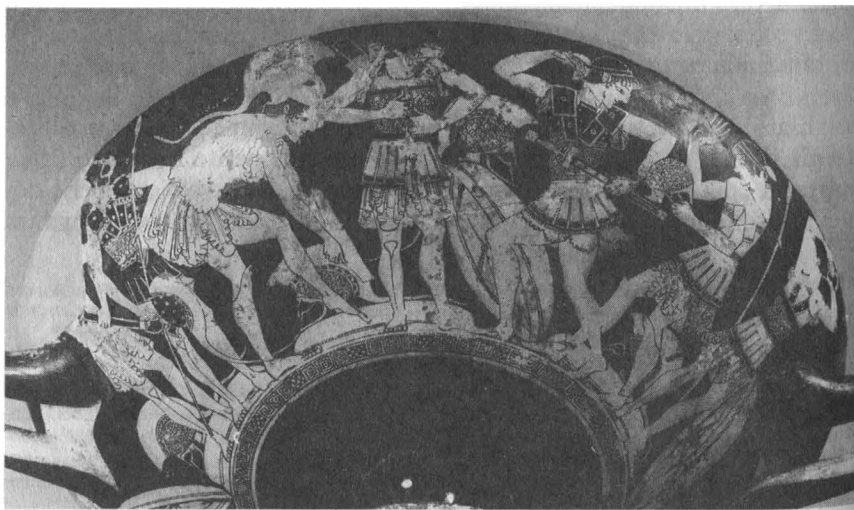



Figura 6.

Scudi oplitici.

parte interna con πόρπαξ (da Olimpia); *b*: esterno con guarnizioni di lamina bronzea (da Pilo).

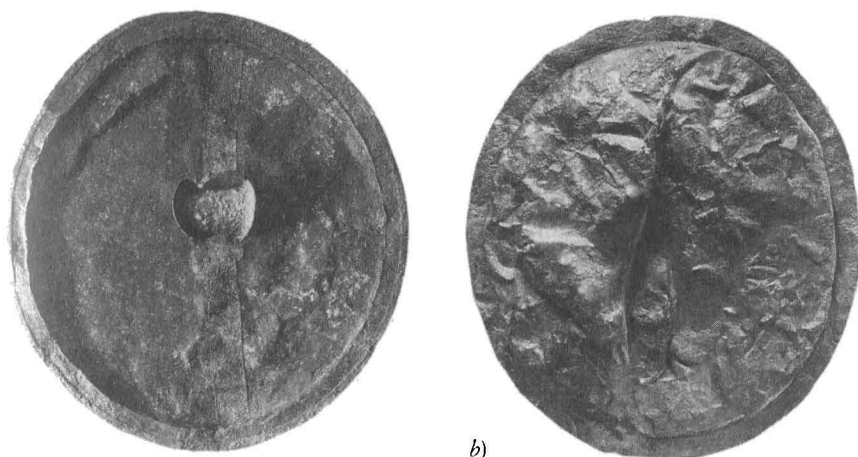
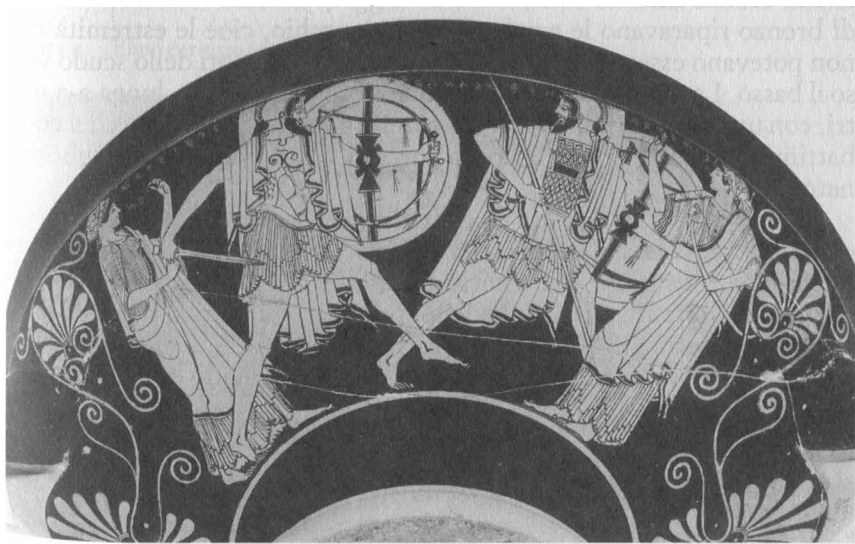



Figura 7

Duello fra Paride e Menelao. Coppa di Duride.

La parte interna degli scudi è dotata di πόρπαξ e di ἀντιλαβή.

diametro di circa un metro, era convesso e con orlo piatto, fatto di legno con guarnizioni in bronzo. Talvolta era anche ricoperto con sottili lamine bronzee, come lo scudo di uno Spartano catturato a Pilo nel 425 (fig. 6). La piú importante e fortunata innovazione tecnica in epoca arcaica, che valse a contraddistinguere lo scudo dell'oplite, fu il sostegno per il braccio (sinistro) (πόρπαξ) e l'impugnatura sull'orlo interno (ἀντιλαβή): tali ritrovati consentirono non solo di sostenere saldamente davanti al corpo il pesante scudo ma anche di compiere movimenti controllati (figg. 6-7), una condizione essenziale per il modo di combattere tipico della formazione in falange. Infatti lo scudo di un oplite doveva coprire la parte sinistra del corpo del combattente disposto alla sua destra: era appunto in questo modo che poteva formarsi una linea di combattimento chiusa e serrata.

In ordine di importanza, il secondo elemento dell'armamento era l'elmo. Inizialmente quello piú diffuso era l'elmo «corinzio», che proteggeva ampiamente volto e collo con i caratteristici paranaso, frontale e con i guanciali (figg. 8-9). Accanto ad esso, nel V e IV secolo, vennero introdotte anche altre forme piú aperte e leggere, come per esempio il modello «illirico» e il pileo (figg. 8 e 10), i quali però non venivano portati esclusivamente dagli opliti.

La corazza – originariamente la corazza «a campana», con la parte anteriore e posteriore in bronzo – venne sostituita da un corsetto piú leggero e flessibile in cuoio oppure in corda, con spalline e talvolta placche in bronzo inserite come rinforzo (figg. 4-5). Gli schinieri in lamina di bronzo riparavano le gambe fino al ginocchio, cioè le estremità che non potevano essere riparate nemmeno con movimenti dello scudo verso il basso. La piú importante arma d'attacco era la lancia, lunga 2-3 metri, con una pesante punta di ferro.Conformemente alla natura del combattimento nella falange, la spada corta giocava solo un ruolo subordinato[169]

Il maggiore problema era il peso dell'equipaggiamento, di almeno 30 chili, che limitava la mobilità del combattente cosí come la sua capacità di carico e resistenza, soprattutto nella calura e nell'aridità che dominavano di solito durante le spedizioni di guerra all'inizio dell'estate[170]. Fu anche questo problema a portare, da una parte, a rendere sempre piú leggero l'equipaggiamento, dall'altra a limitare in modo decisivo la pos-

[169] SNODGRASS, *Early Greek Armour* cit., pp. 93 sgg., 115 sgg.; J. K. ANDERSON, *Hoplite weapons and offensive arms*, in HANSON (a cura di), *HOPLITES* cit., pp. 15-37; ID., *The Western Way* cit., pp. 83 sgg.

[170] *Ibid.*, pp. 55 sgg.

Figura 8.
Ricostruzione di elmi di tipo corinzio (*a*), illirico (*b*) e calcidese (*c*).

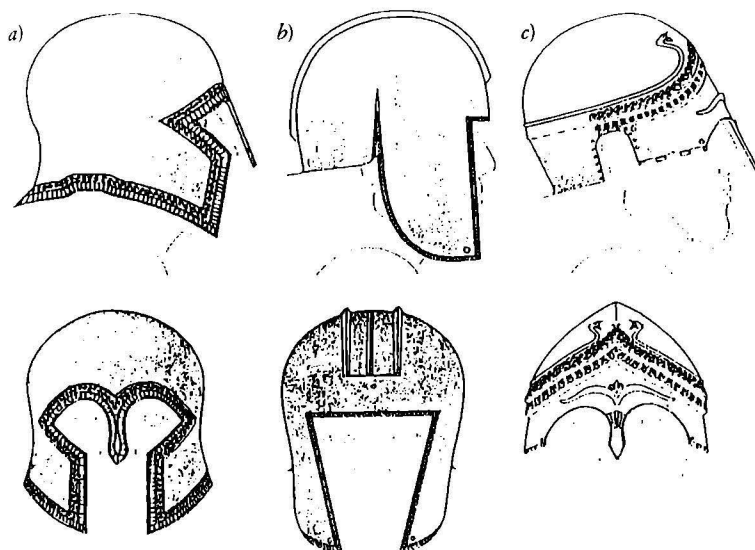



Figura 9. Elmo corinzio.

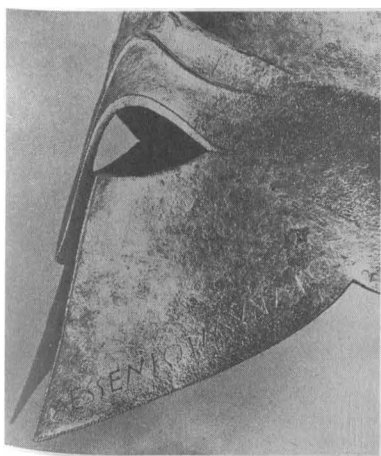



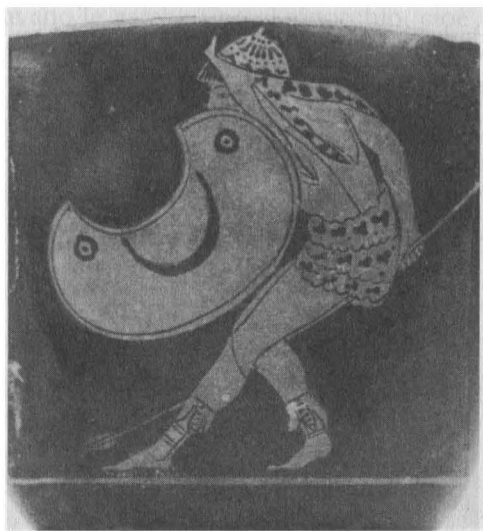
Figura 10. Pileo.

sibilità di utilizzare gli opliti per altre forme di guerra, piú movimentate e «moderne».

Per gli stessi motivi si svilupparono anche classi di armi diverse e piú leggere. Come l'oplite, anche il tipo del peltasta derivava il proprio nome dallo speciale scudo, la πέλτη, che poteva avere forme molto diverse, per esempio anche ovale, ma che in ogni caso era piú piccolo e piú leggero rispetto al tradizionale scudo rotondo (fig. 11)[171]. I peltasti inoltre non portavano corazza. Il giavellotto era e rimase la loro arma principale; e solo piú tardi, all'inizio del IV secolo, essi furono probabilmente armati, almeno in particolari condizioni, di spade piú lunghe e di una lancia anch'essa molto lunga. I peltasti («traci») rappresentavano il genere piú importante di armati alla leggera[172]; vi erano inoltre i frombolieri, per esempio da Rodi, e in particolar modo gli arcieri (cretesi e sciti), che iniziarono ad acquistare maggior rilievo già a partire dal V seco-

[171] ERODOTO, 7 75.1; ARISTOTELE, fr. 498 Rose; SENOFONTE, *Anabasi*, 3.3.16-17; DIODORO SICULO, 15.44.1-4. In generale cfr. SNODGRASS, *Arms* cit., pp. 78 sg.; BEST, *Thracian Peltasts* cit., pp. 3 sgg.; ANDERSON, *Military Theory* cit., pp. 112 sgg., 129 sg.

[172] Cfr. ARRIANO, *Tattica*, 3.1-4, sulla distinzione dei diversi modelli; O. LIPPELT, *Die griechischen Leichtbewaffneten bis auf Alexander den Großen*, Diss. Jena 1910, pp. 10 sgg.

Figura 11.
Peltasta tracio. *Skyphos* attico del Pittore di Brigo (c. 480 a. C.).

Ad Atene, già all'inizio della guerra del Peloponneso, erano 1600 solo gli arcieri a piedi, ai quali andavano ad aggiungersi anche arcieri a cavallo (ἱπποτοξόται)[173]

L'equipaggiamento della cavalleria era molto meno standardizzato rispetto a quello degli opliti. Fondamentalmente esso consisteva di elmo, corsetto, di uno speciale tipo di stivali per cavalcare, di una protezione particolare per tutto il braccio sinistro (con cui il cavaliere teneva le briglie) e inoltre per l'avambraccio destro e per le cosce. Le armi piú importanti erano e rimasero i giavellotti, dei quali molti cavalieri portavano con sé due esemplari (fig. 12); talvolta inoltre una lancia e/o una spada, forse un tipo di scimitarra (κοπίς)[174]

Quanto all'addestramento militare e all'ulteriore allenamento di opliti, cavalieri e rematori, è necessario notare che, almeno per quanto ri-

[173] TIRTEO, fr. 11 West (= 8 Gentili-Prato), vv. 35 sgg.; TUCIDIDE, 2.13.8, 6.69.2; SENOFONTE, *Anabasi*, 3.3.16-17. Cfr. SAGE, *Warfare* cit., pp. 40 sgg.; PRITCHETT, *The Greek State* cit., V, pp. 1 M. F. VOS, *Scythian Archers in Archaic Vase-Painting*, Groningen 1963; SPENCE, *The Cavalry* pp. 56 sg.

[174] SENOFONTE, *Sull'equitazione*, 12.10; SNODGRASS, *Arms* cit., pp. 108 sg.; SPENCE, *The Cavalry* pp. 49 sgg., 60 sgg.

Figura 12.

Cavaliere tracio. Interno di coppa attica a figure rosse del Pittore della Fonderia.

guarda i dettagli, ci è noto relativamente poco[175] Come per altri rituali di iniziazione, ad Atene anche l'efebia era naturalmente senz'altro piú antica rispetto al momento in cui venne formalmente istituzionalizzata (dopo il 338): deve però rimanere aperta la questione se si trattasse, sin dall'inizio ed esclusivamente, di un addestramento militare della gioventú organizzato, esteso a tutti e «statalizzato»[176]. È difficile pensare che da qualche parte in Grecia si sia proceduto a un regolare allenamento dei cittadini-opliti adulti: essi infatti, in quanto contadini, non potevano essere disponibili a tal fine. Da questo punto di vista, naturalmente, l'allenamento militare dei cittadini-opliti di Sparta non conosceva concorrenza: non solo perché esso era integrato nel sistema educativo dell'ἀγωγή, ma anche perché determinava tutto il modo di vivere degli Spartiati adulti in quanto elemento fondamentale dell'ordinamento politico-sociale del κόσμος spartano[177].

Sul versante ateniese a ciò corrispondeva l'alto livello di addestramento e allenamento dei rematori e degli equipaggi navali. Essi infatti non solo dovevano padroneggiare perfettamente la voga secondo ritmi lenti o veloci, ma anche un'intera serie di altre manovre – con i cambi di formazione, le veloci manovre d'attacco e di virata ad esse relativi – senza le quali non erano in alcun modo pensabili le tattiche di guerra navale sopra ricordate[178]. Anche in vista di ciò era stata certamente pensata, secondo il piano voluto da Pericle, quella forma di allenamento permanente impartita agli equipaggi (di volta in volta diversi) in servizio su 60 triremi che rimanevano in mare otto mesi ogni anno[179]

La paga di questi rematori prima della guerra del Peloponneso, tre oboli, non era tuttavia particolarmente alta. All'inizio della guerra essa fu portata a una dracma: in questo modo ammontava, a quanto pare, a metà della paga di un oplite, mentre era pari a quella di un mercenario tracio[180]. Tali cifre non sono tuttavia precise; senza contare che in questi casi bisogna sempre fare i conti con fluttuazioni. Ad ogni modo, piú tardi il soldo tornò ad abbassarsi a tre oboli; nel IV secolo evidentemente

[175] PRITCHETT, *The Greek State* cit., II, pp. 208 sgg.; RIDLEY, *The hoplite* cit., pp. 527 sgg.; OSBORNE, *Classical Landscape* cit., pp. 145 sgg.; SAGE, *Warfare* cit., pp. 35 sgg.

[176] CH. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris 1962, pp. 51 sgg., 71 sgg.; BURCKHARDT, *Bürger* cit., pp. 26 sgg., sui particolari.

[177] OSBORNE, *Classical Landscape* cit., pp. 149 sgg.; CARTLEDGE, *Hoplites* cit., pp. 15 sgg.; ID., *Agesilaos* cit., pp. 23 sgg., 43 sgg.

[178] L. CASSON, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton 1971, pp. 278 sgg.; AMIT, *Athens* cit., pp. 49 sg.; JORDAN, *Athenian Navy* cit., pp. 103 sgg.

[179] PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 11.4; cfr. TUCIDIDE, 1.142.6-143.2.

[180] *Ibid.*, 3.17.3-4, 6.8.1, 6.31.3, 7.27.2, 8.45.2.

una paga fissa mancava del tutto e consisteva talvolta solo nel denaro per il vitto[181].

## 3. *Navi da guerra ed equipaggiamento della flotta.*

Nel V e IV secolo il modello di nave da guerra di gran lunga piú importante fu la trireme (τριήρης): in tutte le operazioni marittime a partire dalle guerre persiane era questa la nave da guerra principale, oltre a fungere da nave di linea per tutte le importanti potenze marittime (ciò valeva soprattutto per Atene, che, con la sua flotta di triremi, doveva dominare incontrastata per decenni il Mediterraneo orientale)[182].

Si presume che la trireme fosse già stata inventata a cavallo fra VIII e VII secolo a Corinto, come riteneva Tucidide[183], da un locale costruttore di navi di cui era tramandato anche il nome: Aminocle. Di fatto la trireme viene ricordata per la prima volta intorno alla metà del VI secolo da Ipponatte di Efeso, insieme con la sua caratteristica piú importante: il rostro[184]. Tuttavia fu solo nell'ultimo quarto del VI secolo che il nuovo modello iniziò a soppiantare quello piú arcaico del pentecontoro. Anche la flotta del tiranno Policrate di Samo, che deve aver giocato un importante ruolo di traino nel quadro di questa «rivoluzione tecnica»[185], al momento dell'avvento al potere di costui era ancora costituita da 100 unità del tipo arcaico del pentecontoro; e solo anni piú tardi Policrate poté disporre di 40 triremi, che non avrebbero comunque costituito lo strumento essenziale del suo «dominio sui mari» (dominio peraltro di breve durata e caratterizzabile piuttosto come pirateria su vasto raggio)[186]. E ancora le 20 navi che gli Ateniesi inviarono nel 498 a sostegno delle *poleis* ioniche in rivolta, verosimilmente erano pentecontori[187]

Di fatto la trireme si impose definitivamente solo nel corso della guerra persiana[188]. Stando alle fonti, tutte le 353 navi utilizzate a Lade da-

[181] AMIT, *Athens* cit., pp. 51 sg.; JORDAN, *Athenian Navy* cit., pp. 111 sgg.; RIDLEY, *The hoplite* cit., pp. 521 sg.; PRITCHETT, *The Greek State* cit., I, pp. 3 sgg. con ulteriore documentazione.

[182] Cfr. TAILLARDAT, *La trière* cit., pp. 183 sgg.; AMIT, *Athens* cit., pp. 9 sgg.; MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 169 sgg., 244 sgg.; CASSON, *Ships* cit., pp. 77 sgg.; HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* cit., pp. 100 sgg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 25 sgg.

[183] TUCIDIDE, 1.13.2-3.

[184] IPPONATTE, fr. 28 West.

[185] TAILLARDAT, *La trière* cit., p. 183.

[186] ERODOTO, 3.39.3-4, 3.44.2, 3.122.2. Cfr. SHIPLEY, *A History* cit., pp. 94 sgg.

[187] ERODOTO, 5.97.3, 5.99.1. Cfr. AMIT, *Athens* cit., pp. 18 sgg.

[188] TUCIDIDE, 1.14.1-2.

gli Ioni sarebbero state triremi, mentre – cosí ancora Erodoto – il nucleo della marina persiana nel 480 sarebbe stato costituito da non meno di 1207 triremi, cui andavano ad aggiungersi 3000 pentecontori e altre unità minori. All'Artemisio i Greci avrebbero potuto allestire 324 triremi e a Salamina circa 380[189]

Anche se non si possono ritenere del tutto realistici questi numeri, si può comunque notare che era ormai questo modello navale a costituire, su entrambi i fronti, la vera spina dorsale delle flotte. Il motivo di questo veloce cambiamento va rintracciato nella superiorità della trireme come nave da guerra rispetto a tutti gli altri modelli. Era infatti il primo modello navale sviluppato esclusivamente per la guerra navale in generale e, in particolare, per la tattica dello speronamento; una « macchina da guerra scelta», relativamente leggera e snella, molto maneggevole e, soprattutto, veloce: proprio per questo Temistocle deve aver concentrato il suo programma sulla costruzione di triremi[190].

Il notevole aumento di velocità e, grazie a ciò, di forza d'urto si basava su un massiccio aumento del numero dei rematori, senza che per questo lo scafo dovesse essere allungato e dunque senza che la manovrabilità ne dovesse risentire. La πεντηκόντορος (nave a cinquanta rematori) aveva 25 rematori per fiancata, disposti su una fila o su due una sopra all'altra. Al contrario la trireme attica tipo del v secolo disponeva, con una lunghezza di solo 35-37 metri e una larghezza inferiore a 6, di non meno di 170 rematori. Un numero cosí alto in uno spazio cosí esiguo era possibile solo perché, su entrambi i lati della nave, i rematori sedevano disposti in tre file sovrapposte (fig. 13). Fu questa nuova disposizione a dare il nome al modello (e non il numero totale dei rematori, come nel caso della πεντηκόντορος). A remare nella parte inferiore erano i «talamiti» (θαλαμῖται), 27 per parte e dunque 54 in totale; nella fila di mezzo stavano gli «zigiti» (ζυγῖται), anche qui 27 per parte e 54 in totale, i quali sedevano disposti in maniera sfalsata rispetto ai «talamiti»; la fila superiore era formata da 31 «traniti» (θρανῖται) per parte, in tutto dunque 62. Su questo piano rialzato lo scafo della nave era fornito di un buttafuori (παρεξειρεσία) che portava gli scalmi per i remi dei «traniti»[191]. Grazie a questa disposizione lo spazio del lungo e snello scafo veniva utilizzato in modo ottimale. In effetti si riesce a malapena a farsi un'idea della sua angustia: essa rendeva persino necessa-

[189] ERODOTO, 6.8.1-2, 7.89.1, 7.184.1-2, 8.48.

[190] PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 12.2. Cfr. HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* cit., p. 102.

[191] CASSON, *Ships* cit., pp. 82 sgg.; MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 278 sgg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 137 sgg., 163 sgg.

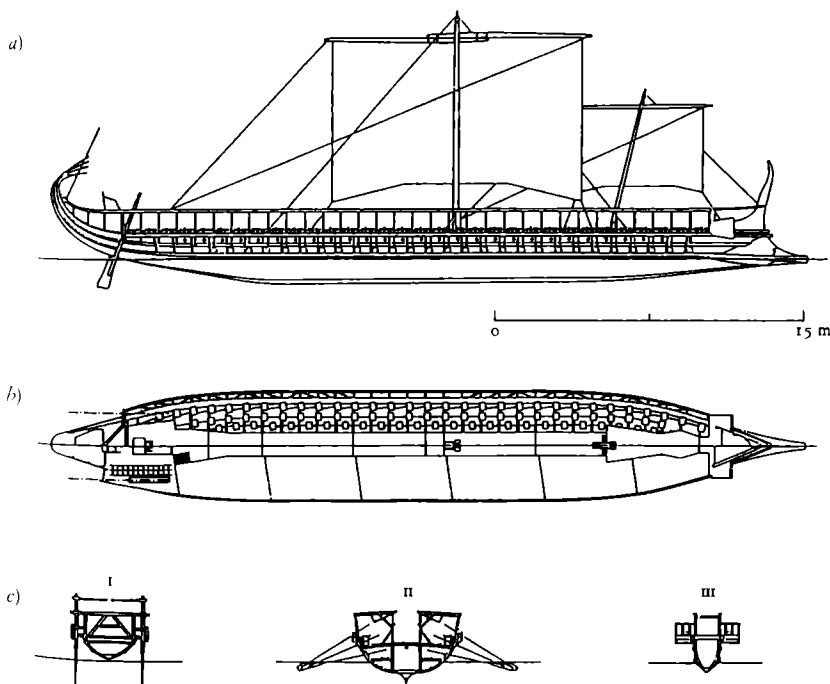
rio che i rematori entrassero a bordo disciplinatamente, prendendo posto secondo un ordine determinato[192].

Di regola l'equipaggio era costituito, oltre ai rematori, da pochi ufficiali navali[193]. Fra essi il piú importante era il «timoniere» (κυβερνήτης), che aveva le funzioni di primo ufficiale ma spesso anche di comandante della nave, dal momento che il trierarca non era un ufficiale con addestramento navale. Un altro ufficiale (πρῳράτης o πρῳρεύς) era addetto alla prua; un terzo (κελευστής) dava gli ordini ai rematori, deter-

[192] SENOFONTE, *Economico*, 8.8.

[193] MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 130 sg., 195 sg., 254 sgg.; AMIT, *Athens* cit., pp. 29 sgg.; CASSON, *Ships* cit., pp. 300 sgg.; JORDAN, *The Athenian Navy* cit., pp. 134 sgg., 184 sgg., 203 sgg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 130 sgg.

Figura 13.
Ricostruzione di una trireme.

prospetto generale della fiancata; *b*: vista dall'alto; *c*: sezioni della poppa (I), della parte centrale (II) e della prua (III).

minava e variava il loro ritmo, coadiuvato da un flautista (αὐλήτης). Inoltre facevano parte dell'equipaggio di coperta di una trireme regolamentare dieci «soldati di bordo» (ἐπιβάται) e quattro arcieri (τοξόται) (anche se si trattava di una regola con molte eccezioni, determinate dalle differenti esigenze concrete)[194].

Il modo di costruzione nel suo complesso e la scelta dei materiali utilizzati – in primo luogo dei legni per ordinate e murate – erano finalizzati esclusivamente a diminuire il peso e incrementare la velocità[195]. Dalla caratteristica poppa con la sua decorazione (ἄφλαστον), con i timoni[196] e il posto del trierarca sulla coperta, fino alla prua con la sua alzata (ἀκροστόλιον), tutta la costruzione e la sobria dotazione della nave erano finalizzate al suo utilizzo nella guerra nave contro nave. Anche l'idea di Cimone di ingrandire i ponti per ottenere piú spazio per i soldati di bordo[197] non riuscí a imporsi: infatti la tecnica dello scontro sul ponte, che aveva giocato un suo ruolo ancora fino a poco tempo prima, perse di importanza per decenni dopo le guerre persiane. Nel V secolo la dotazione piú importante erano e rimasero i circa 200 remi, ciascuno di 4 metri di lunghezza[198], e soprattutto il rostro (ἔμβολος): armato di uno sperone ricoperto di bronzo, con due o tre punte, esso era di gran lunga la parte piú solida della trireme classica[199]

In condizioni normali e con vento favorevole la trireme poteva navigare anche a vela. In caso di veloce navigazione a remi e soprattutto in guerra, l'equipaggiamento relativo – vele, alberi e attrezzatura – veniva tuttavia stivato oppure addirittura portato a terra[200]. Allora la funzionalità della costruzione e della dotazione della nave permettevano velocità fino a 8 nodi, altrimenti difficilmente raggiungibili. In questo modo una trireme poteva percorrere in un giorno circa 130 miglia marine (quasi 240 chilometri)[201].

Al contrario un viaggio veloce e, soprattutto, ininterrotto di piú di 180 miglia marine (340 chilometri) in poco piú di 24 ore costituiva un'ec-

[194] JORDAN, *The Athenian Navy* cit., pp. 187 sgg.

[195] TEOFRASTO, *Storia delle piante*, 5.7.1, 5.7.3. Cfr. CASSON, *Ships* cit., pp. 85 sgg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 180 sgg., con i particolari.

[196] *Ibid.*, pp. 174 sgg.

[197] PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 12.2. CASSON, *Ships* cit., p. 87.

[198] MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 172 sgg., 190; MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 289 sgg.

[199] MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 159 sgg., 168 sg.; HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* cit., pp. 103 sg.

[200] MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 176 sgg., 190 sg. Per l'attrezzatura con le vele cfr. MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 293 sgg.

[201] MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 97, 103 sgg., basandosi su TUCIDIDE, 8.101.1-3; SENOFONTE, *Anabasi*, 6.4.2.

cezione: come quello del corriere navale che nel 427, dopo la revisione del decreto popolare ateniese su Mitilene, vi si recò dal Pireo[202]. Di regola, infatti, i viaggi venivano interrotti da tappe a distanza di qualche ora l'una dall'altra. Almeno per il pernottamento, ma spesso anche per i pasti, gli equipaggi dovevano sbarcare e provvedersi di mezzi di alimentazione nei mercati locali; infatti sulle strette e leggere navi non vi era posto per grandi provviste; talvolta, a quanto sembra, nemmeno per l'acqua potabile[203].

Non solo per questo i viaggi in mare aperto comportavano dei rischi (almeno quelli senza le unità di approvvigionamento, per loro natura assai lente). A ciò si andava ad aggiungere la leggerezza derivante dal tipo di tecnica costruttiva, che comportava scarsa attitudine a tenere il mare e insicurezza nel caso di cattive condizioni atmosferiche. In questo modo la guerra navale era in buona parte limitata a determinate operazioni e tattiche, ossia quelle relative allo scontro nave contro nave nelle vicinanze della costa. Con questo modello di nave sarebbero infatti stati a malapena possibili blocchi piú lunghi e sbarchi di truppe a vasto raggio, che andassero cioè al di là di incursioni costiere[204]. Ciò vale anche per operazioni al di fuori di quel periodo dell'anno che andava dalla primavera (inoltrata) fino al (primo) autunno, che, come noto, era in generale l'unico favorevole alla navigazione nell'antichità[205] Tuttavia, sotto la pressione degli eventi durante la guerra del Peloponneso, e sempre piú spesso in seguito, si verificò che singole navi oppure flottiglie prendessero il largo anche in inverno[206].

Durante l'inverno le navi restavano in appropriati cantieri, di cui rimane traccia per esempio al Pireo, nei porti militari ateniesi di Cantaro, Zea e Munichia, nonché in una serie di altri porti militari del Mediterraneo antico. Qui si trovavano anche le altre strutture connesse al mantenimento e alla logistica: magazzini per l'allestimento delle navi, arsenali ecc. che, sempre per quanto riguarda il caso di Atene, venivano difesi e strettamente sorvegliati con apposite opere di fortificazione[207]

[202] TUCIDIDE, 3.49.2-4. MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 94 sgg.

[203] ERODOTO, 8.22.1.; TUCIDIDE, 8.95.3-4, 8.101.1-3; SENOFONTE, *Elleniche*, 2.1.21-27, 6.2.27-30; [DE]MOSTENE, 50.22.

[204] TAILLARDAT, *La trière* cit., pp. 201 sg.; ADCOCK, *The Greek and Macedonian Art* cit., pp. 37 sg.

[205] KROMAYER e VEITH, *Heerwesen* cit., p. 182; AMIT, *Athens* cit., pp. 27 sg.; CASSON, *Ships* cit., pp. 270 sgg.

[206] TUCIDIDE, 2.69.1, 3.88.1-4.

[207] KROMAYER e VEITH, *Heerwesen* cit., pp. 186 sg.; MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 181 sgg.; CASSON, *Ships* cit., pp. 363 sgg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 8, 133 sg.; K. V. VON EICKSTEDT, *Beiträge zur Topographie des antiken Piräus*, Athen 1991, pp. 18 sgg., 61 sgg., 73 sgg. con ulteriore documentazione.

Dopo i periodi di riposo protratti spesso per mesi, si rendeva evidentemente necessario calafatare gli scafi delle triremi: lavori di questo tipo, insieme ai materiali ad essi necessari, come la pece, sono ricordati non solo nei documenti relativi agli arsenali di Atene ma anche, con notevole frequenza, nelle testimonianze letterarie[208]. Cosí, per esempio, per un eroe di Aristofane l'odore della pece vale come sicuro segno dell'incombere di una guerra: è allora infatti che la flotta viene preparata per salpare[209] Sembra tuttavia che il legno tornasse molto velocemente a impregnarsi d'acqua: il che, come piú volte attestato, comprometteva la velocità e la manovrabilità delle triremi, rappresentando dunque un'ulteriore ragione perché le navi fossero regolarmente tirate a secco[210].

Di certo la spesa per la costruzione e la manutenzione delle navi da guerra, come per il mantenimento permanente dell'intera flotta, doveva essere enorme. Già per questo la grande maggioranza delle centinaia di *poleis* piccole e medie del mondo greco non poteva permettersi forze navali degne di menzione. Alla fine del VI secolo erano soprattutto Corinto ed Egina, insieme ad alcune delle città ioniche delle isole e della terraferma in Asia Minore (in particolare Samo, Lesbo, Chio e Mileto), ad avere a disposizione flottiglie maggiori[211]. Atene fu elevata a potenza marittima di primo rango solo dal progetto di costruzione navale di Temistocle. Già nella battaglia di Salamina la sola Atene forní quasi la metà dell'intera flotta greca (180 delle 378 navi). Nei decenni seguenti, grazie a ulteriori successi contro i Persiani e anche contro Egina (nel 458), ma soprattutto grazie alla fondazione e all'organizzazione della lega marittima (di carattere egemone e costruita a misura del dominio ateniese sui mari), la città divenne la potenza dotata della flotta di gran lunga maggiore nel mondo greco. Nonostante pesanti perdite nella spedizione egiziana del 454, il numero delle sue navi non scese sotto le 200 unità, cui si aggiunsero altre 100 triremi dopo il 446. Basti un confronto: alla vigilia della guerra del Peloponneso, in seguito a sforzi di armamento, Corinto, la piú importante potenza navale della lega peloponnesiaca, poteva contare solo su 90 triremi (se si escludono i contingenti alleati)[212]. Sembra che ad Atene ci si sia poi attestati intorno alle 300

[208] HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* cit., p. 103; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 188 sg.
[209] ARISTOFANE, *Acarnesi*, 190.
[210] TUCIDIDE, 2.97.3, 7.12.3-4; SENOFONTE, *Elleniche*, 1.5.10.
[211] ERODOTO, 6.8.1-2; TUCIDIDE, 1.13.5-14.1.
[212] *Ibid.*, 1.46.1. Cfr. SALMON, *Wealthy Corinth* cit., p. 289.

unità, fino alla catastrofe in Sicilia nel 413, in cui andarono probabilmente perdute circa 170 navi. Già pochi anni dopo, tuttavia, queste perdite erano state almeno in parte colmate, e circa 180 navi erano di nuovo a disposizione. In seguito, solo pochi anni dopo la capitolazione del 404, quando ad Atene erano rimaste a disposizione solo 12 navi, il riarmo navale ricominciò da capo[213].

Dietro questi numeri si nascondeva una spesa immensa che è necessario aver presente se si vuol capire il carattere eccezionale della potenza marittima di Atene nel mondo greco. Infatti non era solo necessario rimediare alle perdite, talvolta considerevoli, inflitte ai piú vari livelli dall'operato dei nemici. A ciò andava ad aggiungersi la necessità continua di sostituire le navi vecchie, che, calcolando una durata di 20-30 anni al massimo per ogni nave e una flotta di circa 300 navi, significava da sola, come minimo, circa 10-15 nuove costruzioni all'anno[214]. Come ovvio vi erano poi altre spese correnti, innanzitutto per mantenere in servizio le navi e i loro equipaggi. Solo il soldo per l'equipaggio di una trireme si aggirava intorno alla considerevole somma di 100 dracme giornaliere. A una stima approssimativa ciò vuol dire che una squadra di 60 navi costava un talento al giorno; e che quando una flotta di 120 navi stava in mare per due mesi, per le sue spese si era già consumato piú di un quarto dei contributi generali delle città della lega[215]

Simili spese furono rese possibili per la prima volta in seguito alla guerra persiana, per via di una particolare combinazione di fattori reciprocamente condizionanti. La volontà politica della cittadinanza ateniese in un primo tempo di difendersi sul mare e poi di conquistarne l'egemonia si uní alla disponibilità ad affrontare sempre nuovi sacrifici. In questo processo l'intera città sviluppò una particolare efficienza organizzativa, tecnica e logistica, sfruttando le sempre maggiori risorse umane e materiali e, soprattutto, le disponibilità finanziarie provenienti dalla lega marittima; la quale, d'altra parte, presupponeva e rendeva possibile al tempo stesso la superiorità della flotta ateniese.

Ad Atene si arrivò anche a sviluppare un sistema particolare per organizzare e finanziare la costruzione e la manutenzione delle navi: la trierarchia[216]. Si trattava di una specifica variante della liturgia che, an-

[213] AMIT, *Athens* cit., pp. 21 sgg. con la documentazione. D. BLACKMAN, *The Athenian navy and allied naval contributions in the Pentecontaetia*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», X (1969), pp. 212 sg., computa addirittura 400 unità.

[214] AMIT, *Athens* cit., p. 27; BLACKMAN, *The Athenian Navy* cit., pp. 202 sgg., 214 sgg.

[215] BLEICKEN, *Die athenische Demokratie* cit., p. 159.

[216] Cfr. AMIT, *Athens* cit., pp. 103 sgg.; JORDAN, *The Athenian Navy* cit., pp. 61 sgg.; MORRISON e WILLIAMS, *Greek Oared Ships* cit., pp. 260 sgg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme*

che in altre città greche, era utilizzata per portare a termine determinati incarichi pubblici. La realizzazione di un tale compito sul piano organizzativo e soprattutto la sua esecuzione su quello finanziario venivano affidate a un cittadino ricco. Ad Atene tale principio fu ben presto applicato alla costruzione e manutenzione di navi da guerra. Evidentemente un punto cardine del programma navale di Temistocle fu la concessione da parte della città, ai 100 Ateniesi piú ricchi, di un talento ciascuno, proveniente dalle miniere d'argento del Laurio, con l'incarico che ognuno di loro costruisse ed equipaggiasse una trireme[217] In seguito il punto chiave della trierarchia consistette invece nel mantenere una nave. Il trierarca era responsabile della completezza, del buono stato dell'intero equipaggiamento e della messa a punto, attraverso revisione e riparazioni, di uno stato di idoneità alla navigazione; e lo stesso valeva per l'allenamento dell'equipaggio e, in una fase successiva, per il loro arruolamento e pagamento. La nave e la dotazione completa, dai remi all'attrezzatura, gli venivano consegnate all'inizio della trierarchia e allo scadere del termine dovevano essere restituite in condizioni perfette. A questo proposito esistevano anzi precisi regolamenti legislativi: ogni danno che non derivasse o da azioni del nemico o da tempesta doveva essere risarcito dal trierarca, e ogni cosa persa doveva venire rimpiazzata[218].

Non solo per questo la trierarchia poteva rappresentare in alcune circostanze un notevole impegno finanziario per il cittadino interessato. A ciò si andavano ad aggiungere varie prestazioni volontarie attraverso le quali il trierarca poteva dimostrare la propria lealtà nei confronti della *polis* e della cittadinanza. Il ventaglio delle possibilità andava qui dai premi per i rematori, a spese aggiuntive per l'equipaggiamento, fino al finanziamento di intere navi[219]. Ad ogni modo, come è naturale, non tutte le unità navali erano in servizio permanente e già per questa ragione sembra che, almeno fino alla guerra del Peloponneso, il sistema abbia funzionato senza gravare troppo sui cittadini tenuti alla trierarchia. Inoltre la trierarchia era limitata a un anno. Quando poi, nell'ultima fase

cit., pp. 120 sgg.; V. GABRIELSEN, *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relations*, Baltimore 1994.

[217] PSEUDO-ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, 22.7, con il commento di RHODES, *A Commentary* cit., *ad loc.*; POLIENO, *Stratagemata*, 1.30.6. Cfr. ERODOTO, 7.144.1-2 (200 navi); TUCIDIDE, 1.14.2. Per i particolari cfr. J. LABARBE, *La loi navale de Thémistocle*, Paris 1957; JORDAN, *The Athenian Navy* cit., pp. 16 sgg.

[218] *IG*, I³, 153 e 236 (= R. KOERNER, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Köln 1993, nn. 15 e 16). Cfr. AMIT, *Athens* cit., pp. 113 sg. con ulteriori testimonianze; GABRIELSEN, *Financing* cit., pp. 105 sgg., 126 sgg.

[219] TUCIDIDE, 6.31.3; DEMOSTENE, 50.7-8, 50.34-35, 51.5-6.

della guerra del Peloponneso, le risorse e i mezzi della città e dei suoi cittadini ricchi conobbero una situazione di forte difficoltà, fu offerta la possibilità di dividere le spese del mantenimento di una nave fra due oppure anche tre di loro in qualità di «sintrierarchi»[220].

Anche durante il IV secolo il sistema si mostrò a piú riprese bisognoso di riforme. Cosí nel 358/357 la cerchia dei 1200 cittadini piú ricchi, quelli principalmente tenuti alla trierarchia, venne suddivisa in 20 gruppi di 60 membri ciascuno (συμμορίαι), a loro volta suddivisi in sottosezioni (συντέλειαι), ciascuna da 3 fino a 7 persone (divisione che ogni anno veniva rinnovata). Poiché queste συντέλειαι erano di volta in volta responsabili di una nave, in questo modo venivano sempre create tante sottosezioni quante dovevano essere le navi in servizio in quell'anno; al tempo stesso le spese erano suddivise fra piú persone. Altre riforme seguirono negli anni 354 e 340[221].

Nel corso del IV secolo si svilupparono nuovi modelli di navi da guerra di dimensioni maggiori, che presero servizio accanto alle triremi senza tuttavia soppiantarle completamente[222]. Ad ogni modo la quadrireme (τετρήρης) e la quinquereme (πεντήρης) – che sembra siano state perfezionate a Cartagine o a Siracusa[223] – guadagnarono di importanza nel corso del secolo. Questi modelli navali non avevano file supplementari di rematori ma al contrario, verosimilmente, avevano un numero minore di remi disposti su una o due file sovrapposte (ora manovrati però da piú rematori). La maggiore larghezza dello scafo della nave permetteva addirittura di aumentare ulteriormente il numero totale dei rematori su un remo.

Navi da guerra davvero grandi (o πολυήρεις), dotate di catapulte e provviste di grandi contingenti di combattenti, iniziano a giocare un ruolo maggiore solo a partire dalla fine del IV secolo, pur senza riuscire mai ad affermarsi. Per un certo periodo, in relazione a ciò, anche lo scontro per mare conobbe alcuni cambiamenti: lo scontro sul ponte, ma anche lo scontro a distanza con l'«artiglieria», tornava nuovamente a determinare la tattica[224].

[220] AMIT, *Athens* cit., p. 107; JORDAN, *The Athenian Navy* cit., pp. 70 sgg.

[221] *Ibid.*, pp. 73 sgg., 80 sgg.; GABRIELSEN, *Financing* cit., pp. 173 sgg.

[222] Cfr. CASSON, *Ships* cit., pp. 97 sgg., 137 sgg.; HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* cit., pp. 105 sg.; MORRISON e COATES, *The Athenian Trireme* cit., pp. 45 sgg.

[223] ARISTOTELE, fr. 600 Rose (= PLINIO, *Naturalis historia*, 7.207); DIODORO SICULO, 14.41.3, 42.2, 44.7.

[224] CASSON, *Ships* cit., pp. 103 sgg.; HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* cit., pp. 106, 110, 131.

## IV. LA PACE E LA CONCLUSIONE DELLA PACE: TRATTATIVE E TRATTATI, IDEALI E IDEOLOGIE.

### 1. *La pace come obiettivo e ideale.*

Quanto onnipresente era la guerra come possibilità e pericolo, tanto diffuse e molteplici erano le lagnanze intorno alle sue conseguenze, e l'idea della pace è continuamente svolta negli stessi generi letterari in cui la guerra appare cosí in primo piano[225] Naturalmente anche le orazioni «sulla pace» di Andocide e Isocrate, per quanto diverse e problematiche possano risultare, possono essere lette in questo senso, ossia come arringhe contro la guerra in quanto male e in favore della pace[226]. Per Platone e Aristotele, poi, la guerra è sí una realtà, ma anche nei loro scritti si trovano ovunque considerazioni sulla pace come obiettivo e ideale[227] Lo stesso detto che Platone pone sulla bocca del cretese Clinia e che sempre viene citato a favore dell'ideologia della guerra come stato di natura, in questa prospettiva è, come minimo, ambiguo: «Ciò che la maggior parte degli uomini chiama pace, è solamente un nome; di fatto domina sempre e per natura una situazione di guerra non dichiarata di tutte le *poleis* contro tutte le altre»[228]. In ultima analisi ciò significa solamente che la condizione reale del rapporto fra *poleis*, anche qualora non si trovino veramente in guerra, non può valere in senso stretto e nel pieno significato del termine come vera e propria pace[229]; anche qui, come nella caratterizzazione della cosiddetta pace di Nicia da parte di Tucidide, si cela in realtà un ideale rispetto al quale tale «intesa» non poteva meritare la definizione di «pace»[230].

[225] Cfr. solo i passi in parte spesso citati di ESCHILO, fr. 281 Lloyd-Jones; EURIPIDE, *Supplici*, 484 sgg., 744 sgg.; TUCIDIDE, 3.82.2. Ulteriori testimonianze e interpretazioni in W. NESTLE, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, Leipzig 1938; DE ROMILLY, *Guerre* cit., pp. 216 sgg.; SPIEGEL, *War* cit.; BURKERT, *Krieg* cit., pp. 74 sgg.

[226] ANDOCIDE, 3.1 sgg.; ISOCRATE, 8.19 sgg. Da ultimo JEHNE, *Koine Eirene* cit., pp. 10 sgg. con ulteriore documentazione.

[227] Da ultimo M. OSTWALD, *Peace and war in Plato and Aristotle*, in «Scripta Classica Israelica», XV (1996), pp. 102-18.

[228] PLATONE, *Leggi*, 626a.

[229] MEIER, *Die Rolle* cit., pp. 556, 588 sg. nota 103, contro KEIL, *Εἰρήνη* cit., p. 10; FINLEY, *Ancient History* cit., pp. 67 sg.

[230] JEHNE, *Koine Eirene* cit., pp. 7 sgg.; DE ROMILLY, *Guerre* cit., pp. 216 sgg.; GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., pp. 69 sgg.; e M. SORDI (a cura di), *La pace nel mondo antico*, Milano 1985.

Al desiderio di pace, diffuso già molto presto, corrispondevano molteplici regole, procedure e istituzioni politiche e diplomatiche, le quali non erano affatto assenti, intese appunto a instaurare e quindi ad assicurare la pace[231]. Già in epoca arcaica sono continuamente attestati, per esempio, tentativi di comporre i conflitti fra *poleis* attraverso il giudizio di arbitri neutrali – l'anfizionia delfica oppure rappresentanti di altre *poleis* non coinvolte –, in modo da porre fine per questa via alle guerre oppure evitarle[232] Cosí, già all'inizio del VI secolo iniziarono i tentativi di comporre la secolare discordia fra Samo e Priene cui si è già accennato; tali tentativi proseguirono poi in epoca ellenistica, quando in generale si era ampiamente sviluppato l'«arbitrato internazionale»[233] Nel V e IV secolo, in una serie di trattati di pace oppure di tregue, si concordarono, fra le parti in trattativa, procedimenti arbitrali per poter risolvere conflitti senza nuovi scontri militari[234]. Anche se ciò non funzionava quasi mai, simili tentativi tra *poleis* di una vertenza contrattuale condotta attraverso le istituzioni non erano impossibili.

## 2. *Trattati di pace: forme, contenuti e regolamenti.*

Di norma una guerra veniva in primo luogo interrotta da una tregua (ἐκεχειρία oppure anche σπονδαί) che, a seconda del fine concreto, poteva essere di durata molto differente: le pause del conflitto, assicurate immediatamente dopo la battaglia su richiesta dell'araldo della parte sconfitta, duravano talvolta solo poche ore. Altre tregue duravano giorni oppure settimane – per esempio quelle durante le feste religiose e i giochi panellenici – e talvolta anche anni[235].

I trattati formali che mettevano fine allo stato di guerra fra le parti in conflitto – singole *poleis* o anche simmachie – mostrano alcuni tratti in comune[236]. Fra questi in primo luogo la limitazione temporale del trattato di pace, consueta fino al IV secolo e che poteva essere per esempio di 30 o 50 anni: tale è la durata di validità dei trattati fra Sparta e Ate-

[231] TUCIDIDE, 5.26.2.

[232] MARTIN, *La vie* cit., pp. 491 sgg.; L. PICCIRILLI (a cura di), *Gli arbitrati interstatali greci*, I, Pisa 1973.

[233] *Ibid.*, pp. 16 sgg.

[234] Cfr. per esempio *ibid.*, n. 21 pp. 104 sgg. (446/445), n. 25 pp. 121 sgg. (423), n. 27 pp. 126 sgg. (421), n. 31 pp. 137 sgg. (418), n. 48 pp. 186 sgg. (362/361); MARTIN, *La vie* cit., pp. 500 sgg.

[235] GARLAN, *War* cit., pp. 50 sg.; ADCOCK e MOSLEY, *Diplomacy* cit., pp. 199 sgg.

[236] GARLAN, *War* cit., pp. 51 sgg.; MARTIN, *La vie* cit., pp. 393 sgg.; ADCOCK e MOSLEY, *Diplomacy* cit., pp. 194 sgg.; P. DUCREY, *Aspects juridiques de la victoire et du traitement des vaincus*, in VERNANT (a cura di), *Problèmes* cit., pp. 231-43.

ne e i loro alleati rispettivamente degli anni 446/445[237] e 421. In quest'ultimo – la già citata pace di Nicia[238] – si riscontrano anche ulteriori regole formali relative alla messa in vigore del documento e alle misure per garantirlo: sacrifici solenni e reciproche prestazioni di giuramento, pubblicazione e conservazione del testo del trattato non solo nelle *poleis* che lo stipulavano – in questo caso sull'Acropoli ad Atene e nel tempio di Amicle vicino a Sparta – ma anche nei santuari panellenici «neutrali» di Olimpia e Delfi[239].

Quanto ai contenuti, i trattati di pace finora ricordati rappresentavano precari compromessi seguiti a contrapposizioni militari dalle quali nessun contendente era uscito come vincitore incontrastato, e ai quali dunque le potenze egemoniche contrapposte si erano dovute adattare per necessità, per spossamento e altri motivi analoghi. Del resto, tali compromessi sulla base di uno *status quo ante bellum* piú o meno modificato – e cioè il sistema di potenza e di alleanze rispettivamente intorno al 460 e al 431 – non erano molto duraturi. Come faceva notare Tucidide, la pace di Nicia non durò che sei anni e dieci mesi, e anche questo periodo solo formalmente, dal momento che anche prima dell'abolizione ufficiale del trattato regnava fra le parti una situazione generale di sospetto, e ci si danneggiava in ogni modo non appena fosse possibile[240]. Anche la cosiddetta pace di Callia, tuttora molto controversa, in ultima analisi consistette, almeno di fatto, solo in una definizione e in un reciproco riconoscimento dello *status quo* delle sfere di influenza di Atene da una parte e, dall'altra, dei Persiani nell'Egeo e in Asia Minore[241].

Le condizioni normali di un trattato di pace fra due parti in conflitto, delle quali una aveva con chiarezza sconfitto l'altra, consistevano invece di regolamenti molto diversi che, nel caso concreto, potevano essere modificati e combinati fra loro in modo differente, come per esempio nel caso dei trattati successivi alla capitolazione di Taso e Samo,

[237] TUCIDIDE, 1.115.1; PAUSANIA, 5.23.4. Cfr. H. BENGTSON, *Die Staatsverträge des Altertums*, II. *Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v Chr.*, München 1962, n. 156 pp. 74 sgg., e MARTIN, *La vie* cit., pp. 425 sgg.; MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., pp. 175 sgg.

[238] TUCIDIDE, 5.18.1-19.2. Cfr. BENGTSON, *Die Staatsverträge* cit., n. 188 pp. 115 sgg., e MARTIN, *La vie* cit., pp. 444 sgg.; MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., pp. 340 sgg.

[239] Cfr. anche le regole nel contratto di alleanza e pace fra Atene, Argo, Mantinea ed Elide: TUCIDIDE, 5.47.8-12. Altra documentazione in BENGTSON, *Die Staatsverträge* cit., n. 193 pp. 126 sgg. In generale cfr. MARTIN, *La vie* cit., pp. 399 sgg. con ulteriori esempi e testimonianze.

[240] TUCIDIDE, 5.25.3.

[241] Documentazione in BENGTSON, *Die Staatsverträge* cit., n. 152 pp. 64 sgg., con MEIGGS, *The Athenian Empire* cit., pp. 129 sgg., 487 sgg., 598 sg.; E. BADIAN, *From Plataea to Potidaea. Studies in the History and Historiography of the Pentecontaetia*, Baltimore 1993, pp. 1 sgg. con ulteriori testimonianze.

rispettivamente nel 463 e nel 439, e in seguito alla sconfitta di Atene nel 404[242]. La *polis* sconfitta doveva radere al suolo le proprie fortificazioni, consegnare al vincitore le armi e soprattutto, se ne possedeva, le navi da guerra, risarcire al vincitore i danni di guerra e fornire ostaggi; si verificavano anche concessioni territoriali. Particolarmente problematico e destabilizzante poteva risultare per la *polis* sconfitta il forzato ritorno in patria di alleati politici dei vincitori che erano stati esiliati; o magari addirittura il loro insediamento come nuovo regime nella *polis* sconfitta: in questo modo il miscuglio di στάσεις e «guerre esterne» continuava, con le relative conseguenze, nella «pace» che ne seguiva, mettendola di fatto subito nuovamente in questione.

Fondamentalmente però l'«autonomia statale» e l'indipendenza della *polis* sconfitta non venivano ad essere toccate da simili trattati; talvolta anzi era il vincitore stesso a garantirle[243] La capitolazione praticamente senza condizioni dopo una sconfitta totale oppure in occasione dell'assedio di una città poteva tuttavia comportare conseguenze molto piú gravi: devastazione, asservimento della popolazione oppure – il che costituiva già una riduzione e un alleviamento della condanna – cacciata di tutti i cittadini, cui venivano sí conservate vita e libertà, ma che talvolta potevano portare con sé esclusivamente «un mantello solo»[244].

## 3. *Κοινὴ εἰρήνη.*

Nella cosiddetta «pace del Re» del 386[245], per la prima volta si stabilí concretamente che la pace doveva regnare fra *tutti* i Greci e dunque non solo fra le parti che firmavano il trattato. Inoltre veniva fondamentalmente garantita l'autonomia a tutte le *poleis* greche, con la significativa eccezione delle *poleis* microasiatiche, che divenivano suddite del re persiano. Tali clausole erano tipiche della «pace generale» (κοινὴ

[242] Cfr. rispettivamente TUCIDIDE, 1.101.3, 1.117.3; DIODORO SICULO, 12.28.3-4. SENOFONTE, *Elleniche*, 2.2.20 sgg., 2.3.6 sgg. (su Samo); ANDOCIDE, 3.11-12; altra documentazione in BENGTSON, *Die Staatsverträge* cit., n. 135 pp. 38 sg., n. 159 pp. 78 sg., nn. 211-12 pp. 153 sgg., con MARTIN, *La vie* cit., pp. 469 sgg.

[243] Cfr. per esempio TUCIDIDE, 4.88.1; ADCOCK e MOSLEY, *Diplomacy* cit., p. 196.

[244] TUCIDIDE, 2.70.3; SENOFONTE, *Elleniche*, 2.3.6; DIODORO SICULO, 16.34.5. Cfr. F. KIECHLE, *Zur Humanität in der Kriegführung der griechischen Staaten*, in F. GSCHNITZER (a cura di), *Zur griechischen Staatskunde*, Darmstadt 1969, pp. 534 sgg.; DUCREY, *Aspects* cit., pp. 240 sgg.

[245] Documentazione in BENGTSON, *Die Staatsverträge* cit., n. 242 pp. 188 sgg. Cfr. T. T. B. RY- *Koine Eirene. General Peace and Local Independence in Ancient Greece*, London 1965, pp. 25 sgg., 122 sg.; GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., pp. 71 sgg.; JEHNE, *Koine Eirene* cit., pp. 31 sgg.

εἰρήνη) e, nei trattati di pace degli anni successivi, furono continuamente riprese e imposte: cosí nel 375/374 e nel 371 – per due volte nei medesimi termini –, poi nel 365, nel 362 e, infine, nel 337[246].

L'evoluzione nel corso di questi decenni portò ad aggiungere integrazioni e precisazioni soprattutto alla clausola di autonomia. Fra queste comparivano in primo luogo garanzie per la libertà da guarnigioni nemiche e da governanti forestieri, le cosiddette clausole territoriali in base alle quali ciascuna *polis* poteva disporre del suo territorio ereditario e, non da ultimo, la significativa garanzia per cui le città potevano scegliere in piena libertà la loro «costituzione»: questo prendeva di mira l'intreccio di στάσεις e interventi di potenze straniere quale causa di guerre. A ciò si aggiungevano poi diverse disposizioni relative a sanzioni e punizioni contro chi infrangeva l'ordinamento disposto dalla pace[247]

Ma proprio qui, cioè nell'imporre e realizzare nella realtà dei fatti un ordinamento di pace tanto complesso e generalizzato, stava il problema. La stipulazione con giuramento solenne di questi trattati, infatti, in nulla modificava la realtà sul piano dei rapporti di forza politici e militari: la κοινὴ εἰρήνη non era un dato di fatto politico quanto piuttosto una «proclamazione di una condizione ideale», in cui si esprimeva, già a partire dal concetto stesso, una programmatica proposizione d'intenti[248], proposizione che però, almeno fino al 338, non ebbe alcuna possibilità di realizzazione effettiva e duratura. Solo l'avvento dell'egemonia macedone e la fondazione della lega corinzia, dotata per la prima volta di un organo deliberativo generale (συνέδριον) e di un comandante supremo (ἡγεμών)[249], dischiusero una speranza in questo senso (ma, appunto, sotto la guida macedone).

Quanto l'idea della κοινὴ εἰρήνη fosse inizialmente lontana dalla realtà è dimostrato già dai frequenti «rinnovi» della pace del Re di cui si è detto, ai quali va poi aggiunta una serie di sforzi senza successo per ottenere una situazione di pacificazione generale (piú precisamente già nel 392/391, poi nel 367/366 e nel 343). In modo paradossale fu pro-

[246] Documentazione in BENGTSON, *Die Staatsverträge* cit., n. 265 pp. 222 sgg., nn. 269-70 pp. 227 sgg., n. 285 pp. 242 sg., n. 292 pp. 253 sgg.; H. H. SCHMITT (a cura di), *Die Staatsverträge des Altertums*, III, München 1969, n. 403 pp. 3 sgg.

[247] RYDER, *Koine Eirene* cit.; JEHNE, *Koine Eirene* cit., pp. 90 sgg.; GEHRKE, *Jenseits von Athen* cit., pp. 71 sgg.; ILARI, *Guerra* cit., pp. 175 sgg.; K. MORITANI, *'KOINE EIRENE' control, peace, and 'autonomia' in fourth century Greece*, in T. YUGE e M. DOI (a cura di), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden 1988, pp. 573-77; M. JEHNE, *Die allgemeinen Friedensschlüsse in Griechenland im 4. Jahrhundert v. Chr.*, in «Historische Zeitschrift», CCLV (1992), pp. 99-116 con altre testimonianze.

[248] ID., *Koine Eirene* cit., p. 44.

[249] *Ibid.*, pp. 152 sgg., 166 sgg.

prio la mancanza di una vera e propria potenza garante, e cioè di una potenza egemonica con una volontà di affermazione e il corrispondente potenziale necessario, non solo a rendere impossibile fino al 338 ogni duraturo ordinamento di pace ma, addirittura, a generare una particolare instabilità e «turbolenza» dei rapporti fra *poleis*: causando dunque in ultima analisi sempre nuove guerre[250].

In primo luogo, tuttavia, la nascita e la successiva elaborazione di questa idea nei trattati di pace citati costituí una reazione a quell'instabilità. Il concetto di κοινὴ εἰρήνη si presenta infatti né piú né meno come un tentativo, certo serio, se pur anche inizialmente vano, di dominare tale instabilità eliminando le radici del male (non ultima fra queste l'intreccio di guerre «interne» ed «esterne»). Il fatto che fino al 338 simili tentativi rimanessero inutili o risultassero addirittura controproducenti (le clausole relative all'autonomia, alle sanzioni e alle pene potevano infatti essere utilizzate come pretesti per interventi e guerre) non ha a che fare con la concezione della pace in sé, ma con la realtà sul piano delle forze politiche, e in particolare con le rivendicazioni e con l'ininterrotto interventismo delle potenze egemoniche di volta in volta protagoniste. Casomai, proprio questa idea attesta invece il fatto che il bisogno di pace, stabilità e sicurezza, all'interno come all'esterno, era molto diffuso: anche se la guerra nel IV secolo divenne piú che mai la condizione normale – o forse proprio per questo –, essa non rappresentava comunque certamente (piú) la condizione ideale.

[250] *Ibid.*, pp. 13 sgg., 269 sgg.

SALLY C. HUMPHREYS

# *Leggi, tribunali, processi*

## 1. *Possiamo parlare di «diritto greco»?*

Per quanto riguarda il diritto, al pari di molti altri campi, la maggior parte della documentazione disponibile proviene da Atene, ma le nostre fonti ci dicono che Atene era un caso eccezionale. L'Atene classica si contraddistingueva per la litigiosità dei suoi cittadini; è difficile che la dimensione delle giurie, il volume di decreti e leggi approvati dall'assemblea, e lo sviluppo delle professioni connesse ai procedimenti giudiziari abbiano avuto corrispondenza in altri luoghi. D'altra parte, le fonti di cui disponiamo indicano anche che una certa dimestichezza con le leggi e le procedure dei tribunali ateniesi era diffusa ben oltre i confini dell'Attica, in conseguenza del fatto che Atene era a capo di un impero ed era il mercato piú importante dell'Egeo.

La domanda se sia possibile parlare di «diritto greco» non può essere posta, né avere risposta, in astratto; l'utilità della categoria dipende dal contesto. L'attestazione di determinate leggi in una città non prova che tutte le altre città avessero le stesse leggi. C'era varietà sia per quanto riguarda le leggi scritte sia nella pratica, sebbene la distinzione tra questi due campi non vada dimenticata: diversamente da quelle di Atene, le leggi di Gortina garantivano formale protezione ai diritti di proprietà delle donne, ma è possibile che, nella pratica, la differenza fosse meno marcata[1].

È probabile che tra le diverse città greche ci fossero minori differenze in materia di leggi e istituzioni giuridiche che di culti; ciò nondimeno gli storici non hanno esitato a parlare di «religione greca». Nel diritto, come nella religione, avevano peso, influenza e imitazione; si potevano far venire esperti da altri stati, e coloni di diversa provenienza potevano insediarsi in una città di nuova fondazione. I confronti tra leggi e istituzioni giuridiche erano ritenuti utili e istruttivi; anche se i pri-

[1] D. M. SCHAPS, *The Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh 1979; L. FOXHALL, *Household, gender and property in classical Athens*, in «Classical Quarterly», XXXIX (1989), pp. 22 sgg.

mi confronti tendevano a considerare globalmente le leggi di una città o di una società, i *Nomoi* di Teofrasto erano organizzati per argomenti.

Se ci chiediamo che cosa distinguesse il diritto greco del periodo classico dai sistemi di leggi delle altre società antiche, l'elemento che colpisce maggiormente è forse l'assenza di esperti in materia legale. I legislatori, che occupano una posizione di primo piano nelle narrazioni greche sull'origine del diritto, non sono né uomini santi che ricevettero le tavole della legge dal Cielo, come Mosè, né re, come Hammurabi. Anche se nella scena del processo riprodotta sullo scudo di Achille di cui parla l'*Iliade* è previsto un premio per l'anziano che troverà il modo migliore per comporre la disputa, nella cultura greca non si trovano storie di giudici famosi, come per esempio Salomone. Radamanto, giudice infallibile, appartiene al mondo dei morti e non a quello dei vivi[2]. Nelle città greche non c'erano giuristi né rabbini famosi per l'acume nell'interpretare la legge scritta, e dove capacità simili si svilupparono – per esempio ad Atene, nell'ambito dei consiglieri «informali» dei contendenti o dei politici (Antifonte), o di coloro che scrivevano discorsi per professione –, la cosa venne vista con sospetto. A nessuno era riconosciuta l'autorità di interpretare la legge. Il piú esteso trattato in materia legale di cui si disponga, *Le leggi* di Platone, non fa riferimento a una situazione reale.

Alan Watson ha recentemente sostenuto che il ruolo di esperti in campo di diritto romano derivava dalla primitiva relazione tra la legge e il collegio dei pontefici, gli esperti di Roma in materia di diritto religioso. Non priva di significato era ugualmente l'esclusione dalle XII Tavole – nonostante la richiesta in proposito da parte dei plebei – di forme di controllo di chi deteneva le cariche. In Grecia, molte leggi scritte dei primi tempi affrontavano precisamente questo aspetto[3] L'autorità dei magistrati era pertanto chiaramente sottoposta alla disciplina della legge. Anche l'autorità religiosa era piú debole: gli esperti in materia di religione tendevano a derivare la propria autorità da Delfi, e numerose questioni relative al diritto religioso erano rimesse all'oracolo, che, a differenza degli esperti umani (ἐξηγηταί), non motivava i propri responsi[4].

[2] *Iliade*, 18.497-508. S. C. HUMPHREYS, *The evolution of legal process in ancient Attica*, in E. GABBA (a cura di), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983, pp. 249-51.

[3] A. WATSON, *The State, Law and Religion: Pagan Rome*, Athens Ga. 1992; S. C. HUMPHREYS, *The discourse of law in archaic and classical Greece*, in «Law and History Review», VI (1988), pp. 465 sgg.

[4] Sparta aveva dei funzionari chiamati Pitii che registravano gli oracoli; Atene aveva un interprete della legge sacra nominato da Delfi (ἐξηγητὴς Πυθόχρηστος): a mio avviso, ad Atene non vi furono altri interpreti ufficiali sino al periodo ellenistico. La documentazione è raccolta in J. H. OLIVER, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore 1950.

Il lessico greco faceva una netta distinzione fra i termini che indicavano norme, principî e prescrizioni legali (νόμος, θέμις), e quello che indicava la giustizia, il giudizio e il processo (δίκη). Νόμοι erano le norme non scritte e le leggi scritte adottate da un determinato stato o una determinata società, mentre θέμις e δίκη facevano riferimento a parametri universali; il termine θέμις veniva usato specialmente per invocare l'autorità degli dèi. Come vedremo, un tribunale greco decideva sulla retta soluzione di un caso particolare; le argomentazioni dei querelanti, al pari delle sentenze dei giudici, potevano richiamare leggi e principî giuridici, ma la decisione non era fondata sulla legge né tantomeno dettata da questa.

Inoltre, l'idea che ciascuna città avesse un *corpus* di leggi, alle quali tribunali e parti in causa potessero far riferimento, prese piede molto lentamente, ed è possibile che in molte città non abbia mai avuto esplicita formulazione. Sparta disponeva di un insieme molto articolato e caratteristico di norme non scritte, attribuite a Licurgo; le città cretesi prediligevano, a quanto sembra, le leggi incise sulla pietra. Ma, nella maggior parte delle città, il diritto era costituito da una commistione per nulla sistematica di leggi scritte e non scritte. All'imponente codice della cretese Gortina, inciso su un muro verso la metà del v secolo, si può probabilmente attribuire la funzione di aver fornito un'immagine nuova del codice di leggi[5]. Creta era famosa per le sue leggi e per i suoi mitici legislatori e giudici; Platone ambienta le *Leggi* a Creta e, nel *Minosse*, prospetta l'idea di un codice di leggi sotto forma di trattato tecnico sul giusto e ingiusto comportamento e governo. È possibile che il progetto di raccogliere e riorganizzare le leggi ateniesi avanzato alla fine del v secolo sia stato parzialmente ispirato da un atteggiamento critico conservatore nei confronti della confusione dei tribunali democratici[6]; esso venne tuttavia ripreso dai restaurati regimi democratici in quanto indice di ritorno all'autorità del diritto. Solamente nel corso della riorganizzazione che segnò il ritorno alla democrazia, dopo il 403, gli Ateniesi stabilirono una distinzione tra leggi (νόμοι), che enunciavano norme di carattere generale, e decreti (ψηφίσματα), che costituivano mi-

[5] PLATONE, *Minosse*, 318c-321b. Teos aveva un codice orale, che veniva recitato sotto forma di una serie di anatemi dai magistrati che assumevano la carica: a questo codice venne data forma scritta all'inizio del v secolo, e il magistrato poteva ordinare al proprio segretario (φοινικογραφέων, scrivano) di leggerlo ad alta voce (*SEG*, XXXI, 985). Ad Atene il sacerdote che celebrava il rituale del dissodamento recitava una sequela piú semplice di anatemi, che ribadivano sostanzialmente dei principî morali: cfr. L. WATSON, *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds 1991, p. 17. In almeno una città cretese lo scrivano (ποινικάστας) avrebbe anche assunto la funzione di rammemoratore orale (μνήμων): cfr. R. THOMAS, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992.

[6] Cfr. pp. 544-45 e nota 9.

sure *ad hoc*; e ancora nel IV secolo tale distinzione non era scrupolosamente osservata[7]. Per di piú, in questo periodo gli Ateniesi ordinarono ai tribunali di giudicare unicamente in base alle leggi scritte o non scritte; ma anche attenersi a questa prescrizione nella pratica risultava difficile.

## 2. *La legislazione.*

Nel periodo classico le città greche tendevano ad attribuire ampi programmi di codificazione, scritta o non scritta, a legislatori del passato. Ma questa esagerazione dei loro propositi e delle loro effettive realizzazioni, al pari dell'incisione delle leggi su pietra, rientrava nella tendenza, riscontrabile in numerose società, a separare la legge dalle circostanze storiche immediate nelle quali era stata promulgata, e a conferirle uno statuto trascendente. Sulla base della documentazione disponibile, gli studiosi contemporanei tendono a pensare che, nel periodo arcaico, la legislazione sia stata elaborata in risposta a determinate crisi sociali o problemi di carattere giuridico, e che fosse limitata alle esigenze del presente. Secondo questo punto di vista, Dracone si sarebbe limitato a legiferare unicamente in materia di omicidio giustificabile, in quanto si trattava di un problema urgente in un periodo di lotte intestine. Le stesse leggi di Solone, ancorché di piú ampio respiro, possono ricollegarsi ai problemi connessi all'esercizio delle cariche, alla cittadinanza, all'esportazione del cibo e ai debiti che avevano determinato la crisi che egli era stato chiamato a risolvere[8]. Non c'è dubbio che, in seguito, gli siano state attribuite leggi che è impossibile abbia promulgato.

Sempre in questa prospettiva, sono significative le vicissitudini del progetto ateniese di «ricopiare» le leggi, avviato nel 410 e ripreso nel 403. L'incombenza affidata alla commissione dei trascrittori (ἀναγραφεῖς) non era particolarmente chiara. Il compito di reperire e leggere tut-

[7] Una nuova procedura per la ratifica dei νόμοι venne introdotta nel 403/402, e ai νόμοι venne conferito uno status superiore agli ψηφίσματα: cfr. S. TODD, *The Shape of Athenian Law*, Oxford 1993, pp. 57, 294-95. Anche dopo questa data, tuttavia, vi sono decreti relativi a provvedimenti di lungo termine e leggi che trattano di singole questioni (*IG*, II², 140, 244, 334). Cfr. le importanti osservazioni sulla forma delle leggi e dei decreti in H. SWOBODA, *Die griechischen Volksbeschlüsse*, Leipzig 1890, pp. 235-44.

[8] K.-J. HÖLKESKAMP, *Written law in archaic Greece*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXXVIII (1992), pp. 87 sgg.; S. C. HUMPHREYS, *A historical approach to Drakon's law on homicide*, in M. GAGARIN (a cura di), *Symposion 1990: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Pacific Grove, Cal., 24-26 settembre 1990), Köln 1991, pp. 17 sgg.

ti i testi legali concernenti la città, e risistemarli in base a un qualche ordine logico e cronologico, era davvero improbo. Tali testi presupponevano infatti norme esposte in testi precedenti e davano per scontata la conoscenza della prassi; le istituzioni giuridiche elaboravano delle norme, e la terminologia concernente il processo mutava di significato, in relazione alla prassi. I decreti adottati da Atene nel periodo dell'impero, che non possono considerarsi parte delle «leggi di Solone», ed erano di fatto obsoleti dopo il 403, hanno tuttavia influenzato l'immagine dei tribunali e delle loro procedure. Ci sarebbe voluto un legislatore di statura eroica per mettere ordine in una simile massa di materiale. Una commissione nominata secondo meccanismi democratici non poteva che produrre risultati discutibili. È assai probabile che il risultato concreto di maggior rilievo della sua attività sia stato un calendario sistematico dei sacrifici, poiché il quadro fornito dal calendario rendeva abbastanza agevole questo lavoro di riordinamento; anche in questo caso, tuttavia, non mancarono contestazioni[9]

Il processo di legislatura sembra aver suscitato qualche difficoltà nelle città greche. In linea di principio, un νόμος doveva collocarsi a una certa distanza da coloro il cui comportamento doveva disciplinare: andava insomma associato a una figura ideale del lontano passato, o almeno fissato mediante iscrizione sulla pietra. Ad Atene, il termine νόμος non viene utilizzato prima del tardo v secolo nel testo di una proposta avanzata al consiglio e all'assemblea, o in riferimento a normative scritte di origine recente[10]. Uno degli effetti della tendenza a formulare le leggi in termini procedurali – specificando chi aveva il diritto di trascinare in giudizio l'offensore, la procedura da seguire e la pena da comminare in caso di condanna – fu di suscitare l'impressione che la legge scritta si limitasse a specificare dettagli marginali rispetto alla legge precedente, e che erano quasi presupposti da questa[11]. È chiaro che in qualsiasi codice di leggi ci sono presupposti non dichiarati[12]. Tuttavia, il diritto greco ci sembra particolarmente disinteressato alla relazione tra

[9] LISIA, *Contro Nicomaco*. N. ROBERTSON, *The laws of Athens, 410-399 BC: the evidence for review and publication*, in «Journal of Hellenic Studies», CX (1990), pp. 43 sgg., sostiene giustamente che il termine «codificazione» può essere fuorviante, ma a mio avviso attribuisce ai nomoteti poteri di verifica e risoluzione di problemi editoriali che è improbabile abbiano esercitato. Sui problemi editoriali connessi alla codificazione cfr. M. GAGARIN, *The organization of the Gortyn law code*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXIII (1982), pp. 129 sgg.

[10] S. C. HUMPHREYS, *Law, custom and culture in Herodotus*, in «Arethusa», XX (1987), pp. 216-217

[11] M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkeley 1986, non sottolinea sufficientemente il carattere tangenziale della legislazione in materia procedurale.

[12] S. C. HUMPHREYS, *Law as discourse*, in «History and Anthropology», I (1995), pp. 241 sgg.

legge scritta e relativo contesto culturale; è però probabile che questa peculiarità derivi in gran parte dalla *nostra* concezione della legge. Non ci sentiamo imbarazzati dal fatto che le regolamentazioni del culto greco specifichino le norme relative a un solo santuario o a una sola comunità, né dal fatto che esse diano per scontate molte cose, in quanto note a tutti i contemporanei. Tra le immagini di «diritto» e «religione» c'è un divario maggiore nella nostra società di quello esistente nella città greca.

Dato questo scenario di fondo, per cui la legislazione doveva essere sollecitata da esigenze storiche specifiche ed era spesso tangenziale, nel senso che trattava casi limite e aree di incertezza piú che istituzioni centrali, diventa chiaramente importante collocare nell'ambito di un'analisi storica dello sviluppo del diritto greco le disposizioni emanate dall'assemblea ateniese a proposito dell'impero. Nei primi decenni queste assunsero sia la forma di accordi che riconoscevano determinati privilegi a singole città, sia quella di condizioni dettate a ribelli costretti all'obbedienza. Le disposizioni valide per la generalità dell'impero, delle quali l'imposizione della moneta ateniese costituisce un esempio particolarmente chiaro, vennero un po' piú tardi. In questo caso il δῆμος ateniese agiva da legislatore, dettando legge non a se stesso bensí ad altri che gli erano subordinati, e perciò collocati a distanza. Per quanto riguarda l'impero, l'adozione di nuovi decreti ai fini di adeguamento a circostanze politiche mutevoli non sembrava porre particolari problemi. Per quanto riguarda l'interno, invece, gli Ateniesi preferivano credere, in linea generale e fatte salve alcune eccezioni significative[13], di vivere in base alle «leggi di Solone». Le disposizioni concernenti l'impero richiedevano una formulazione piú esplicita, e i poeti comici del v secolo si prendevano gioco delle leggi scritte «come canti conviviali» (σκόλια: forse per la loro ripetitività, con la stessa formula che ricorreva come un ritornello) e sulla specializzazione del linguaggio giuridico[14].

Molte decisioni di carattere amministrativo prese dall'assemblea ateniese nel corso del v secolo e concernenti la condotta dei cittadini avevano anche a che fare con la guerra e il controllo dell'impero, come per esempio le disposizioni in materia di finanziamento della flotta, di tributi straordinari (εἰσφοραί), ecc. Il controllo delle derrate alimentari e di altri approvvigionamenti essenziali alla città erano già oggetto di le-

[13] Le riforme di Clistene nel 507 e di Efialte nel 461. La legge sulla cittadinanza citata da CRATERO, *FGrHist*, 342 F 4, è procedurale nella forma, ed è datata agli anni 430 da A. ANDREWES, *Philochoros on phratries*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXI (1961), pp. 1 sgg.

[14] Cfr. ARISTOFANE, *Acarnesi*, 532-34; *Uccelli*, 1035-54.

gislazione al tempo di Solone; il controllo del commercio diventò uno strumento per mantenere sotto pressione le città sottomesse, e con l'aumento del numero dei meteci e degli stranieri di passaggio nel Pireo e ad Atene diventò piú facile presentare l'assemblea, ossia il corpo dei cittadini che facevano le leggi, come qualcosa di separato dalla quotidianità delle transazioni economiche delle quali i suoi membri dovevano occuparsi. La vita urbana generava nuovi tipi di trasgressori, sui quali il singolo cittadino poteva scaricare le sue difficoltà: il truffatore, lo speculatore, il sicofante (delatore).

Nel corso del V secolo Atene adottò pertanto un gran numero di risoluzioni che ebbero impatto notevole sulla procedura, la pratica dei tribunali e l'immagine della legge, offrendo inoltre un'immagine del processo democratico moderno destinata a influenzare le città che facevano parte dell'impero[15] Gli Ateniesi non consideravano però questa attività come di tipo legislativo, ed essa trova scarso rilievo nelle moderne storie del diritto greco. L'imitazione delle procedure ateniesi mostra che i governi democratici delle città dell'impero vi trovarono un qualche livello di protezione; tuttavia la pretesa ateniese di governare con la legge e non con la pura forza non fu esente da contestazione, persino nella stessa Atene[16].

L'immagine dell'autorità del diritto aveva per altro alle spalle una storia piú antica. Le leggi dell'epoca arcaica miravano a limitare il potere dei detentori delle cariche e ad assicurare l'applicazione delle sanzioni a chi violasse le norme; l'immagine del tiranno sottolineò la violazione delle leggi. Le leggi del periodo arcaico venivano promulgate nel caso in cui un uomo potente superasse i limiti consentiti dalla propria autorità, o dopo una crisi di carattere rivoluzionario, quando il ritorno da relazioni conflittuali a relazioni pacifiche doveva essere sancito, e occorreva definire i limiti dei provvedimenti leciti nei confronti dei sostenitori della parte perdente. Chi poteva essere sottoposto a esecuzione sommaria oppure obbligato ad andare in esilio? A chi si potevano confiscare le proprietà, e in che modo si doveva stabilirne il possesso in caso di rivendicazioni contrastanti? Se il partito attualmente al potere era rientrato dopo un periodo di esilio, a quali condizioni i suoi esponenti potevano ritornare in possesso delle proprietà a suo tempo confi-

[15] CHR. KOCH, *Volksbeschlüsse in Seebundengelegenheiten*, Frankfurt 1991, fornisce uno studio dell'impero ateniese sotto l'aspetto giuridico, di cui si sentiva il bisogno. È necessario un approfondimento maggiore dell'influenza ateniese su leggi e istituzioni politiche; cfr. D. M. LEWIS, *Democratic institutions and their diffusion*, in *Praktika tou 8 Diethnous Synedriou Ellenikes kai Latinikes Epigraphikes*, Athinai 1984, pp. 55 sgg.

[16] TUCIDIDE, 1.77; cfr. anche 5.86, 5.97.

scate e vendute a terzi? Il ripristino della legge e dell'ordine poneva problemi tanto concreti quanto spinosi[17]

Dopo un mutamento violento di governo, legiferare era una necessità sia sul piano simbolico che pratico. Le misure di tipo essenzialmente pratico potevano essere accompagnate da una serie di norme aggiuntive che consentisse alla comunità di riaffermare il proprio rispetto per la legge, come ad Atene nel 403[18].

Non è qui possibile procedere a un esame particolareggiato della legislazione ateniese nel IV secolo; tuttavia è degno di nota che riforme procedurali importanti siano state datate al 378/377, anno della costituzione della seconda lega ateniese, quando Atene aveva l'indubbia esigenza di riaffermare la propria fedeltà alle forme garantite di processo. Ed è ugualmente degno di nota che altre riforme intese ad attirare mercanti ad Atene e a incrementare la redditività delle miniere siano state varate poco dopo la guerra sociale del 357-355, che aveva dimostrato la debolezza della potenza navale di Atene[19] L'amministrazione di Licurgo, dopo la vittoria di Filippo il Macedone a Cheronea, conferí status di legge a misure che in precedenza avrebbero potuto passare attraverso il consiglio e l'assemblea come decreti; la sua riforma dell'efebia, ossia del sistema di addestramento e istruzione militare dei cittadini tra i diciotto e i vent'anni, mostra in maniera particolarmente chiara come la legislazione potesse essere utilizzata come strumento di rinnovamento civico[20]. Prima di quest'epoca, le *Leggi* di Platone fornivano già un modello nel quale le iniziative di un riformatore «costituzionale» come Clistene venivano combinate con la riformulazione di norme tradizionali che ai nostri occhi appartengono alla sfera privata. Demetrio Falereo, che si mantenne al potere ad Atene tra il 317 e il 307 grazie al sostegno macedone, si atteneva ancor piú strettamente al modello del filosofo-legislatore.

[17] HUMPHREYS, *A Historical Approach* cit., pp. 20 sgg.; R. MEIGGS e D. M. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century*, Oxford 1969, n. 32.

[18] E. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404*, Athènes-Paris 1976, cap. VII; M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley 1986, cap. X.

[19] La data del 378/377 è stata messa in discussione; tuttavia ISEO, *Diceogene*, in quanto processo per spergiuro, può essere un caso particolare. La legge del 375/374 relativa a reperimento ed eliminazione di monete placcate o falsificate è stata messa in relazione alla costituzione della seconda lega ateniese (cfr. R. S. STROUD, *An Athenian law on silver coinage*, in «Hesperia», XLIII (1974), p. 185; M. AUSTIN e P. VIDAL-NAQUET (a cura di), *Economic and Social History of Ancient Greece*, London 1977, n. 102 [trad. it. Torino 1982]); è probabile che gli alleati pagassero i tributi con monete di qualità variabile. Sulle riforme del 350 circa cfr. TODD, *The Shape* cit., pp. 334-37.

[20] S. C. HUMPHREYS, *Lycurgus of Butadae*, in J. EADIE e J. S. OBER (a cura di), *The Craft of the Ancient Historian; Essays in Honor of Chester G. Starr*, Lanham 1985, pp. 201 sgg.; M. FARAGUNA, *Atene nell'età di Alessandro: problemi politici, economici, finanziari*, Roma 1992.

Occorre tuttavia essere cauti nell'affermare che era caratteristico dell'oligarchia interferire nella vita privata dei cittadini, e della democrazia rispettare la sfera privata[21]. Il diritto greco non può essere fatto rientrare totalmente nelle nostre categorie di pubblico e privato, né di civile e penale[22]. Il diritto «costituzionale» era intrecciato, per il tramite delle relazioni tra detentori delle cariche e tribú, alla definizione di cittadinanza, e la definizione di cittadinanza era inseparabile dal diritto concernente il matrimonio, la legittimità dei figli, l'adozione e la successione. Secondo gli Ateniesi, la regolamentazione estremamente particolareggiata della vita dei cittadini spartani attuata da Licurgo era eccessiva; al contrario Atene era una comunità tollerante e libera[23] È evidente che nei circoli socratici si discuteva della distinzione tra leggi, che il cittadino aveva l'obbligo di rispettare, e mere convenzioni, alle quali poteva scegliere di non attenersi[24]. Non mi sembra tuttavia che, nella Grecia classica, abbia trovato formulazione il concetto di aree di comportamento nelle quali la legge doveva astenersi dall'intervenire. Anche Platone, che apre le *Leggi* proprio con tale questione, conclude che proibire il bere è sconsigliabile, ma non che è un'indebita interferenza nei diritti dell'individuo. Nel prosieguo dell'opera, Platone rinuncia al progetto di formulare regole dettagliate sulla cura dei bambini perché ciò coprirebbe la legge di ridicolo, non perché vi veda alcuna obiezione di principio[25] Mi sembra si possa affermare che filosofi e oligarchi erano piú disposti delle assemblee democratiche a legiferare in materia «privata» perché avevano meno remore a indossare i panni del legislatore. Costoro, infatti, ipotizzavano, o istituirono, regimi di tipo nuovo che dovevano offrire l'immagine di un ordine nuovo, e si collocavano a una certa distanza da coloro per i quali legiferavano. Il regime democratico, invece, costruiva la distanza tra cittadini e leggi collocando nel passato la fonte della legge e presentando le proprie decisioni come misure *ad hoc* o modificazioni secondarie della legge esistente.

[21] D. COHEN, *Law, Sexuality and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991.

[22] TODD, *The Shape* cit., cap. V. Cfr. L. GERNET, *Note sur la notion de délit privé en droit grec*, in *Droits de l'antiquité et sociologie juridique. Mélanges H. Lévy-Bruhl*, Paris 1959, pp. 393 sgg.

[23] TUCIDIDE, 2.37-39: la contrapposizione rispetto a Sparta caratterizza l'intero passo.

[24] Nel *Simposio* si sottolinea l'eccentricità di Socrate; nel *Critone*, invece, il suo atteggiamento di rispetto nei confronti delle leggi di Atene.

[25] PLATONE, *Leggi*, 635b-674c, 788a-b, 789d-790a.

## 3. *I tribunali.*

Da quanto detto nel primo paragrafo deriva che, nei tribunali greci, l'autorità non era monopolio dei giudici. La scena del processo riprodotta sullo scudo di Achille si svolge in presenza del popolo raccolto in assemblea, e sembra proprio che spetti a quest'ultimo decidere quale anziano ha emesso la sentenza migliore. Il ruolo della pubblica opinione nel conferire autorevolezza in ambito giudiziario è parimenti evidenziato dal trattamento particolare riservato dal diritto arcaico ai trasgressori colti in flagrante. Il capofamiglia può procedere in maniera sommaria nei confronti del ladro colto in flagrante o dell'adultero, e in caso di uccisione del reo viene prosciolto. In molte delle piú antiche procedure è uno dei presenti a richiamare l'attenzione dei magistrati su una violazione flagrante, e una legge ateniese del periodo arcaico consente al magistrato di mettere ai ceppi il ladro per cinque giorni solo previa approvazione da parte dei cittadini riuniti in assemblea nel tribunale[26]. Questa norma serviva da garanzia a chi aveva violato la legge; ma al contempo offriva ai magistrati la possibilità di mobilitare l'opinione pubblica in nome della punizione esemplare.

Ad Atene, sino al 461 a. C., e probabilmente anche altrove, il magistrato godeva di una certa discrezionalità nel decidere se giudicare personalmente una causa oppure sottoporla al tribunale. L'idea che questo rinvio (ἔφεσις) potesse essere determinato dall'appello di uno dei contendenti dovette prendere corpo solo gradualmente, allorché la ricusazione richiesta dalle parti in causa cominciò ad assumere una certa importanza nell'ambito dei rinvii. I magistrati che giudicavano le cause personalmente erano spesso affiancati da consiglieri di loro scelta (πάρεδροι) o nominati dalla città (μνήμονες); sembra però che costoro fossero considerati piú come segretari e testimoni che come veri e propri consiglieri: il magistrato non aveva un *consilium* di esperti in materia legale, come a Roma.

Alcune leggi e procedure arcaiche prescrivevano al magistrato di affidare le cause a un tribunale di dimensioni limitate, e non all'intera assemblea. Atene aveva un tribunale di 51 ἐφέται che giudicava dei casi di omicidio preterintenzionale; funzioni giudiziarie potevano anche essere attribuite all'Areopago e al Consiglio dei 500. Chio disponeva di un «consiglio pubblico» composto di 50 membri per tribú, ed era a questo consiglio che venivano rinviate le cause. Eritre aveva un tribunale

[26] LISIA, *Contro Teomnesto* 1, 15-16.

di 27 membri, ossia 9 per ciascuna tribú[27] Si avvicinavano a questo modello i *centumviri* e, in seguito, le *quaestiones perpetuae* dei Romani[28].

Ignoriamo quante città compirono l'ulteriore passo di istituire grandi giurie cui affidare la funzione giudiziaria già assolta dalle assemblee. Ad Atene, dopo il 461, una giuria che poteva variare dai 200 ai 1500 componenti giudicava dei casi sulla base delle argomentazioni sostenute dalle parti in causa, senza intervento del magistrato presidente, la cui sola funzione era di vigilare sul mantenimento dell'ordine e sul rispetto, da parte dei contendenti, dei tempi prestabiliti. Questo sviluppo, tuttavia, fu una conseguenza del sovraccarico dei tribunali dovuto all'impero ateniese e al volume dei commerci nei porti e nei mercati della città, oltre che al passaggio dell'autorità dai funzionari civili ai generali negli anni compresi tra il 507 il 460. Le giurie di grandi dimensioni erano anche considerate una salvaguardia dalla corruzione.

Poiché nell'Atene classica la giuria non aveva una guida autorevole, occorreva trovare il modo affinché le cause fossero giudicate dai tribunali competenti. Un'udienza preliminare (ἀνάκρισις) poteva aver luogo sia davanti al magistrato tradizionalmente responsabile per quel genere di cause sia, nelle procedure di tipo nuovo, davanti a un appartenente al collegio dei 40 «introduttori» (εἰσαγωγεῖς). Analoga procedura preliminare esisteva a Taso, probabilmente per influenza ateniese[29] Ciascuna delle parti doveva pronunciare un giuramento nel quale erano formulati i dati di base del caso: gli accusatori di Socrate, per esempio, giurarono che «Socrate ha commesso ingiustizia (ἀδικεῖ) non rispettando (οὐ νομίζων) gli dèi della città, e introducendone di nuovi, e anche corrompendo i giovani». A quanto sembra, il riferimento agli dèi era sufficiente a legittimare il processo in quanto accusa (γραφή) di empietà (ἀσέβεια). Il giuramento, che dopo il 380 circa venne integrato da dichiarazioni scritte relative sia a δίκαι che a γραφαί, serviva a colmare la lacuna esistente tra le norme delle leggi scritte, che non fornivano alcuna definizione dei reati né di altri elementi chiave, e la decisione che la giuria o il magistrato dovevano prendere in merito alla causa in discussione. In altri casi la questione poteva essere definita dai magistrati o,

[27] HUMPHREYS, *A Historical Approach* cit., nota 43; MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., n. 8 (cfr. *SEG*, XXXV, 921); H. ENGELMANN e R. MERKELBACH (a cura di), *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, I, Bonn 1972, n. 2. La prescrizione contenuta in *SEG*, XXXI, 985, che prevede un tribunale di 500 componenti ad Abdera, e di [200] a Teos, per giudicare casi suscettibili di pena di morte, stabiliva probabilmente il quorum dei componenti l'assemblea, forse corrispondente (come ad Atene) a un quinto del corpus dei cittadini.

[28] J. M. KELLY, *Studies in the Civil Judicature of the Roman Republic*, Oxford 1976.

[29] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962, n. 69.

come nel processo riprodotto sullo scudo di Achille, dagli anziani; tuttavia, nella stessa *Iliade*, vediamo che è Menelao a definire personalmente la disputa che lo contrappone ad Antiloco, figlio di Nestore, sfidando Antiloco a giurare «che non impedisti il mio carro volutamente e con dolo (δόλῳ)», termine ambiguo che poteva significare sia astuzia sia inganno, consentendo ad Antiloco di ritirarsi in buon ordine. La questione poteva anche essere definita da un oracolo[30].

Nel diritto romano, il collegamento tra legge e giudizio era assicurato dalle istruzioni del magistrato al giudice (*iudex*), e determinò lo sviluppo dell'editto del pretore come strumento di creazione della legge, col quale il pretore definiva i criteri in base ai quali avrebbe accettato di «dare il giudice»; in Grecia, invece, tale collegamento veniva spesso realizzato da chi era parte in causa, o poteva essere affidato a un'autorità esterna. A quanto sembra, ad Atene i magistrati si facevano valere raramente nelle udienze preliminari; nel 403/402, forse a sostegno dell'amnistia che vietava di trascinare in giudizio indiscriminatamente gli oligarchi, venne introdotta una nuova procedura secondo la quale l'imputato che sosteneva l'invalidità procedurale della causa intentata dal querelante o dall'accusatore poteva sollevare eccezione in tal senso, e la questione procedurale veniva presa in esame da una giuria[31].

L'assenza di un'autorità in materia di procedura, salvo quella costituita dalla corte stessa, fu un dato permanente nel sistema giudiziario dell'Atene classica. Gli Ateniesi erano dotati di notevole inventiva nel reperire soluzioni tecnologiche per risolvere i problemi posti dal loro sistema giudiziario – dall'orologio ad acqua che misurava il tempo dei discorsi delle parti in causa ai complessi meccanismi che assegnavano ogni mattina i giurati alle diverse corti al fine di evitare la corruzione –, ma questi progressi in direzione della meccanizzazione della giustizia non erano altro che il corrispettivo della resistenza ad affidarsi al giudizio discrezionale degli individui. Una delle riforme procedurali piú discutibili, realizzata nel 380 circa, fu la decisione in base alla quale tutte le deposizioni dei testimoni dovevano essere presentate per iscritto, per cui il ruolo del testimone in aula si ridusse alla semplice comparsa per autenticare quanto dichiarato per iscritto. Il controinterrogatorio venne abolito, sicché le parti ebbero la possibilità di far sostenere la propria causa da una gran quantità di testimoni in apparenza bene infor-

[30] *Iliade*, 23.570-611; G. THÜR, *Zum ΔΙΚΑΖΕΙΝ im Urteil aus Mantinea (IG V 2, 262)*, in ID. (a cura di), *Symposion 1985: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Ringberg, 24-26 luglio 1985), Köln 1989, pp. 55 sgg.

[31] Cfr. A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens*, II. *Procedure*. Oxford 1971; TODD, *The Shape* cit., *s.vv.* «ἀνάκρισις» e «παραγραφή».

mati che, in realtà, stavano ben attenti a evitare il punto centrale della questione[32]. D'altra parte la città non offriva molto aiuto ai contendenti per garantire i diritti loro riconosciuti dal tribunale e, in sostanza, il massimo aiuto che gli si offriva era un ulteriore procedimento giudiziario, l'ἐξούλης δίκη, che, in caso di sentenza favorevole, comminava alla parte che si rifiutava di obbedire una multa da versarsi allo stato, cosa che a sua volta poteva portarlo in giudizio in quanto ἄτιμος, qualora avesse esercitato i suoi diritti di cittadinanza prima del pagamento di detta multa[33].

Comparire in tribunale doveva essere un'esperienza piuttosto traumatica, salvo che per chi vi avesse fatto il callo ricorrendovi spesso; ciò nondimeno, chi perdeva aveva spesso la sensazione che giustizia non era stata fatta, che i giurati si erano lasciati ingannare, e che aveva tutti i diritti di ritentare se solo avesse potuto escogitare un nuovo approccio o gli si fosse offerta l'opportunità di riaprire il caso. La decisione della corte non aveva l'autorità di un atto definitivo[34].

Era chiaro, tuttavia, che le funzioni della giuria facevano sentire i loro effetti sia sui giurati sia sulle parti. Aristofane fornisce una descrizione assai vivace del senso di potere che, negli anni 420, il giurato provava nei confronti degli imputati delle città alleate e di quelli che erano suoi concittadini[35]. Il tribunale era un foro in cui si discuteva di questioni morali, una finestra attraverso cui gettare uno sguardo nella vita degli altri. Il suo linguaggio era un minestrone di ideali morali e pettegolezzi di strada, tanto che le argomentazioni di carattere strettamente legale ne risultavano spesso sommerse. Persino i conservatori trovavano che le udienze del tribunale potevano servire a inculcare norme di carattere morale[36] La concezione secondo cui la giuria rappresentava l'opinione pubblica è la caratteristica tipica dei tribunali greci del pe-

[32] S. C. HUMPHREYS, *Social relations on stage: witnesses in classical Athens*, in «History and Anthropology», I (1985), pp. 313 sgg., in particolare note 6 e 91; ID., *Kinship patterns in the Athenian courts*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXVII (1986), pp. 57 sgg.; S. TODD, *The purpose of evidence in Athenian courts*, in P. CARTLEDGE, P. MILLETT e S. TODD (a cura di), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge 1990, pp. 19 sgg.; E. M. CARAWAN, *Erotesis: interrogation in the courts of fourth-century Athens*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXIV (1983), pp. 209 sgg.

[33] A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens*, I. *The Family and Property*, Oxford 1968, p. 218; TODD, *The Shape* cit., p. 145.

[34] R. OSBORNE, *Law in action in classical Athens*, in «Journal of Hellenic Studies», CV (1985), p. 52.

[35] ARISTOFANE, *Vespe*, 550-600.

[36] K. J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974 [trad. Brescia 1983]; cfr. HUMPHREYS, *Lycurgus* cit., pp. 217 sgg.

riodo classico, per quanto le dimensioni potessero variare da un regime all'altro e nonostante la persistenza, in certe zone, di forme alternative di udienza[37].

## 4. *Il processo.*

Nel periodo classico leggi e processi erano parte integrante della vita pubblica dell'intera Grecia. Chi accedeva a una carica era sottoposto a formale esame, si impegnava con dichiarazioni ufficiali al momento dell'assunzione della stessa e, venuto il momento di lasciarla, rendeva ufficialmente i conti. Le assemblee emanavano leggi e decreti e accoglievano le querele; spazi pubblici fungevano da tribunali; edifici di carattere sacro e civile erano ricoperti o circondati da testi incisi nella pietra o nel bronzo, o dipinti su legno.

In linea di principio, avevano libero accesso a magistrati e a tribunali tutti coloro che godevano pienamente dei diritti di cittadinanza. Ci si può tuttavia chiedere in che modo il sistema fosse utilizzato e da parte di chi. Non c'è fedele inglese che non abbia sentito un prete «leggere le pubblicazioni», che annunciano ufficialmente un matrimonio, per tre settimane di seguito, e invitano a farsi avanti chiunque sia a conoscenza di «causa o giusto impedimento» alla sua celebrazione. Come si sa, è assai raro che qualcuno risponda a questo invito. Nel caso di Atene non è chiaro se questo genere di obiezioni concernenti l'esame (δοκιμασία) dei magistrati che accedevano alle cariche, o i rendiconti (εὔθυναι) di quelli il cui mandato spirava fossero o meno numerose[38]. D'altra parte è possibile che le sessioni frequenti e regolari dei tribunali ateniesi fossero qualcosa di unico nel mondo greco; anche ad Atene, inoltre, non tutte le liti arrivavano in tribunale.

La società ateniese era permeata da quello che si potrebbe chiamare spirito del tribunale, nel senso che era normale invitare testimoni a presenziare alla conclusione di affari importanti, sia nell'ambito familiare sia in quello commerciale; la prima reazione dell'eroe comico bastonato era di invocare a testimoni gli spettatori[39]; ciò nondimeno non si può parlare di cultura legalitaria. Non c'erano notai di professione, né regi-

[37] A quanto sembra, a Creta si realizzò un'interessante combinazione di entusiasmo per la tradizione scritta della legge insieme alla continuazione delle decisioni magistratuali.

[38] TODD, *The Shape* cit., pp. 288-89, ipotizza che la δοκιμασία fosse usata per attaccare gli ex oligarchi negli anni successivi al 403.

[39] Cfr. ARISTOFANE, *Acarnesi*, 926; *Pace*, 1119. HUMPHREYS, *Social relations* cit.; TODD, *The purpose* cit.

stri degli atti o dei titoli di proprietà della terra; le formule legali non lasciarono molte tracce nel linguaggio quotidiano. Quando diventò usuale l'utilizzazione di una formula per conferire maggiore solennità a un contratto, come per esempio con l'uso dell'espressione «per arare e seminare figli legittimi»[40] nel caso della promessa formale di matrimonio, la formula non fu però ritenuta essenziale alla validità dell'atto. Nell'Egitto del III secolo, dove i documenti potevano venir depositati presso pubblici funzionari e ci si poteva avvalere di scribi di professione, il linguaggio era molto piú tecnico[41]. Il valore di un'udienza del tribunale come strumento di promulgazione di un atto legale era forse riconosciuto unicamente nel ricorso al processo fittizio come procedura di affrancamento nell'Atene degli anni 330-320. Ma non disponiamo di un quadro chiaro di questi procedimenti giudiziari, e la «vittoria» dello schiavo liberato veniva altresí celebrata con la dedica di una coppa d'argento, che veniva registrata su pietra. Il processo davanti alla corte sembra pertanto essere un precursore dell'uso dell'autorità divina e della pubblica registrazione, ampiamente attestata in seguito nella Grecia ellenistica. L'unica altra procedura a presentare qualche somiglianza con l'uso fittizio del processo per far riconoscere dei diritti è l'ἐπιδικασία, in cui gli eredi collaterali e coloro che reclamavano le ereditiere (ἐπίκληροι) in matrimonio dovevano presentare istanza formale all'arconte. Se interveniva qualcun altro a reclamare l'eredità, allora la causa finiva in tribunale. A differenza dei processi fittizi, però, l'ἐπιδικασία incontestata non richiedeva che gli oppositori potenziali si presentassero di persona a recedere dalle loro rivendicazioni. Il processo era pervasivo, ma la sua autorità non era definitiva.

L'importanza del delatore (sicofante) nell'Atene del tardo V secolo è probabilmente l'indizio di una discrepanza tra l'ideologia del libero accesso al procedimento giudiziario e ciò che avveniva in pratica. Come spiega il sicofante della commedia, la legge consente a chiunque lo voglia di fare causa in un gran numero di casi: «e son proprio io costui, Chiunque-lo-Voglia»[42]. Sebbene l'ideologia dell'uomo che ama starsene in pace (ἀπράγμων) sia stata probabilmente elaborata da coloro che si sentivano vittime e bersaglio dei sicofanti, e preferivano comperare l'accusatore piuttosto che comparire davanti a una giuria[43], non tutti gli Ate-

[40] Cfr. MENANDRO, *Misantropo*, 842-44.

[41] W. CLARYSSE, *The Petrie Papyri I. The Wills*, Bruxelles 1991²; THOMAS, *Literacy* cit., cap. V.

[42] ARISTOFANE, *Pluto*, 918. Cfr. R. OSBORNE, *Vexatious litigation in classical Athens: sykophancy and the sykophant*, e D. HARVEY, *The sykophant and sykophancy: vexatious redefinition?*, in CARTLEDGE, MILLETT e TODD (a cura di), *Nomos* cit., rispettivamente pp. 83 sgg. e 103 sgg.

[43] L. CARTER, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986; SENOFONTE, *Memorabili*, 2.9.

niesi avevano il coraggio di alzarsi in piedi in un'assemblea ufficiale per denunciare chi aveva una carica, né intentargli un processo per la sua condotta contraria alla legge. Anche in ambiti piú privati, sebbene chiunque avesse facoltà di sporgere querela in difesa di un orfano maltrattato, la maggior parte delle querele contro i tutori erano opera degli orfani stessi una volta raggiunta la maturità: il senso di giustizia del comune uomo della strada non lo portava ad adire le vie legali[44]

L'attività dei sicofanti veniva di solito presentata come puramente mercenaria (la legge prevedeva ricompense per chi trascinava qualcuno in giudizio con successo), ma aveva anche un risvolto politico. Lo conferma, nel IV secolo, il caso di Apollodoro: un *outsider*, in quanto figlio di Pasione di Acarne – il quale, grazie alla sua attività di banchiere, era riuscito, da schiavo che era, a diventare uno degli uomini piú ricchi di Atene –, Apollodoro cercò infatti di imporsi sulla scena politica intentando una serie di processi. Non è improbabile che anche in precedenza si siano verificati casi analoghi, ancorché meno eclatanti[45] Qualsiasi generale sconfitto era un potenziale bersaglio di denuncia e processo[46]. L'azione giudiziaria entrò a far parte integrante della strategia politica. L'imputato del *Coreuta* di Antifonte afferma di essere stato accusato di omicidio affinché non potesse denunciare quelli che si erano appropriati indebitamente di denaro pubblico. Un'arma suscettibile di utilizzazione ancora piú ampia si rese disponibile alla fine del V secolo con la γραφὴ παρανόμων. È possibile che lo scopo originale fosse di impedire che l'assemblea procedesse sommariamente in seguito a denuncia; ma, paradossalmente, il suo campo di intervento si ampliò e la sua valenza si democratizzò in seguito alla decisione di proibirne l'uso nel 411 da parte dei riformatori oligarchici, che intendevano questa proibizione come un preludio alla realizzazione del loro vasto progetto di riforma[47]. Nel IV secolo diventò pertanto una tattica politica usuale opporsi alla proposta di un decreto eccependone la legalità, in modo da trasferirne il dibattito dall'assemblea al tribunale: il politico Aristofonte avrebbe difeso 75 eccezioni del genere[48]. Non è detto che questo sviluppo presentasse aspetti unicamente negativi: poteva infatti comportare una piú

[44] OSBORNE, *Law* cit.

[45] J. TREVETT, *Apollodorus the Son of Pasion*, Oxford 1992.

[46] M. H. HANSEN, *Eisangelia: The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth-Century BC and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense 1974.

[47] Nei due casi attestati del V secolo il ricorso alla γραφὴ παρανόμων avviene in ambito giudiziario: cfr. ANDOCIDE, 1.17, 1.22; SENOFONTE, *Elleniche*, 1.7.12-13; PLATONE, *Apologia di Socrate*, 32b-c. Per i Trenta cfr. TUCIDIDE, 8.67.2; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 29.4.

[48] ESCHINE, 3.194.

ampia discussione della proposta, collocandola magari nel contesto della politica di chi l'avanzava e, quindi, mettere in luce eventuali effetti secondari indesiderati. Il testamento politico di Demostene, l'orazione *Sulla corona*, fu scritto in risposta a una γραφὴ παρανόμων relativa alla questione tecnica dell'illegalità di offrirgli una corona prima che i suoi conti ufficiali venissero approvati. Il discorso politico ateniese sarebbe stato meno ricco in assenza delle orazioni tenute in occasioni del genere, che fornivano anche lo spunto per argomentazioni di carattere legale e per l'esegesi dei testi. È chiaro, d'altra parte, che questa procedura spalancò la porta alle accuse piú volgari e alle opposizioni piú meschine[49].

L'utilizzazione politica dei tribunali ateniesi andò ben oltre la ricusazione degli uomini politici e l'utilizzazione tattica dei processi. È evidente che numerose cause in apparenza non politiche che approdarono in tribunale negli anni seguenti la restaurazione della democrazia nel 403 erano ispirate dal risentimento nei confronti di coloro che avevano sostenuto e in qualche modo appoggiato i regimi oligarchici del 411 e del 404, cosí come potevano essere animate dalla speranza di trarre qualche vantaggio dalla situazione di difficoltà in cui costoro si trovavano. In linea di principio erano passibili di processo solo quei poco numerosi detentori di cariche che non avevano superato l'esame del loro operato, oltre coloro che avevano commesso personalmente degli omicidi; ma non furono pochi i tentativi di aggirare queste limitazioni. La tesi sostenuta dall'oratore del *Contro Agorato* di Lisia, secondo la quale denunciare qualcuno ai Trenta era in pratica l'equivalente di un assassinio, può essere considerata un tentativo particolarmente sfacciato in tal senso, ma non deve farci dimenticare l'esistenza di esempi meno evidenti. L'imputato dell'*Areopagitico* di Lisia, accusato di aver abbattuto il recinto di un ulivo sacro, era il proprietario del terreno confiscato dall'oligarca Pisandro e dato come ricompensa a un Megarese che aveva assassinato Frinico, un altro degli oligarchi del 411. Egli aveva venduto questo terreno a un certo Anticle, che, a sua volta, lo aveva concesso in affitto. L'imputato lo aveva poi acquistato da Anticle poco dopo il 403, per darlo nuovamente in affitto per sette anni a una serie di fittavoli. Appare piuttosto probabile che i due proprietari ateniesi agissero nell'interesse degli eredi di Pisandro, che speravano di recuperare finalmente il terreno: almeno il fatto di affidare la coltivazione del terreno ad affittuari suggerisce che i vicini erano propensi a sospettare di

[49] Esegesi: DEMOSTENE, *Contro Aristocrate*; abuso: ID., *Sulla corona*, su Eschine. È probabile che l'abuso che se ne fece nelle assemblee fosse piú esteso di quanto non risulti dalle nostre fonti.

qualsiasi compratore[50] Colui che pronunciò il *Diceogene* di Iseo lascia intendere che il suo avversario Diceogene III aveva manovrato per acquistare la proprietà con l'aiuto di «Mela l'egiziano» nel 399, sostenendo che la madre e le sorelle del protagonista gli avevano imposto un contratto illegale nel 412/411. Solo la puntuale considerazione della retorica delle due parti in causa, insieme a quella dell'argomentazione legale, può far emergere i risvolti politici di un'azione legale dalle apparenze squisitamente «civili»[51].

Gli anni seguenti il 403 furono tuttavia eccezionali. Per quanto riguarda altri periodi risulta difficile determinare in base a che cosa una causa trovasse soluzione extragiudiziale o venisse dibattuta fino all'ultimo sangue: chi, in pratica, aveva possibilità di accesso al tribunale e chi no.

Qualsiasi potenziale contendente doveva sperimentare metodi alternativi di composizione della lite prima di accedere al tribunale. Si cercava consiglio presso familiari e amici, ai quali si poteva anche richiedere un'azione di arbitrato. Chi faceva causa a membri della propria parentela insisteva particolarmente nel mostrare di aver esperito senza successo tutti gli strumenti «pacifici» di composizione della lite e, a ben guardare, queste cause erano spesso originate da compromessi informali che avevano messo una delle due parti in una condizione vulnerabile all'azione legale[52]. Quando, nell'*Arbitrato* di Menandro, un pastore e un carbonaio invitano un signore di passaggio a un arbitrato relativo alla proprietà di una collana e altri ornamenti indossati da un trovatello, il divario di status sociale è forse eccessivo rispetto a quello che poteva verificarsi in realtà, ma la situazione tratteggiata, ossia la composizione di una lite «per strada», non sembra affatto irrealistica[53]. Molti casi venivano sottoposti ad arbitri pubblici (cittadini che avevano raggiunto il cinquantanovesimo anno d'età) prima di finire in tribunale in caso di non accettazione del verdetto dell'arbitro. Come abbiamo già osservato, i magistrati tenevano udienze preliminari nelle quali non è improbabile che qualcuno dei contendenti venisse invitato a desistere; i casi in cui la somma di danaro in questione era inferiore alle dieci dracme (che corrispondevano, in modo molto approssimativo, a dieci gior-

[50] Rapporti ostili con alcuni vicini: LISIA, *Areopagitico*, 18.

[51] T. C. LOENING, *The Reconciliation Agreement of 403/402 BC in Athens: its Content and Application*, Stuttgart 1987. Ho sottoposto questi casi a esame dettagliato in un libro che sto scrivendo sulla parentela ad Atene.

[52] Cfr. ISEO, *Pirro*, *Diceogene* e *Filottemo*; [DEMOSTENE], *Contro Olimpiodoro*.

[53] MENANDRO, *Arbitrato*, 218-372. Cfr. la storia dei Sette Sapienti (L. PICCIRILLI, *Gli arbitrati interstatali greci*, Pisa 1973, I, n. 3; HUMPHREYS, *The Evolution* cit., p. 249).

ni di paga di un lavoratore) venivano presi in esame dagli appartenenti a un gruppo rappresentativo di giudici (i 30 δικασταὶ κατὰ δήμους, successivamente sostituiti dai Quaranta).

Erano anche previste procedure sommarie nei confronti dei criminali. I delinquenti comuni (κακοῦργοι) erano passibili di arresto e, se colti in flagrante senza attenuanti, di esecuzione. Rientravano in questa categoria, che gli oratori cercavano spesso di ampliare, anche i briganti, gli «spogliatori», ossia coloro che lasciavano le proprie vittime senza vestiti addosso, i rapitori che vendevano come schiavi individui liberi, gli scassinatori (τοιχωρύχοι: letteralmente, «foratori di pareti»)[54]. L'esistenza di un ampio armamentario di strumenti legali contro violenza e maltrattamenti non deve farci dimenticare che l'immagine della «violenza» dipendeva dall'età e dalla classe. I criminali comuni, al pari degli schiavi, erano trattati con la mano pesante; mentre, per quanto riguarda i piú giovani, ci si aspettava che risolvessero con la forza le loro controversie piú che adire le vie legali. Ma poteva succedere che qualcuno si spingesse un po' troppo oltre. Teisis fu trascinato in giudizio per aver frustato il giovane Archippo; l'oratore della prima orazione di Lisia fu sottoposto a giudizio per aver ucciso Eratostene; Aristone, l'oratore del *Contro Conone* di Demostene, insiste molto sulla partecipazione di un uomo anziano, il suo avversario Conone, a una rissa nell'*agora* che è all'origine della sua querela. Sia Aristone sia lo stesso Demostene, nell'orazione *Contro Midia*, mostrano di percepire chiaramente che citare in giudizio per un'offesa o un'aggressione poteva essere interpretato come ammissione di debolezza. D'altro canto Platone, nelle *Leggi*, ribadisce che una percossa inferta da un individuo piú giovane a un vecchio è un'offesa (αἰκία), un atto di violenza (βίαιος) o di tracotanza (ὕβρις), e pertanto perseguibile[55]

La ὕβρις era un arrogante oltraggio all'onore della vittima, e chi la commetteva mostrava, col suo comportamento, di ritenere la vittima a tal punto priva d'onore da non poter rispondere a tono. In una società democratica si trattava di un concetto problematico, in quanto sporgere una denuncia per essere stato vittima di ὕβρις significava in certo qual modo riconoscere la superiorità del reo. Ed era forse per questo motivo che gli Ateniesi non mancavano di sottolineare che anche uno schiavo poteva essere vittima di ὕβρις. È comunque probabile che i ricorsi in

[54] M. H. HANSEN, *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi, and Pheugontes*, Odense 1976; TODD, *The Shape* cit., pp. 283 sg.

[55] Teisis: LISIA, fr. 17 Gernet (= fr. 75 Thalheim). D. M. MACDOWELL (a cura di), *Demosthenes. Against Meidias (Oration 21)*, Oxford 1990. T. SAUNDERS, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, Oxford 1991, cap. X su PLATONE, *Leggi*, 879b-885a.

giudizio per ὕβϱις fossero rari, e i riferimenti alla ὕβϱις presenti nelle fonti ci illuminino piú sull'ideologia democratica che sulla prassi democratica[56]

In pratica, la protezione garantita ai deboli dalle leggi ateniesi era abbastanza limitata. Le donne potevano difendere i propri diritti unicamente per il tramite di maschi che le rappresentassero in tribunale. La cosa non costituiva di per sé una seria limitazione, ma rendeva le azioni giudiziarie particolarmente difficili nel caso di sorelle con interessi comuni che dovevano ricorrere a mariti o figli in qualità di rappresentanti di questi loro interessi in tribunale[57]

I poveri dovevano accontentarsi della giustizia sommaria e delle composizioni informali, oppure si tenevano lontani dalla macchina giudiziaria. C'è un'interessante divisione nelle tavolette ateniesi contenenti maledizioni, che venivano collocate nelle tombe o in altri «canali» di comunicazione con le potenze degli Inferi sia da uomini sia da donne ugualmente dotati di scarsa fiducia nelle istituzioni umane. Fra queste *defixiones* alcune, che nominano appartenenti alle classi piú elevate che sono attestate anche altrove nelle fonti, accompagnavano spesso i processi: chi le scriveva cercava di accrescere le proprie probabilità di successo in tribunale chiedendo alle potenze degli Inferi di paralizzare e far ammutolire i propri avversari. Un altro insieme di tavolette, il cui bersaglio sono spesso non-cittadini, sembra invece appartenere al sottobosco della vita urbana. Chi viene colpito da dolori al ventre dopo un pranzo alla taverna, cosí come chi rimane vittima di un furtarello o di altre truffe, non si appella alla legge ma direttamente al soprannaturale. In entrambi i casi la maledizione è espressione di frustrazione, o di timore di frustrazione; ma solo se ci sono di mezzo persone di classi elevate si pensa di adire le vie legali.

Non vorrei con questo presupporre livelli di accesso al diritto che non si trovano neppure nella società contemporanea; è pertanto preferibile chiedersi che cosa i Greci si attendessero da tribunali e istituzioni giudiziarie. Il controllo di chi esercitava le cariche era chiaramente un aspetto importante. Ad Atene, però, il problema risiedeva piuttosto nel fatto che i funzionari di rango inferiore erano privati in misura eccessiva della possibilità di prendere iniziative. Altrove, e nella stessa

[56] MACDOWELL (a cura di), *Demosthenes* cit.; TODD, *The Shape* cit., pp. 189 sg.; N. R. E. FISHER, *Hybris. A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992, non è molto attento alla contraddizione insita nelle varie attitudini, su cui cfr. P. J. WILSON, *Demosthenes 21 (Against Meidias): democratic abuse*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXXVII (1991), pp. 164 sgg.

[57] Cfr. ISEO, *Diceogene*, *passim*; ID., *Cirone*, 40-42.

Atene intorno alla fine del IV secolo, le difficoltà furono originate dall'appoggio garantito alle fazioni locali da parte di influenti potenze straniere. Ad Atene, le decisioni delle giurie di massa non eliminarono l'arbitrarietà dal sistema giudiziario, ma lo spersonalizzarono. È possibile che il perdente uscisse dal tribunale piú a testa alta che se il verdetto fosse stato pronunciato da un singolo magistrato. Tuttavia, sebbene gli Ateniesi e gli altri Greci fossero consapevoli dell'imperfezione delle loro istituzioni, essi erano altrettanto consapevoli dell'esistenza di alternative peggiori. Come sullo scudo di Achille, il processo secondo procedure garantite era indice e testimonianza di pacifica vita cittadina.

## 5. *Diritto, tribunali e cultura.*

La città era fiera delle sue leggi. In seguito alla formulazione delle leggi draconiane sulla non perseguibilità di certi omicidi, i tribunali ateniesi entrarono a far parte dei miti che comportavano casi del genere[58]. Creta aveva leggendari legislatori e giudici come Minosse e Radamanto; Sparta andava orgogliosa delle sue leggi non scritte e del suo legislatore Licurgo. Alle città note per la stabilità del governo si chiedeva l'invio di legislatori e mediatori per risolvere i problemi sorti in altre città[59].

La legge scritta era anche un mezzo per comunicare con gli dèi e rassicurarli che la comunità avrebbe dato loro quanto dovuto. Un calendario sacrificale regolava le relazioni tra le divinità, i ricchi o i funzionari che pagavano per il sacrificio, la comunità che accettava certi sacrifici come una specie di regolare incombenza, gli officianti. La ἱεροσυλία, il furto sacrilego, era un crimine efferato; in alcune città la procedura che regolava i casi di ἱεροσυλία diventò il modello per il trattamento giudiziario di altre gravi offese[60] A quanto sembra, però, l'uso di trascinare qualcuno in giudizio per empietà (ἀσέβεια) e di intervenire contro l'espressione di opinioni non ortodosse sarebbe da ascrivere al periodo compreso tra gli ultimi decenni del V secolo e i primi del IV, ed era in ogni caso raro, controverso e probabilmente limitato alla sola

[58] HUMPHREYS, *A Historical Approach* cit., pp. 39 sg.

[59] ERODOTO, 4.161, 5.28-29. La pratica di invitare giudici stranieri si diffonde notevolmente in epoca ellenistica.

[60] CH. MICHEL, *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles 1900, n. 498 (Teo), B 49 sg.; *SIG*², 680 (Siro). Altrove la procedura standard citata è l'aggressione (βίαια, Taso: J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, Paris 1954, n. 7, pp. 204-13; *IG*, XII, Supplemento, 347 I); per l'omicidio come modello per l'esilio, MICHEL, *Recueil* cit., n. 1334 (Elide).

Atene. La nozione di ortodossia non è facilmente applicabile alla religione greca[61]. L'insistenza di Platone, nelle *Leggi*, sulla necessità di rieducare o eliminare i miscredenti, in quanto la fede negli dèi è il fondamento della moralità, presuppone una concezione individualistica della morale che si diffuse solo lentamente al di fuori dei circoli filosofici. In molti casi, chi pensava in maniera non ortodossa e l'eccentrico erano considerati marginali, privi di vera ambizione, e pertanto individui senza onore, piú che pericolosi[62]. Per i piú, la morale aveva carattere relazionale. La giustizia (δικαιοσύνη), era un termine centrale, collegato all'ἀρετή, meno connotata socialmente, in base alla sua definizione di capacità di aiutare l'amico e di recare danno al nemico[63]. La vita conforme a giustizia comportava il rispetto delle convenzioni della propria città e del proprio status.

Secondo la presentazione che ne fa Aristofane nelle *Nuvole*, Socrate non è solo un eccentrico, ma anche un sofista che insegna ai suoi discepoli come riportare la vittoria nelle dispute giudiziarie e «far sí che il peggior argomento appaia il migliore». Anche nei dialoghi di Platone la sua tecnica di argomentazione richiama quella del contendente aggressivo e abile nel contraddittorio[64]. Tuttavia non è facile stabilire quali fossero i debiti della filosofia greca nei confronti del procedimento giudiziario. La convinzione che gli argomenti favorevoli e contrari a una proposta dovessero essere ascoltati prima dell'adozione di una decisione razionale era già radicata nella vita politica prima che Atene diventasse democratica o istituisse i tribunali con giuria. Il razionalismo aggressivo partito dalle città greche orientali raggiunse la madrepatria e l'Occidente già nel VI secolo. I nuovi esperti viaggiavano, si affrontavano reciprocamente, e dovevano acquistare autorevolezza offrendo elementi a sostegno delle proprie tesi e demolendo quelle degli avversari[65]. In questo modo arrivarono a discutere di metodologia. I loro testi presentavano, in maniera piú o meno implicita, una nuova narrativa di viaggio di tipo eroico, la storia del processo di ricerca[66].

[61] A. MOMIGLIANO, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1980, pp. 419 sgg., 443 sgg.; TODD, *The Shape* cit., pp. 308 sgg.; COHEN, *Law* cit., cap. VIII.

[62] PLATONE, *Gorgia*, 486b-c; cfr. 508c-d.

[63] A. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960; M. W. BLUNDELL, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge 1989.

[64] CARAWAN, *Erotesis* cit., p. 216.

[65] S. C. HUMPHREYS, *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna 1979, pp. 422 sgg.; G. E. R. LLOYD, *Magic, Reason, Experience*, Cambridge 1979 [trad. it. Torino 1982].

[66] S. C. HUMPHREYS, *From riddle to rigour: satisfactions of scientific prose in ancient Greece*, in S. MARCHAND e E. LUNBECK (a cura di), *Proof and Persuasion*, Turnhout 1997, pp. 3-24; M. R. LEFKOWITZ, *First Person Fictions. Pindar's Poetic 'I'*, Oxford 1991, cap. IV.

Nella creazione del nuovo modello di argomentazione si intrecciarono molti fili, e occorre una certa cautela per evitare che le nostre concezioni di scienza ci portino a valutarli tutti nello stesso modo. Il «razionalista» faceva affidamento sui propri occhi e sulle proprie ricerche invece che sulle opinioni tradizionali: il viaggiatore e il cosmologo osservavano, lo storico interrogava un gran numero di testimonianze, il medico registrava attentamente i casi, il matematico verificava i propri assunti e li riduceva al minimo. Il razionalista combatteva le altre tesi, sia attaccandole direttamente sia formulandole come ipotesi e scartandole, e amava la dimostrazione efficace: un trattamento medico radicale quale la succussione (il violento scuotimento del torace del paziente), una serie inoppugnabile di diagrammi, l'abile illustrazione dei principî della fisica a partire dall'esperienza comune, costringere l'avversario ad ammettere la contraddittorietà della propria argomentazione. Era inoltre attento alle reazioni dell'uditorio: come catturare e mantenere viva l'attenzione degli ascoltatori? che cosa avrebbero trovato persuasivo? si doveva condurli passo dopo passo alla conclusione logica o fare leva sulle loro emozioni[67]?

I dibattiti delle assemblee, i tribunali e le competizioni, le manifestazioni e il gergo da imbonitore dello stesso mondo intellettuale contribuirono unitamente a questi sviluppi e si sostennero vicendevolmente; cosí come contribuirono, traendone nello stesso tempo impulso, allo sviluppo del dramma. Resta tuttavia difficile indicare forme specifiche di argomentazione o di prova che il razionalista abbia potuto attingere dai tribunali o dagli stessi dibattiti assembleari. Si può del resto pensare che il razionalista fosse piú propenso a contrapporre i propri metodi di ragionamento e di prova, caratterizzati da maggior rigore, alle tecniche manipolatrici dell'oratore. La facilità con la quale un abile oratore poteva influenzare l'uditorio era un luogo comune ricorrente in ambito politico in persone di diverso orientamento, da Cleone a Tucidide e a Platone[68].

È possibile che le nostre valutazioni dei livelli probatori vigenti nei tribunali ateniesi, come del resto quelle dei lettori antichi, siano in qualche modo influenzate dalla selezione dei casi che raggiunsero il tribunale e, in seguito alla pubblicazione delle orazioni, il pubblico colto. Un'orazione aveva maggiori probabilità di pubblicazione se c'era la pos-

[67] T. COLE, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore 1991; T. O'HARA, *Thucydides and the Irrational*, Diss. University of Michigan, 1991.

[68] TUCIDIDE, 3.37.4-5, 38.4-6. Cfr. J. DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge Mass. 1975; L. KAHN, *Hermès passe ou les ambiguités de la communication*, Paris 1978, pp. 147-51

sibilità di riaprire il caso, se l'argomentazione era ingegnosa o se contrapponeva gli affetti naturali con le strette norme legali[69], se stimolava la curiosità (scandali familiari, faide interminabili, vittime innocenti di perfidi tutori, donne perdute, matrigne dissolute, giovani vedove eroiche). Il caso giudiziario nel quale veniva prodotta una prova inconfutabile e decisiva poteva trovare composizione ancor prima di raggiungere il tribunale, per non parlare del pubblico colto. Solo un accenno ha sottratto all'oblio la vicenda dell'imputato che esibisce trionfalmente in tribunale la schiava che è accusato di aver ucciso[70]. Resta tuttavia difficile sostenere che la corte di giustizia sia stata la fonte primaria del concetto greco di prova. Quando negli *Uccelli* di Aristofane leggiamo che Spacciaoracoli replica allo scetticismo di Pistetero con «Eccoti il libro!»[71], dobbiamo pensare che si tratti di una pratica derivata dalle citazioni delle leggi che si facevano in tribunale o che abbia invece contribuito alla sua instaurazione? A me sembra che unicamente l'elemento aggressivo della *reductio ad absurdum* indichi un chiaro legame tra prova scientifica e tecniche del tribunale; e anche in questo caso l'aggressività nella discussione non era limitata, nella città greca, al contesto giudiziario[72].

Il diritto greco non ha mai suscitato grande interesse presso i giuristi: il diritto romano l'ha sempre oscurato. Tuttavia, l'interesse degli storici si sta ora spostando dall'oratoria politica ai discorsi forensi. Un approccio piú totalizzante alla storia greca porta a interrogarsi sulle relazioni fra tribunali, teatro, assemblea e scuola filosofica, ad approfondire la vita privata e i concetti di identità e di stile della narrazione. Antropologi e sociologi del XIX secolo derivarono i loro concetti di struttura sociale da Aristotele, accogliendo pertanto indirettamente l'idea che una società è modellata dalle sue leggi e può mutare in seguito al loro mutamento; ma l'immagine che avevano del diritto primitivo era basata sul formalismo da loro attribuito al diritto romano arcaico[73] Un'esperienza etnografica di piú ampio respiro ha però mostrato che la legge delle società preindustriali di piccola scala è piú simile a quella della Grecia antica. Il lavoro di Bourdieu in campo antropologico e quello del gruppo di «Critical Legal Studies» hanno suscitato un nuovo interesse

[69] S. C. HUMPHREYS, *The Family, Women, and Death. Comparative Studies*, London 1983, pp. 7-8.

[70] ISOCRATE, 18.52-53.

[71] ARISTOFANE, *Uccelli*, 974-90; con l'ultimo «Eccoti il libro!», detto in tono minaccioso scacciando Spacciaoracoli, è probabile che Pistetero percuota quest'ultimo col rotolo.

[72] HUMPHREYS, *From riddle* cit.

[73] WATSON, *The State* cit.

per la documentazione greca concernente le modalità di citazione delle norme in tribunale, e per la collocazione dei tribunali nell'ambito delle strategie di competizione politica o familiare. Un misto di fede utopistica nei confronti della legge, a livello teorico, e di scetticismo, a livello pratico, risulta attraente per il nostro senso del paradosso e della contraddizione, per i nostri atteggiamenti sempre piú ambigui nei confronti dell'imperio della legge.

LUCIO BERTELLI

# *Progettare la «polis»*

## 1. *La «polis» tra razionalità e progetto.*

Un giusto preludio alla riflessione sulla *polis* come prodotto di una progettualità razionale potrebbe essere la constatazione di Catone il Censore che l'organizzazione politica delle città greche era sempre stata fondata *unius ingenio*, vicenda comprovata dalla serie di «legislatori», dal mitico Minosse al «recente» Demetrio di Falero, di contro alla secolare e collettiva evoluzione della *res publica* romana[1]: questa osservazione di Catone è stata riattualizzata in senso positivo da una recente interpretazione della *polis* come «città della ragione», in chiave aristotelico-weberiana, che mette al centro della sua evoluzione la politica come espressione di una razionalità globale tradotta nella creazione cosciente e deliberata di forme politiche «adeguate allo scopo»[2].

Un quadro concettuale di questo genere, anche se si presta alla critica di non considerare adeguatamente altri fattori di integrazione sociale, come la religione[3], ha tuttavia il vantaggio di trovare ampi riscontri nell'attività legislativa che accompagna, e in notevole misura impronta, l'evoluzione della *polis* nel periodo arcaico, in qualsiasi settore si osservi il fenomeno, dalle fondazioni coloniali orientali e occidentali alla madrepatria.

La documentazione del processo di «razionalizzazione» nell'organizzazione della città, come è provato dalla letteratura sul tema[4], comprende sia le attestazioni epigrafiche come quelle della «costituzione di Drero» (650-600 a. C.) o della «retra» (legge) di Chio (c. 575 a. C.), in cui si esprime non solo la volontà di una collettività trasformata in legge, ma anche una evidente tendenza alla divisione e alla distribuzione

[1] Cfr. CICERONE, *De republica*, 2.1 = CATONE, fr. 61 Jordan, probabilmente dalle *Origines* (cfr. ASTIN, *Cato the Censor*, Oxford 1978, p. 164).

[2] O. MURRAY, *La città greca*, trad. it. Torino 1993, p. 27 nota 6; cfr. ID., *Polis and Politeia in Aristotle*, in M. H. HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen 1993, pp. 198 sg.

[3] Cfr. F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984, pp. 80 sgg.; ma già MURRAY, *La città* cit., pp. 8 sg., si era posto il problema di questa obiezione.

[4] Cfr. per documentazione e bibliografia C. AMPOLO, *Il sistema della «polis». Elementi costitutivi e origini della città greca*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 297-342.

dei poteri, sia la tradizione storiografica piú tarda relativa ai «legislatori» (νομοθέται) che hanno operato tanto in ambiente coloniale (Zaleuco, Caronda, Androdamante) quanto nella madrepatria continentale (Filolao e Fidone di Corinto) e a Creta, a cui era attribuito uno statuto privilegiato in fatto di esperienza legislativa miticamente tradotto nelle leggende di Minosse e Radamanto e che vantava nella figura di Taleta di Gortina una specie di maestro di legislazione il cui insegnamento si sarebbe trasmesso sia a Occidente (Zaleuco) sia nel Peloponneso (Licurgo)[5] Le leggi autentiche attribuibili a questi antichi legislatori rivelano per certi aspetti una continuità col diritto consuetudinario, ma in altri esprimono il decisivo intervento del legislatore in materie di forte impatto sociale come la regolamentazione della proprietà fondiaria o la procedura giudiziaria[6].

Ma il caso piú appariscente della tendenza alla progettazione razionale è offerto da Atene, dove in un arco di tempo relativamente breve, tra il 620 circa e il 508, dalla legislazione sull'omicidio di Dracone fino alla «riforma» clistenica, si assiste alla trasformazione di una comunità da città a struttura gentilizia, dominata dalla classe degli eupatridi, a sistema politico in cui l'eguaglianza di fronte alla legge (ἰσονομία) è proclamata come principio di governo[7]. I tre momenti di questa rapida evoluzione sono contrassegnati dalle figure del legislatore-mediatore Solone, del tiranno Pisistrato e del riformatore Clistene. Pur concedendo, come si riconosce concordemente nella storiografia piú recente, un ruolo fondamentale all'opera di Pisistrato nell'evoluzione sociale ed economica di Atene, che ora diventa per la prima volta realmente la «capitale» dell'Attica[8], sono le figure di Solone e di Clistene in cui si riassu-

[5] Sui legislatori arcaici cfr. K. J. HÖLKESKAMP, *Arbitrators, lawgivers and the "codification of law" in Archaic Greece*, in «Metis», VII (1992), pp. 49-81, e G. CAMASSA, *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in *I Greci* cit., pp. 561-76 (con bibliografia); per la tradizione su Creta come la sede piú antica del diritto greco, ben nota sia al Platone delle *Leggi* sia ad ARISTOTELE, *Politica*, 2.10, cfr. in generale H. VAN EFFENTERRE, *La Crète et le Monde grec de Platon à Polybe*, Paris 1968. Su Taleta cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 2.12.1274a29; EFORO, *FrGrHist*,70 F 149.

[6] Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 2.12.1274b1-8. Sui contenuti di queste legislazioni, oltre CAMASSA, *Leggi* cit., cfr. S. LINK, *Die Gesetzgebung des Zaleukos im epizephyrischen Lokroi*, in «Klio», LXXIV (1992), pp. 11-24.

[7] Per l'origine e il significato del concetto, attestato prima in forma di aggettivo ἰσόνομος negli scolî per i tirannicidi in ATENEO, *Sofisti a banchetto*, 15.695a-b = *PMG*, nn. 893-96, dell'ultimo decennio del VI secolo, poi come astratto ἰσονομία in Alcmeone di Crotone (c. 480-440 a. C.) (DK 24 B 4), cfr. M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969, pp. 149-58; L. BERTELLI, *Modelli costituzionali e analisi politica prima di Platone*, in L. BERTELLI e P. DONINI (a cura di), *Filosofia, politica, retorica. Intersezioni possibili*, Milano 1994, pp. 35-44 (con bibliografia).

[8] Cfr. A. ANDREWES, *The tyranny of Pisistratus*, in *CAH*², III/3 (1990), pp. 392-416; inoltre M. STAHL, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen*, Stuttgart 1987, pp. 229-61.

me la trasformazione costituzionale ateniese del VI secolo. La trattazione riservata a questi due legislatori in altra parte di quest'opera[9] ci esime dall'entrare nei particolari dei due meccanismi costituzionali: qui preme tuttavia sottolineare la combinazione di elementi tradizionali e di innovazione in cui si esprime l'intenzionalità progettuale – e razionalizzante – delle due legislazioni.

Solone, trovandosi ad agire in una situazione di conflitto economico e sociale tra la vecchia aristocrazia degli eupatridi e un δῆμος in larga misura oppresso da meccanismi di soggezione economica (schiavitú per debiti, ectemorato), con tutti i presupposti per una soluzione tirannica[10], deliberatamente sceglie la «via di mezzo» tra i due fronti opposti[11]: il sistema costituzionale che ne risultò era una sapiente opera di «pesi e contrappesi»[12], che, se lasciava inalterata la struttura gentilizia dello stato ateniese (quattro tribú ioniche, le fratrie e i γένη), introduceva fattori di «modernizzazione» e di artificialità come la classificazione censitaria sulla base della ricchezza che sostituiva il principio della nobiltà di nascita (ἀριστίνδην) nell'accesso al potere, o l'«invenzione» della classe artificiale dei pentacosiomedimni per designare i cittadini piú ricchi. D'altra parte, pur resistendo alle suggestioni di ridistribuzione violenta delle ricchezze[13], egli garantí al δῆμος una presenza piú visibile nella vita pubblica grazie alle misure relative allo status economico del cittadino e all'organizzazione dei tribunali[14]: a buon diritto dunque Solone poteva affermare di «aver scritto in egual modo leggi per il plebeo e per il nobile, adattando a ciascuno retta giustizia»[15] E alla stessa logica rispondeva l'istituzione, accanto all'ancestrale consiglio dell'Areopago – vero e proprio consiglio della nobiltà, in quanto ne facevano parte solo gli ex arconti, fino ad allora esclusivamente di nascita nobile –, di una nuova βουλή dei Quattrocento, formata dai rappresentanti delle quattro tribú[16]. La consapevolezza di Solone di agire in modo innovativo entro la tradizione risulta chiaramente da quel manifesto programmatico che è l'elegia intitolata *Eunomia*[17], nella quale

[9] Cfr. K. RAAFLAUB, *Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica*, e N. LORAUX, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, in *I Greci* cit., pp. 1035-81 e 1083-110 rispettivamente.

[10] Cfr. SOLONE, frr. 32-33 West.

[11] Cfr. *ibid.*, frr. 4c.3, 5.5 sg., 37.9 sg. West.

[12] Cfr. G. VLASTOS, *Solonian justice*, in «Classical Philology», XLI (1946), pp. 65-83.

[13] SOLONE, fr. 34 West.

[14] Cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 9: le norme relative ai tribunali e alla legislazione sui debiti vengono definite δημοτικώτατα; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 18.3-7.

[15] Cfr. SOLONE, fr. 36.18 sg. West.

[16] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 8.4; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 9.1-2.

[17] Fr. 4 West, citato da DEMOSTENE, 19.254 sg., ma, stranamente, né da Aristotele né da Plu-

egli ricorre al simbolismo di una terminologia religiosa di ascendenza esiodea, quali sono i termini δυσνομίη e εὐνομίη, che si trasformano in indicatori delle due situazioni antitetiche di illegalità e legalità in una visione razionale dei comportamenti politici reali, visione tesa alla ricerca delle cause immanenti e delle responsabilità individuali all'origine della crisi: e in questa capacità di indagare sulle cause di effetti politici generali emerge una mentalità analoga alla contemporanea «razionalità» della filosofia ionica[18].

L'intenzionalità progettuale, quasi una vera e propria «rifondazione» di Atene, guidata da criteri razionali, è il carattere saliente della riforma di Clistene, i cui singoli pezzi si incastrano come tessere di un mosaico a formare un blocco unitario[19], secondo un'interpretazione, ormai entrata nel patrimonio storiografico, dovuta all'ormai celebre *Clisthène l'Athénien* (1964) di P. Lévêque e P. Vidal-Naquet[20]. Gli obiettivi primari che già Aristotele riconosceva alla riforma clistenica - «rimescolare» la popolazione attica al fine di rompere i legami di solidarietà territoriale e genetica che stavano alla base dei conflitti dinastici della prima metà del secolo, e maggiore partecipazione del δῆμος alla πολιτεία nel doppio significato di diritto di cittadinanza e di diritto di partecipazione alla vita politica[21] - sono ottenuti ridisegnando, secondo uno schema che ha evocato lo «spirito geometrico» della scienza ionica[22], il sistema delle strutture di integrazione e distribuzione della popolazione attica nel reticolo di tribú, trittie e demi, sul quale ora si radica la stessa organizzazione dei poteri politici (βουλή, strategia). D'altra parte Clistene porta a compimento il processo di concentrazione delle funzioni politiche in Atene, pensata ora come il «centro geometrico» dell'Attica, e l'esperienza traumatica della στάσις, di cui Clistene era stato nello stesso tempo protagonista e vittima, gli suggerisce quella valvola di sfogo per le tensioni all'interno della *polis* che fu l'ostracismo,

tarco; per l'interpretazione cfr. ora M. STAHL, *Solon F3D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens*, in «Gymnasium», XCIX (1992), pp. 385-408.

[18] εὐνομίη e δυσνομίη in ESIODO, *Teogonia*, 902 e 230; per il rapporto con Esiodo cfr. F. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca N.Y. 1967², pp. 112-17; per la visione di una causalità immanente cfr. STAHL, *Solon* cit., pp. 399 sg.

[19] Cfr. M. OSTWALD, *The reform of the Athenian State by Cleisthenes*, in *CAH²*, IV (1992), p. 309.

[20] P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1983²; cfr. oltre i saggi sopra citati di M. Ostwald e N. Loraux, C. MEIER, *Clisthène et le problème politique de la polis grecque*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», XX (1973), pp. 115-59, poi ripreso e ampliato in *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980, pp. 91-143.

[21] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21; sulla doppia accezione di πολιτεία cfr. LORAUX, *Clistene* cit., pp. 1089 sg. (con bibliografia).

[22] Cfr. LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., pp. 77-89.

vera e propria istituzionalizzazione controllata del conflitto politico[23] Lo slogan adottato da Clistene per rendere manifesti gli scopi della sua riforma – ἰσονομία –, in evidente polemica con la parola d'ordine solonica di εὐνομία[24], rendeva ormai evidente il risultato di una parità legale dei cittadini che si applicava con obiettivi distinti sul fronte dell'aristocrazia con tendenze dinastiche («il nobile diventa ... un cittadino»)[25] e nei riguardi del δῆμος, per la prima volta riconosciuto come soggetto politico[26].

Ciò che Clistene aveva fondato non era ancora una democrazia, anche se Erodoto e Aristotele gli attribuiscono questo merito[27]: tuttavia la costituzione clistenica conteneva le fondamenta della democrazia soprattutto nel diritto garantito al popolo di partecipare attivamente alla politica in sede locale (δῆμοι) e centrale (βουλή, ἐκκλησία). Il clima del nuovo corso politico può essere ricavato da due indizi. Nel primo documento ufficiale del nuovo regime, il regolamento della cleruchia di Salamina[28], che è anche il primo decreto ateniese sopravvissuto su pietra, l'intestazione suona «ἔδοχσεν τῷ δήμῳ» (decisione del popolo), e nell'ultima riga è citata la βουλή.

Erodoto commenta i successi di Atene contro i Beoti e i Calcidesi del 506 a. C. ravvisandone la causa nell'ἰσηγορίη (eguale diritto di parola) del nuovo regime clistenico, che aveva come effetto una partecipazione spontanea e interessata della popolazione agli eventi della comunità politica, a differenza di quello che accadeva sotto la δεσποτείη (signoria) della tirannide[29] Erodoto parla di «eguaglianza di parola», non di ἰσονομία, come forse ci aspetteremmo: lo scambio della *pars pro toto* rinvia al clima di libero dibattito da cui scaturivano le decisioni di comune interesse in un sistema fondato sull'eguaglianza dei diritti politici.

Gli sviluppi dei cinquant'anni successivi alla «proto-democrazia» clistenica sembrano tracciare una linea coerente di evoluzione verso la piena attuazione del governo del δῆμος di età periclea: o almeno ciò è quan-

[23] Cfr. K.-E. PETZOLD, *Zur Entstehungsphase der athenischen Demokratie*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXVIII (1990), pp. 163-73.

[24] Cfr. P. FREI, *ΙΣΟΝΟΜΙΑ. Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre*, in «Museum Helveticum», XXXVIII (1981), pp. 216 sg.; *contra* PETZOLD, *Entstehungsphase* cit., p. 151.

[25] LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., p. 50.

[26] Sulla duplice destinazione dello slogan ἰσονομία cfr. BERTELLI, *Modelli* cit., pp. 40 sg. (con bibliografia).

[27] ERODOTO, 6.131.1; cfr. 5.69.2; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 20.1, 22.1.

[28] *IG*, I³, 1 (fine VI secolo) = R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the 5th Century B.C.*, Oxford 1969, n. 14, pp. 25-27.

[29] ERODOTO, 5.78, su cui ora LORAUX, *Clistene* cit., pp. 1101-6.

to si deduce dalla sistemazione degli eventi nella nostra fonte principale, la *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele. Ora questo non era un «destino» naturale della democrazia ateniese, come a tratti pensava Aristotele[30]: era l'esito di programmi politici rappresentati da una successione di leader (Temistocle, Efialte, Pericle) che si contrapponevano ad altre linee politiche che avevano anch'esse i loro sostenitori di prestigio (Cimone, alcuni Alcmeonidi). Tuttavia le misure costituzionali approvate tra il 487 e il 450 indicano tutte coerentemente un orientamento all'adeguamento della costituzione clistenica in vista di una maggiore partecipazione del δῆμος alla direzione politica: 487, sorteggio dell'arcontato, che diminuisce di fatto l'autorità della carica a vantaggio della strategia[31]; 462, riforma dell'Areopago e trasferimento di maggiori competenze alla βουλή dei Cinquecento e ai tribunali eliastici[32]; 457, apertura dell'arcontato alla classe degli zeugiti[33]; 451/450, leggi sulla cittadinanza di Pericle e istituzione della paga per i giudici dei tribunali[34]. Nessuno di questi provvedimenti implica una reazione negativa alla costituzione clistenica: anzi tutti insieme appaiono nient'altro che leggi improntate allo spirito di quella riforma. Il che induce a credere che la classe politica ateniese non si accontentasse della politica del «giorno per giorno», con obiettivi immediati senza nessuna motivazione di ampie vedute[35], ma al contrario agisse in base a progetti dotati di notevole coerenza ideologica e in una prospettiva ben cosciente dei risultati possibili.

## 2. *Turi o l'utopia mancata.*

In una celebre scena degli *Uccelli* Aristofane rappresenta la parodia della fondazione di una nuova città con tutti i caratteri della colonia[36]:

[30] Come si ricava dal cap. 41 della *Costituzione degli Ateniesi* o dalle classificazioni di *Politica*, 4.4.1291b30-1292a38, 6.1292b25-1293a12, su cui cfr. J. DAY e M. CHAMBERS, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Berkeley - Los Angeles 1962, pp. 38-65.

[31] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 22.5: sul significato della riforma cfr. E. BADIAN, *Archons and Strategoi*, in «Antichthon», V (1971), pp. 27 sg.

[32] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 25, su cui cfr. T. E. RIHLL, *Democracy denied: why Ephialtes attacked the Areopagus?*, in «Journal of Hellenic Studies», CXV (1995), pp. 97-98.

[33] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 26.2, dopo l'esautorazione dell'Areopago nel 462.

[34] Cfr. *ibid.*, 26.4, 27.3; PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 9.1-2; per la cronologia cfr. S. PODES, *The introduction of jury pay by Pericles. Some mainly chronological considerations*, in «Athenaeum», LXXXII (1994), pp. 95-110.

[35] Per questa tesi cfr. E. RUSCHENBUSCH, *Athenische Innenpolitik im 5. Jahrhundert v. Chr. Ideologie oder Pragmatismus?*, Bamberg 1979.

[36] ARISTOFANE, *Uccelli*, 801-1057.

è facile immaginare che Aristofane contasse sulla memoria degli spettatori, almeno i piú anziani, opportunamente sollecitata[37], perché cogliessero l'allusione alla piú famosa delle fondazioni coloniali ateniesi del v secolo, quella colonia di Turi che nell'immaginario popolare evocò per parecchi anni paradisi di facile ricchezza, mentre nelle intenzioni del suo promotore, Pericle, doveva essere un'abile impresa politica, che grazie a una sapiente orchestrazione propagandistica doveva proporsi come iniziativa «pacifista» panellenica e nello stesso tempo come modello di sperimentazione costituzionale. Accogliendo l'invito dei Sibariti, che nel 446 chiesero aiuto ad Atene e a Sparta per ricostruire la loro città, ancora una volta distrutta da Crotone[38], Pericle per un verso appariva come il realizzatore di un antico desiderio ateniese di espansione a Occidente, e d'altra parte inaugurava una politica di interesse per le città della Magna Grecia e la Sicilia che doveva avere in quegli stessi anni sviluppo nei trattati di alleanza con Reggio e Leontini[39]. Nella situazione di crisi del 446 Atene si limitò a inviare un contingente di dieci navi sotto la guida dell'indovino Lampone e di Senocrito, notori sostenitori della politica periclea[40], e, nonostante il rifiuto di Sparta di aderire alla richiesta dei Sibariti, estese l'appello alle popolazioni peloponnesiache: sia il duplice appello ad Atene e a Sparta sia il coinvolgimento di «volontari» peloponnesiaci inducono a collocare l'iniziativa durante o dopo le trattative per la «pace dei trent'anni» del

[37] Infatti in due luoghi della commedia (552 e 988) Aristofane evoca il nome di uno dei fondatori di Turi, Lampone, sul quale vedi oltre.

[38] DIODORO SICULO, 12.10.3. Fonte principale per la fondazione *ibid.*, 12.9-10.6, su cui cfr. N. K. RUTTER, *Diodorus and the foundation of Thurii*, in «Historia», XXII (1973), pp. 155-76, e G. DE SENSI SESTITO, *La fondazione di Sibari-Thurii in Diodoro*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CX (1976), pp. 243-58, e ID., *La storia italiota in Diodoro. Considerazioni sulle fonti per i libri VII-XII*, in E. GALVAGNO e C. MOLÉ VENTURA (a cura di), *Mito, storia, tradizione Diodoro Siculo e la storiografia classica*, Catania 1991, pp. 125-52; cfr. anche STRABONE, 6.1.13. Sulla successione delle varie Sibari dopo il 510 a. C. si vedano M. LOMBARDO, *Da Sibari a Thurii*, in *Sibari e la Sibaritide*, Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1993), Napoli 1994, pp. 255-326 (con bibliografia); G. DE SENSI SESTITO, *La Calabria in età arcaica e classica*, Roma - Reggio C. 1984, pp. 41-69.

[39] Sulle prospettive occidentali all'epoca delle guerre persiane (ERODOTO, 8.62.2) cfr. F. RAVIOLA, *Temistocle e la Magna Grecia*, in L. BRACCESI (a cura di), *Tre studi su Temistocle*, Padova 1986, pp. 14 sgg. (con bibliografia); sui trattati con Reggio e Leontini (*IG*, I³, 53, 54) cfr. D. M. LEWIS, *The Treaties with Leontinoi and Rhegion (Meiggs-Lewis 63-64)*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XXII (1976), pp. 223-25.

[40] Su Lampone cfr. PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 6.2-3; ID., *Opere morali*, 812; cfr. W. LESCHHORN, *«Gründer der Stadt». Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1984, pp. 131-37; su Senocrito cfr. ANONIMO, *Vita di Tucidide*, 7, su cui cfr. M. MOGGI, *Senocrito, Tucidide di Melesia e la fondazione di Turi (Anonym.,Vit.Thuc., 6-7)*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, IX (1979), p. 504 nota 23; L. PICCIRILLI, *Storie dello storico Tucidide*, Genova 1985, pp. 181-84.

446[41]; l'invito alle città peloponnesiache ben si colloca nella prospettiva di una politica conciliante verso la lega peloponnesiaca che si imponeva a Pericle dopo il fallimento del tentativo di egemonia continentale.

L'accordo tra i nuovi coloni e i Sibariti durò poco: già nel corso del 445 sorsero contrasti tra le due componenti della cittadinanza in merito alla distribuzione delle cariche, alla celebrazione dei culti e alla divisione delle terre. I «nuovi cittadini» cacciarono i maggiorenti sibariti e, dopo aver richiesto un oracolo di fondazione a Delfi e aver diffuso un secondo appello a tutta la Grecia perché mandasse nuovi coloni, fondarono la nuova colonia di Turi, in un luogo poco distante dall'antica città[42]. L'invio del nuovo contingente coloniario misto prevedeva la presenza di «dieci uomini», incaricati probabilmente dell'organizzazione primaria della colonia (spartizione dei lotti, distribuzione dei cittadini in tribú ecc.), chiamati ironicamente da Aristofane «i vati di Turi» (Θουριομάντεις)[43]. Una commissione di questo genere nella fondazione di una colonia era procedura normale, come insegna il contemporaneo caso di Brea[44]. Lampone e Senocrito erano sicuramente nel numero: accanto ad altri nomi ignoti o dubbi compare anche quello di un certo Dionisio Χαλκοῦς, una strana figura di retore-poeta interessato all'economia[45]. È probabile che questa commissione fosse composta interamente da Ateniesi, anche se la presenza nel contingente coloniale dello spartano Cleandrida, esule ad Atene dopo l'episodio di corruzione che l'aveva

[41] Cfr. DIODORO SICULO, 12.10.4.; per la cronologia cfr. A. ANDREWES, *The Opposition to Perikles*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVIII (1978), p. 6.

[42] Sulla στάσις cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 5.3.1303a31-33; DIODORO SICULO, 12.11.1-3; STRABONE, 6.1.13; cfr. S. BERGER, *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*, Stuttgart 1992, p. 32 (con bibliografia); sulla questione fondiaria cfr. M. MOGGI, *Organizzazione della chora, proprietà fondiaria e Homonoia: il caso di Turi*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, XVIII (1987), pp. 65-88; sulla fondazione di Turi cfr. DIODORO SICULO, 12.10.5-7, 11.2-3; STRABONE, 6.1.13; sulla posizione di Turi nella zona a sud di Sibari (Parco del Cavallo, Prolungamento Strada) cfr. i risultati degli scavi in P. G. GUZZO, *Sibari. Materiali per un bilancio archeologico*, in *Sibari* cit., pp. 51-82.

[43] ARISTOFANE, *Nuvole*, 331-34 (423 a. C.).; per la data di fondazione al 444/443 cfr. PSEUDO-PLUTARCO, *Vite dei dieci oratori, Lisia*, 3 (= PLUTARCO, *Opere morali*, 835d); DIONIGI DI ALICARNASSO, *Lisia*, 1. Sulla commissione dei «dieci», su cui scolio ad ARISTOFANE, *Uccelli*, 332, FOZIO, *s.v.* «Θουριομάντεις», in *Lessico*, cfr. LESCHHORN, *Gründer* cit., pp. 131-37.

[44] Cfr. *IG*, I³, 46, ll. 4, 6 = MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., n. 49, pp. 128-33, datata al 446/445 circa.

[45] Poeta e retore in ARISTOTELE, *Retorica*, 3.2.1405a3, e in ATENEO, 10.443d, 13.602c, 15.669d; ecista di Turi in PLUTARCO, *Vita di Nicia*, 5.2; Ateneo gli attribuisce il consiglio agli Ateniesi di usare moneta bronzea: forse non è casuale che a Turi si trovino anche esemplari monetari in bronzo, accanto a quelli argentei. Cfr. K. RUTTER, *South Italy and Messana*, in *Le origini della monetazione di bronzo in Sicilia e in Magna Grecia*, «Annali Istituto Italiano di Numismatica», suppl. XXV (1979), p. 202.

coinvolto in occasione dell'invasione dell'Attica del 446 insieme al re Pleistoanatte, potrebbe far pensare a una composizione mista[46]. I coloni di diversa origine etnica vennero distribuiti, forse sul modello ateniese, in dieci tribú che riflettevano la loro provenienza: per gli elementi peloponnesiaci erano previste tre φυλαί (Arcadica, Achea, Elea); per quelli della Grecia centrale altre tre (Beotica, Anfizionica, Dorica); infine ai coloni attici e della lega erano riservate quattro tribú (Ionica, Ateniese, Euboica, Insulare), una distribuzione in cui appare chiara la prevalenza dell'elemento ionico-attico: Atene era l'unica città ad avere una propria tribú[47].

Diodoro definisce la costituzione genericamente democratica[48]: se era una democrazia, era abbastanza anomala, in quanto Aristotele, se ci attesta la presenza dei σύμβουλοι – carica probabilmente di tipo oligarchico[49] –, cui parrebbe affidata la conservazione delle leggi, d'altra parte ricorda anche una legge che proibiva il rinnovo della strategia entro il periodo di cinque anni[50]: una garanzia contro l'accentramento di poteri che neppure la democratica Atene prevedeva. Parlare quindi di democrazia sul modello ateniese sarebbe improprio: la costituzione di Turi era piuttosto un regime «misto», soluzione inevitabile in una colonia dalla composizione etnica non omogenea[51].

La vita interna della nuova città nei primi quarant'anni è segnata da frequenti mutamenti costituzionali. La guerra decennale con Taranto per il possesso della Sibaritide, in cui spiccò la personalità di leader militare di Cleandrida[52], ebbe come conseguenza un conflitto tra la com-

[46] Se in FOZIO, *s.v.* «Θουριομάντεις», in *Lessico*, sotto la corruzione «καθάριοι τῷ Λάκωνι» si legge il nome di Cleandrida, allora egli potrebbe aver fatto parte della commissione dei «dieci». Sull'episodio di corruzione cfr. TUCIDIDE, 2.21.1, 5.16.3; PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 22.2; sulla presenza di Cleandrida a Turi: ANTIOCO, *FGrHist*, 555 F 11; TUCIDIDE, 6.104.2; POLIENO, *Stratagemmi*, 2.10.1, 2.4-5.

[47] DIODORO SICULO, 12.11.3; la prevalenza dell'elemento ateniese è provata, oltre che *ibid.*, 12.35.1, dalla monetazione turina con Atena e il toro sibarita; cfr. C. M. KRAAY, *The Coinage of Sybaris after 510 B.C.*, in «The Numismatic Chronicle», XVIII (1958), pp. 24-29.

[48] DIODORO SICULO, 12.11.3 (πολίτευμα δημοκρατικόν), ma a 12.12.1 cita la carica dei σύμβουλοι. Sulla costituzione di Turi cfr. F. SARTORI, *Verfassungen und soziale Klassen in den Griechenstädten Unteritaliens seit der Vorherrschaft Krotons bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts v. u. Z.*, in E. CH. WELSKOPF (a cura di), *Hellenische Poleis*, Berlin 1974, II, pp. 732-35.

[49] ARISTOTELE, *Politica*, 4.7.1307b13 sg.; una carica di questo genere si trova a Sparta (TUCIDIDE, 2.85, 3.69, 5.63.4; lo stesso Cleandrida era stato σύμβουλος di Pleistoanatte) e a Creta (STRABONE, 10.4.22). Cfr. F. SARTORI, *Problemi di storia costituzionale italiota*, Roma 1953, p. 111.

[50] ARISTOTELE, *Politica*, 4.7.1307b7, su cui S. BERGER, *Democracy in the Greek West and the Athenian Example*, in «Hermes», CXVII (1989), pp. 310-12.

[51] Cfr. F. SARTORI, *Prodromi di costituzioni miste in città italiote nel V secolo a. C.*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CXXXI (1972-73), pp. 617-60.

[52] Cfr. DIODORO SICULO, 12.23.2 (inizio nel 444/443 a. C.); fine della guerra conclusasi con la fondazione di una colonia comune tra Taranto e Turi (poi Eraclea) (433/432 a. C.): ANTIOCO,

ponente ateniese e quella peloponnesiaca sulla questione dell'ecista, risolta con un responso di Delfi che attribuiva ad Apollo il merito della fondazione, questione formale sotto la quale era evidente l'intenzione della popolazione di origine peloponnesiaca di mettere fine alla supremazia ateniese[53] Probabilmente dev'essere assegnata a questo momento la riforma in senso oligarchico – anzi «dinastico» – di cui parla Aristotele: la legge dei cinque anni sulla strategia venne abolita e si passò alla rielezione annuale della carica, con la conseguenza del sopravvento della classe militare e verosimilmente anche di un accentramento della proprietà agraria nelle mani dei suoi membri[54]. In seguito – e l'epoca potrebbe essere quella della spedizione ateniese in Sicilia – il δῆμος si riprese la rivincita: abbassò il censo per l'accesso alle cariche, inoltre espropriò gli oligarchi del ceto militare delle proprietà illegalmente possedute[55] Il predominio del δῆμος, in cui forse l'elemento ionico-attico era in prevalenza, fu di breve durata: dopo la sconfitta di Atene in Sicilia troviamo Turi ormai decisamente allineata con Sparta, e gli ultimi rappresentanti del nucleo ateniese vengono cacciati dalla città con l'accusa di «favorire Atene»[56].

Il carattere eccezionale di questa colonia non consistette solo nella sua composizione «panellenica»: a differenza delle altre imprese coloniali contemporanee o successive, che esauriscono la loro funzione nell'obiettivo strategico di garantire un insediamento utile alla tutela del dominio ateniese (è il caso di Anfipoli) o nella finalità economica di procurare terra ai cittadini piú poveri (è il caso forse di Brea)[57], per la fondazione di Turi viene mobilitato un apparato propagandistico la cui

*FGrHist*, 555 F 11 (partecipazione di Cleandrida); DIODORO SICULO, 12.36.4; per il trofeo di Olimpia per la vittoria dei Tarantini sui Turini cfr. MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., n. 57, p. 154. Su questa guerra cfr. P. MELONI, *La contesa fra Taranto e Turi per il possesso della Sibaritide*, in «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei», serie 8, V (1950), pp. 574-98.

[53] DIODORO SICULO, 12.35.1-2 (434/433 a. C.): sul significato antiateniese di questa στάσις cfr. M. MOGGI, *Proprietà della terra e cambiamenti costituzionali a Turi*, in A. STORCHI MARINO (a cura di), *L'incidenza dell'Antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, Napoli 1995, I, pp. 389-403 (con bibliografia).

[54] ARISTOTELE, *Politica*, 5.7.1307b6-19; cfr. S. BERGER, *Revolution and constitution in Thurii: Arist. Pol. 1307a, b*, in «Eranos», LXXXVIII (1990), pp. 12-15.

[55] ARISTOTELE, *Politica*, 5.7.1307a27-33; TUCIDIDE, 7.35.5 (maggio/giugno 413) parla di una sedizione che aveva «da poco» (νεωστί) espulso da Turi «gli avversari degli Ateniesi».

[56] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Lisia*, 1 (nel 413/412 Lisia «con altri trecento» è bandito da Turi con l'accusa di ἀττικίζειν). Sul rodio Dorieo, divenuto cittadino di Turi, nel 411 al comando di dieci navi turine nella flotta spartana a Cnido, cfr. PAUSANIA, 6.7.4.

[57] È una delle motivazioni addotte da PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 11.6; per Brea si veda l'emendamento di Fantocle in *IG*, I³, 46, B, ll. 32-42 = MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., n. 49, p. 130.

unica funzione apparente era quella di dare risonanza internazionale all'impresa presentandola anche come un esperimento culturale in cui erano coinvolte personalità di grande prestigio: Erodoto vi si trasferí e prese la cittadinanza di Turi; Protagora, secondo un'autorevole tradizione, sarebbe stato incaricato di redigere le leggi per la colonia; Ippodamo di Mileto, già celebre in Atene per la costruzione del Pireo, vi operò nella sua qualità di architetto-urbanista; vi emigrarono i tre figli del ricco meteco siracusano Cefalo, esule ad Atene e amico di Pericle, uno dei quali era il giovane Lisia, che a Turi andò a scuola di retorica presso Tisia[58]; e a quanto pare Turi divenne presto un centro di attrazione importante per questa disciplina, se vi troviamo anche due famosi sofisti dell'epoca, Dionisodoro ed Eutidemo[59] Una tradizione vuole che lo stesso filosofo agrigentino Empedocle vi si recasse poco dopo la fondazione[60].

Ma la notorietà di Turi in quanto tentativo di tradurre nella realtà un progetto politico e urbanistico è legata ai due personaggi di Protagora e Ippodamo, anche in ragione del fatto che due notevoli sezioni del resoconto diodoreo sono dedicate specificatamente all'impianto urbanistico della città e al codice di leggi ivi vigente. Secondo la descrizione di Diodoro[61] la città era divisa per la lunghezza da quattro grandi strade (πλατεῖαι), denominate Eracleia, Afrodisia, Olimpiade, Dionisia, e da tre per la larghezza (Eroa, Turia, Turina). All'interno di questo reticolo si disponevano le vie minori (στενωποί), occupate dalle abitazioni private (fig. 1). L'impressione di questa *imago urbis* diodorea è quella di una città «ben divisa (εὔτομος), secondo il piú recente stile ippodameo», per usare una definizione di Aristotele[62]. La planimetria rigidamente

[58] Su Erodoto a Turi cfr. ERODOTO, 1.1; STRABONE, 14.2.16; PLUTARCO, *Sull'esilio*, 13 (= *Opere morali*, 604f); su Protagora cfr. ERACLIDE PONTICO, fr. 150 Wehrli, sulla cui attendibilità cfr. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Oxford 1969, III, p. 264; un trasferimento temporaneo a Turi di Protagora sulla base di PLATONE, *Ippia Maggiore*, 282d-e, è ipotizzato da J. S. MORRISON, *The place of Protagoras in Athenian public life*, in «Classical Quarterly», XXXV (1941), p. 5, su Ippodamo cfr. ESICHIO, *s.v.* «Ἱπποδάμου νέμησις» (con correzione del Valesius); FOZIO, *s.v.* «Ἱπποδάμου νέμησις», in *Lessico*; scolio ad ARISTOFANE, *Cavalieri*, 327; è tuttavia strano che nel ritratto dell'architetto-urbanista di ARISTOTELE, *Politica*, 2.8.1267b22-30, non compaia nessun riferimento aTuri; per la tradizione biografica di Ippodamo cfr. P. BENVENUTI FALCIAI, *Ippodamo di Mileto architetto e filosofo*, Firenze 1982; sui figli di Cefalo cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Lisia*, 1; PSEUDO-PLUTARCO, *Vite dei dieci oratori, Lisia*, 3 (= *Opere morali*, 835c-e), con le riserve di K. J. DOVER, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley - Los Angeles 1968, pp. 38-43.

[59] Cfr. PLATONE, *Eutidemo*, 271c1-5; ATENEO, 11.506b; sulla scuola di retorica di Turi cfr. I. LANA, *Protagora*, Torino 1950, p. 44.

[60] Cfr. APOLLODORO, *FGrHist*, 244 F 32, da GLAUCO DI REGGIO, *FHG*, II, p. 241, fr. 6.

[61] DIODORO SICULO, 12.10.

[62] ARISTOTELE, *Politica*, 7.11.1330b23 sg.

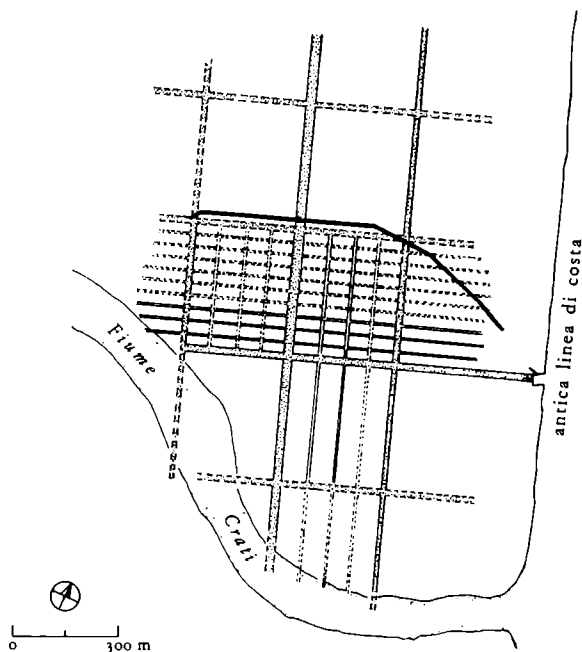
geometrica di Turi, confermata dai recenti scavi archeologici, è stata considerata in genere il risultato di «un progetto elaborato appositamente»[63], il cui autore ed esecutore sarebbe Ippodamo, invitato allo scopo nell'impresa coloniale, come generalmente si ritiene[64]: ma ultimamente si è obiettato che lo schema di Turi risponde a criteri già largamente sperimentati nelle fondazioni coloniali magnogreche e siciliane almeno dalla fine del VII secolo e che l'intervento diretto del suo «creatore» o teorizzatore si sarebbe limitato alla sistemazione funzionale degli spazi o all'organizzazione territoriale[65].

[63] GUZZO, *Sibari* cit., p. 68.

[64] Cfr. E. GRECO e M. TORELLI, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Roma-Bari 1983, pp. 233-46 (con bibliografia); E. GRECO, *Archeologia della Magna Grecia*, Roma-Bari 1992, p. 224.

[65] Cfr. O. BELVEDERE, *Himera, Naxos e Camarina, tre casi di urbanistica coloniale*, in «Xenia», XIV (1987), pp. 11-17; D. MERTENS e E. GRECO, *Urbanistica della Magna Grecia*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *I Greci in Occidente*, Monza 1996, pp. 258-60. La revisione del ruolo di Ippodamo si accompagna a una diversa interpretazione del significato della διαίρεσις τῶν πόλεων, attri-

Figura 1.

Pianta ortogonale di Turi. (Secondo O. Belvedere).

In passato e ancora recentemente si è tuttavia ipotizzato che il contributo di Ippodamo all'organizzazione della colonia non si sarebbe circoscritto alla funzione di architetto-urbanista, ma che in qualche misura abbia anche influito sull'assetto costituzionale secondo i principî di quella «costituzione perfetta» che Aristotele gli attribuisce nella *Politica*[66] Il ruolo assunto dalla classe militare a Turi – i φρουροί di cui ci parla Aristotele, promotori della svolta oligarchico-militare di cui si è detto – è stato infatti confrontato con la classe dei «difensori» (τὸ προπολεμοῦν) del progetto politico ippodameo[67]. Questa ipotesi si espone in realtà a parecchie obiezioni: 1) il ruolo della classe militare a Turi non è un carattere istitutivo della colonia, ma il risultato non prevedibile di un evento contingente, la guerra con Taranto, e in ogni caso il modo di appropriazione illegale della terra da parte dei militari a Turi non corrisponde alla regolamentazione della spartizione fondiaria nella costituzione ideale ippodamea; 2) nella colonia non troviamo nessuna traccia di quella distinzione delle tre classi – contadini, soldati, artigiani – che costituisce l'ossatura della città ippodamea nella testimonianza aristotelica[68]; 3) le simpatie politiche di Ippodamo, orientate in senso sfavorevole alla democrazia periclea, non incoraggiavano certo Pericle o i suoi collaboratori ad accogliere suggestioni dal suo modello di città[69]. In definitiva, per usare un'efficace espressione di Greco e Torelli, «il teorico Ippodamo non è il committente dell'Ippodamo architetto»[70] Tutto ciò ovviamente non significa che egli non potesse essere interessato ad applicare in occasione di una nuova fondazione urbana lo schema da lui codificato.

buitagli da ARISTOTELE, *Politica*, 2.6.1267b22 sg., intesa non come divisione «spaziale» delle città, ma come divisione «sociale» in classi e distribuzione dei lotti tra di esse secondo la sua teoria politica. Cfr. V. B. GORMAN, *Aristotle's Hippodamos (Politics 2, 1267b22-30)*, in «Historia», XLIV (1995), pp. 385-95 (con bibliografia).

[66] ARISTOTELE, *Politica*, 2.8.1267b22-68a14, su cui cfr. L. BERTELLI, *L'utopia greca*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino 1982, I, pp. 507-20 (con bibliografia).

[67] ARISTOTELE, *Politica*, 2.8.1267b31-33: alla classe militare Ippodamo assegna la porzione di terra comune (χώρα δημοσία); sull'analogia con i φρουροί turini cfr. I. LANA, *L'utopia di Ippodamo di Mileto*, in «Rivista di Filosofia», XL (1949), pp. 125-51 (= *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973, pp. 107-37), il quale tuttavia riconosce che Pericle preferí al progetto di Ippodamo quello di Protagora; sui φρουροί e il loro rapporto con la χώρα periferica di Turi cfr. C. TALAMO, *Turi: il racconto della fondazione e il territorio*, in STORCHI MARINO, *L'incidenza* cit., pp. 405-14.

[68] ARISTOTELE, *Politica*, 1267b31-37: delle tre classi solo i contadini possedevano lotti privati di terra (χώρα ἰδία), mentre gli artigiani (τεχνῖται) non avevano proprietà fondiarie.

[69] Sull'orientamento filo-cimoniano di Ippodamo cfr. BERTELLI, *L'utopia* cit., pp. 516-20: si veda anche J. SZIDAT, *Hippodamos von Milet*, in «Bonner Jahrbücher», CLXXX (1980), pp. 31-44.

[70] GRECO e TORELLI, *Storia* cit., p. 245; cfr. anche H.-J. GEHRKE, *Bemerkungen zu Hippodamos von Milet*, in W. SCHULLER, W. HOEPFNER e E. L. SCHWANDNER (a cura di), *Demokratie und Architektur Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie*, Berlin 1989, p. 60.

Ben piú problematica è la presenza o la funzione di Protagora. Se è vera la tradizione che gli attribuiva il codice di leggi di Turi, questa è ignorata da Diodoro, che ne assegna la redazione, con un clamoroso anacronismo, a Caronda, arruolato tra i cittadini di Turi[71], contro una tradizione concorrente che faceva risalire a Zaleuco le leggi turine[72]. L'incongruenza diodorea è stata razionalizzata nel senso che Protagora avrebbe scelto dalle leggi arcaiche di Zaleuco e di Caronda quelle che si adattavano all'organizzazione della colonia[73]. Resta comunque la difficoltà della scelta di un Protagora quando per la colonia era prevista una commissione di ecisti, di cui egli stesso non faceva parte, a meno di giustificarla con l'eccezionalità della fondazione mista e con i suoi rapporti con Pericle[74].

Il lungo *excursus* sulle leggi di Turi in Diodoro Siculo ha suscitato molti dubbi in merito alla sua autenticità: tra le varie ipotesi che sono state avanzate sulla sua origine quella che appare piú probabile rinvia a una rielaborazione pitagorica, «rivisitata in chiave stoica»[75] Del resto è lo stesso Diodoro a fornirci un indizio in questa direzione: dopo l'elenco delle leggi attribuite a Caronda, senza nessuna apparente ragione, introduce un confronto con la legislazione di Zaleuco, dichiarato «allievo del filosofo Pitagora»[76]. Ora è vero che Diodoro limita al solo Zaleuco il discepolato pitagorico, ma l'accostamento Zaleuco-Caronda e la loro attrazione nell'area pitagorica non si incontrano prima di Aristosseno e diventa comune nell'ambiente neopitagorico ellenistico, in cui si costruiscono anche i paralleli «proemi» alle leggi attribuiti ai due legislatori, attestati da Stobeo[77] Diodoro probabilmente aveva di fronte una

[71] DIODORO SICULO, 12.11.3-4.

[72] ATENEO, 11.508a; *Suda*, *s.v.* «Ζάλευκος»; PSEUDO-SCIMNO, 366 sg., tradizione preferibile a quella diodorea per G. DE SANCTIS, *Pericle*, Milano-Messina 1944, p. 172 nota 37: in effetti EFORO, *FGrHist*, 70 F 139, attesta che a Turi si cercarono di rendere piú precise le leggi di Zaleuco, peggiorandole.

[73] Cfr. per esempio LANA, *Protagora* cit., pp. 34, 37. L'operazione attribuita da DIODORO SICULO, 12.11.4, a Caronda di «indagare le legislazioni di tutti» (ἐπισκέπτεσθαι τὰς ἁπάντων νομοθεσίας) e di «scegliere le leggi migliori» (ἐπιλέγειν τὰ κράτιστα) ha una notevole analogia con la tecnica legislativa sofistica enunciata da ISOCRATE, *Scambio*, 83.

[74] Argomento topico da A. MENZEL, *Protagoras als Gesetzgeber von Thurii*, in «Sitzungsberichte der Sachsischen Akademie der Wissenschaften», LXII (1910), pp. 194 sg., in poi; per una revisione critica cfr. P. A. STADTER, *Pericles among the intellectuals*, in «Illinois Classical Studies», XVI (1991), pp. 111-24, ma ora N. O'SULLIVAN, *Pericles and Protagoras*, in «Greece & Rome», XLII (1995), pp. 15-22, ritorna alla tradizione.

[75] G. DE SENSI SESTITO, *Da Thurii a Copia*, in *Sibari* cit., p. 330, la quale pone all'inizio l'opera di Protagora; a parte la «revisione» stoica, la tesi della De Sensi Sestito riprende quella di LANA, *Protagora* cit., pp. 37, 46, 59-63.

[76] DIODORO SICULO, 12.19.3-20.3 (12.20.1: «allievo di Pitagora»).

[77] ARISTOSSENO, frr. 17 e 43 Wehrli; sull'associazione Zaleuco-Caronda da Aristosseno in poi

fonte di questo genere in cui trovava affiancate le due legislazioni.

Nell'elenco delle dodici leggi di Diodoro alcune appaiono comuni ad altri legislatori, come Zaleuco, Solone, Diocle di Siracusa[78], altre sembrano originali, ma sospette, come la legge sull'istruzione pubblica a spese dello stato e quella sul secondo matrimonio[79], mentre non vi sono palesi ragioni di dubbio per le leggi sui sicofanti, sui disertori e sugli orfani[80]: ma scoprire in un testo cosí intorbidato da tradizioni posteriori quale sia stato l'intervento di Protagora, è impresa rischiosa[81]. Altre leggi, piú attendibili, vengono attribuite a Turi da altre fonti: Teofrasto fa un'ampia descrizione della legge turina sui contratti di vendita e Plutarco ricorda una strana legge sulla censura degli spettacoli comici[82].

L'insuccesso dell'impresa periclea dipese in parte dal precario equilibrio interno dovuto alla mancanza di coesione tra le componenti etniche della colonia, in parte dalle vicende esterne in cui Turi fu coinvolta. La lunga guerra con Taranto per il possesso della Sibaritide si concluse con una sconfitta di fatto; la prevalenza dell'elemento dorico in conseguenza di quell'evento allontanò Turi sempre di piú, salvo un breve intervallo, dalla sfera d'influenza ateniese.

cfr. H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo 1961, p. 111; per le testimonianze pitagoriche su Caronda cfr. ID., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965, pp. 59-67; per i «proemi» cfr. ID., *An Introduction* cit., pp. 75, 111, 113, 115.

[78] La «legge della corda» (βρòχος) (DIODORO SICULO, 12.17.1-3) è attribuita anche a Zaleuco da DEMOSTENE, *Contro Timocrate*, 139-40, e POLIBIO, 12.16, cosí come la «legge dell'occhio per occhio» di DIODORO SICULO, 12.17.4-5 (cfr. DEMOSTENE, *Contro Timarco*, 139-40); la legge sul divieto di portare armi in assemblea e l'aneddoto sulla fine di Caronda (DIODORO SICULO, 12.19.1-2) sono riferiti anche a Diocle di Siracusa dallo stesso Diodoro (13.33.2); la legge sulle ereditiere (12.18.3-4) viene palesemente indicata come modificazione di una legge solonica.

[79] DIODORO SICULO, 12.12.1: autentica per LANA, *Protagora* cit., p. 41, in quanto vi si citano i σύμβουλοι; E. SCHWARTZ, *s.v.* «Diodoros von Agyrrios», in *RE*, V (1903), col. 685, ne sosteneva l'origine dal tema teatrale della «matrigna», in base a DIODORO SICULO, 12.14.2 (citazione da Filemone comico); la legge sull'istruzione pubblica a spese dello stato (*ibid.*, 12.12.4), era ritenuta dubbia già da A. BOECKH, *Die Staatshaushaltung der Athener*, Berlin 1886³, I, p. 154; W. V. HARRIS, *Lettura e istruzione nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari 1991, pp. 111 sg., ne rivendica l'origine ellenistica.

[80] La legge sui sicofanti (DIODORO SICULO, 12.11.2) è confermata da EFORO, *FGrHist*, 70 F 139; la legge sugli orfani (DIODORO SICULO, 12.15.1-3), pur nella sua impronta soloniana, rivela nella distinzione tra tutela dei beni (χρήματα), affidata ai parenti paterni, e mantenimento della persona (τροφή), a cura dei parenti materni, una mentalità sofistica, anche se non mancano almeno in parte precedenti cretesi (Gortina, c. 480-460 a. C.: *IC*, IV, 72, col. VIII, ll. 47-53); la legge sui disertori (DIODORO SICULO, 12.16.1-2) dimostra lo stesso intento «rieducativo» della legge sui sicofanti.

[81] Cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Primordi della legislazione scritta*, in ID., *Magna Grecia. Lo sviluppo politico, sociale ed economico*, Milano 1987, p. 101.

[82] TEOFRASTO, *Sui contratti*, fr. 650 Fortenbaugh; per la legge sulla censura, confrontabile col cosiddetto «decreto di Morichide» (arconte nel 440/439: *IG*, I³, 363, l. 6) sul μὴ κωμωδεῖν ὀνομαστί (scolî ad ARISTOFANE, *Vespe*, 283; ID., *Acarnesi*, 67), cfr. PLUTARCO, *Sulla curiosità*, 519b1: secondo questa legge si potevano mettere alla berlina solo adulteri e intriganti (πολυπράγμονες).

Ciononostante nell'immaginazione popolare Turi rappresentò per parecchi decenni l'idea del «paese di cuccagna», come attesta Metagene nei suoi *Θουριοπέρσαι*[83], «I Persiani di Turi», una combinazione delle proverbiali ricchezze persiane con l'abbondanza sibaritica della valle del Crati:

> Il fiume Crati, da una parte, ci trascina giú grandissime focacce impastatesi da sole, mentre l'altro[84] spinge innanzi un'ondata di torte e di carni, e di razze bollite che si dimenano nell'acqua. Questi piccoli fiumiciattoli scorrono da un lato con seppie arrosto, e fagri e granchi, dall'altro con salsicce e spezzatini; di qui con acciughe, di là con frittelle. E tranci di pesce, già stufati da soli, ora saltano su direttamente nelle nostre bocche, ora proprio davanti ai nostri piedi, mentre focacce di farina fine nuotano tutt'intorno a noi.

## 3. *Costituzioni a confronto.*

La transizione dalla tematica arcaica e aristocratica del «come si governa» al problema costituzionale di una diversa distribuzione del potere e a una riflessione pubblica su di esso – in altri termini al tema del «chi governa» – si può fissare in un momento che, secondo la convincente interpretazione di Christian Meier, coincide con la «svolta» costituzionale di Efialte e di Pericle del 462[85] L'evoluzione dalla concezione «nomistica» a quella «cratistica» del dominio – per usare la formulazione di Meier – non fu un semplice atto amministrativo senza ripercussioni ideologiche, come vorrebbe una certa tendenza storiografica «minimalistica»[86], ma suscitò per la prima volta in Atene un dibattito pubblico sul confronto tra le forme costituzionali. Il fatto che il fenomeno della simultaneità fra trasformazione politica e dibattito pubblico sia specificamente ateniese si spiega con la particolare combinazione di fattori tipici della democrazia: evoluzione in senso democratico di una parte della classe politica, valorizzazione dei canali di forma-

[83] Datati al 412 a. C. da A. KÖRTE, *s.v.* «Metagenes», in *RE*, XV/2 (1932), coll. 1319 sg.; sul *topos* del «paese di cuccagna» riferito a Turi cfr. L. BERTELLI, *L'utopia sulla scena: Aristofane e la parodia della città*, in «Civiltà Classica e Cristiana», IV (1983), p. 229; LOMBARDO, *Da Sibari* cit., pp. 325-29. Per il frammento cfr. METAGENE, *Θουριοπέρσαι*, fr. 6 Kassel-Austin.

[84] Cioè il Sibari, oggi Coscile.

[85] Cfr. C. MEIER, *Drei Bemerkungen zur Vor- und Frühgeschichte des Begriffs Demokratie*, ora in K. H. KINZL (a cura di), *DEMOKRATIA. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*, Darmstadt 1995, pp. 125-59; ID., *Die Entstehung* cit., pp. 275-325; sostanzialmente sulla stessa linea anche J. P. RHODES, *The Athenian Revolution*, in *CAH²*, IV (1992), p. 64.

[86] Cfr. E. RUSCHENBUSCH, *Ephialtes*, in «Historia», XV (1966), pp. 369-76, e ID., *Athenische Innenpolitik* cit., pp. 57-65; R. SEALEY, *Ephialtes*, in «Classical Philology», LIX (1964), pp. 11-12; ID., *Ephialtes, Eisangelia, and the Council*, in G. S. SHRIMPTON e D. J. MCCARGAR (a cura di), *Classical Contributions. Studies in Honour of M. F. McGregor*, Locust Valley N.Y 1981, pp. 125-34.

zione di una pubblica opinione, quali assemblea, consiglio e tribunali, e, all'esterno delle sedi istituzionali ma fortemente implicata in esse, quella potente cassa di risonanza della vita pubblica che era il teatro[87].

Che la riforma del 462 fosse avvertita come una svolta radicale nell'assetto degli equilibri interni ad Atene si può dedurre facilmente dai suoi effetti clamorosi: l'ostracismo di Cimone, che significò l'eliminazione dell'ultimo baluardo di una concezione aristocratica dello stato; l'assassinio di Efialte, immediatamente successivo; la minaccia, pochi anni dopo – nel 457, nell'imminenza dello scontro con Sparta a Tanagra –, di un «colpo di stato» oligarchico[88]. Ora il fatto che il dibattito costituzionale nasca in e per conseguenza di questo clima politico ne determina fin dall'inizio la modalità particolare: la discussione sulla forma di governo infatti si presenta non come un momento di riflessione astratta rispetto agli eventi, ma al contrario come la risposta ideologica al problema della scelta tra le alternative politiche in atto.

Assemblea e teatro: questi in effetti sono i due ambiti di opinione pubblica in cui incontriamo per la prima volta in Atene un confronto tra soluzioni costituzionali.

Secondo Plutarco, Cimone, dopo l'approvazione della riforma decisa in sua assenza durante l'ingloriosa campagna in aiuto di Sparta, tentò inutilmente – senza dubbio in sede di assemblea – di revocare le misure contro l'Areopago e di «risvegliare l'aristocrazia di Clistene»[89]. Nella reazione indignata di Cimone è implicita una contrapposizione tra la riforma di Efialte e la costituzione clistenica definita in termini di ἀριστοκρατία, che coglieva, se non l'aspetto formale dell'ἰσονομία, l'aspetto sostanziale della *leadership* aristocratica in essa permanente.

Ma già l'anno prima, nel corso della preparazione del «colpo di stato» da parte di Efialte e Pericle tramite il processo allo stesso Cimone dopo la spedizione di Taso e i contemporanei attacchi, sempre in sede

[87] Cfr. sul tema J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton 1989 (sul teatro in particolare pp. 152-55).

[88] Sulla riforma di Efialte (e Archestrato) cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 25, 35.2; DIODORO SICULO, 11.77.6; PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 15.2. Ostracismo di Cimone (461 a. C.): *ibid.*, 17.3; ID., *Vita di Pericle*, 9; l'assassinio di Efialte è immediatamente successivo (cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 25.4, 26.2); su questo episodio cfr. L. PICCIRILLI, *Efialte*, Genova 1988, pp. 69-78 (con bibliografia). Sui contatti tra Ateniesi ostili alla democrazia e Spartani prima di Tanagra cfr. TUCIDIDE, 1.107.4, su cui J. ROISMAN, *The background of the battle of Tanagra and some related issues*, in «L'Antiquité Classique», LXII (1993), pp. 69-85 (con bibliografia).

[89] «τὴν ἐπὶ Κλεισθένους ἐγείρειν ἀριστοκρατίαν»: PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 15.3. È probabile che la formula «aristocrazia dei tempi di Clistene» sia una traduzione plutarchea: in ogni caso un giudizio simile si coglie in attestazioni piú tarde in ambiente antidemocratico: cfr. emendamento di Clitofonte in ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 29.3; PLATONE, *Menesseno*, 238d1 (μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία).

giudiziaria, a vari membri dell'Areopago[90], un'eco della discussione pubblica e della valutazione del nuovo orientamento politico si può percepire attraverso la posizione assunta da Eschilo nelle *Supplici*, presentate nella primavera del 463. Sulla scena di questa tragedia per la prima volta nel pensiero politico greco viene drammatizzata l'opposizione tra concetto monocratico del potere, assoluto e non controllabile, e potere di una collettività o di una maggioranza che si esprime attraverso il voto: il soggetto della decisione collettiva è identificato con una formula metaforica che raccoglie insieme la definizione del «potere del popolo» e il modo con cui esso si esprime, «δήμου κρατοῦσα χεὶρ ὅπῃ πληθύνεται»[91]. È facile vedere nell'espressione l'equivalente dell'astratto δημοκρατία, già probabilmente in uso a quest'epoca[92]. Abbandonata ormai la cronologia alta della tragedia dopo la scoperta papiracea della didascalia che la colloca con quasi certezza all'anno 464/463[93], l'esplicita difesa dei diritti della maggioranza a decidere con procedure che riflettono fedelmente la prassi assembleare ateniese[94] prende senso soltanto se si situa nel clima politico di preparazione della svolta efialtica, non come «rozza propaganda» in favore di questa, ma come «interesse simpatetico»[95] verso la sovranità del δῆμος.

Nel confronto tra potere monocratico e potere popolare delle *Supplici* si evidenziano già due caratteristiche peculiari del dibattito costituzionale del v secolo: innanzitutto la sede per cosí dire impropria, nel

[90] Cfr. PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 14; ID., *Vita di Pericle*, 10.6; per i processi agli Areopagiti cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 25.2 (con l'improbabile aneddoto della collaborazione di Temistocle), sui quali cfr. PICCIRILLI, *Efialte* cit., pp. 37 sg.

[91] ESCHILO, *Supplici*, 604: «dove si addensa la mano dominante del popolo» (cfr. D. MUSTI, *DEMOKRATÍA. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995, p. 25); per il confronto tra potere monocratico (μονόψηφα νεύματα) e «potere popolare» (τὸ δάμιον, τὸ πτόλιν κρατύνει) cfr. i vv. 370-400, 600-8, 698-700; sulla concezione democratica qui espressa cfr., oltre MUSTI, *DEMOKRATÍA* cit., pp. 19-26, BERTELLI, *Modelli* cit., pp. 45 sg. (con bibliografia).

[92] Per l'uso dell'astratto già negli anni 460 cfr. K. RAAFLAUB, *Einleitung und Bilanz: Kleisthenes, Ephialtes und die Begründung der Demokratie*, in KINZL (a cura di), *DEMOKRATIA* cit., pp. 46-48: l'antroponimo Demokrates (Lysidos Aixoneus: cfr. J. K. DAVIES, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford 1971, n. 9574) è attestato tra il 470-460.

[93] *POxy.*, XX, 1952, n. 2256, fr. 3, su cui A. LESKY, *Die Datierung der Hiketiden und der Tragiker Mesatos*, in «Hermes», LXXXII (1954), pp. 1-13 (= *Gesammelte Schriften*, Bern-München 1966, pp. 220-32).

[94] Un'espressione come «δήμου δέδοκται παντελῆ ψηφίσματα» (il popolo ha deliberato decreti pienamente validi: *Supplici*, 601) riflette il linguaggio tecnico assembleare: cfr. R. TURASIEWICZ, *Some remarks on political terms in Aeschylus*, e D. LOTZE, *Zum Begriff der Demokratie in Aischylos' «Hiketiden»*, in E. G. SCHMIDT (a cura di), *Aischylos und Pindar. Studien zu Werk und Nachwirkung*, Berlin 1981, pp. 145-53 e 207-16 rispettivamente.

[95] RHODES, *Athenian Revolution* cit., p. 68. Per una diversa interpretazione cfr. W. G. FORREST, *Themistokles and Argos*, in «Classical Quarterly», n.s., X (1960), pp. 221-41, e A. PODLECKI, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor 1966, pp. 42-62.

senso che almeno fino agli anni 420 la tematica costituzionale non produce una letteratura tecnica specifica, ma viene ospitata in altri generi, in particolare il teatro (tragedia, ma anche commedia) e la storiografia. Ciò non significa che non esistesse una «teoria democratica» – o una ideologia – della democrazia[96]: recenti studi ne hanno dimostrato non solo l'esistenza, ma anche la varietà di posizioni[97] Il fatto che non esistesse una trattatistica sul governo di parte democratica può essere spiegato in piú modi, ma probabilmente ci si avvicina alla realtà se si ammette che il discorso della democrazia preferiva strumenti di comunicazione istituzionali – discorso assembleare, pubblico epitafio, teatro – nei quali dal confronto delle alternative potesse nascere un nuovo stimolo alla solidarietà civica: quindi una comunicazione essenzialmente orale[98]. Quando la democrazia diventerà oggetto di una «trattazione» (ἀπόδειξις) scritta, questo sarà il prodotto di ben altro circuito di comunicazione, quello oligarchico-eterico degli «scontenti» o dei «disadattati» del regime (ἀπράγμονες)[99] che dalla dialettica delle forme costituzionali traggono stimoli al cambiamento radicale del sistema o alla modificazione o, in mancanza di altre possibilità, all'acquiescenza consapevole. La seconda caratteristica si richiama alla struttura bipolare del discorso quando il centro d'interesse sia la difesa della democrazia, in quanto i vantaggi di questa vengono contrapposti, esplicitamente o implicitamente, a forme di potere dinastico – talora nella versione oligarchica[100] – o monocratico (tirannide). Questa logica binaria del discorso sulla democrazia diventerà tanto piú evidente dopo l'inizio della guerra del Peloponneso quando l'alternativa democrazia/oligarchia troverà il suo moltiplicatore nella contrapposizione del blocco oligarchico centrato su Sparta e di quello democratico su Atene, che interferirà prepotentemente anche all'interno delle singole città – Atene compresa –, come illustrano le mirabili pagine di Tucidide sulla στάσις di Corcira[101].

[96] Notoria tesi di A. H. M. JONES, *Athenian Democracy*, Oxford 1978³, pp. 41-72, condivisa da I. FINLEY, *Studies in Ancient Society*, London-Boston 1974, p. 9.

[97] Oltre a MUSTI, *DEMOKRATÍA* cit., cfr. K. RAAFLAUB, *Contemporary perceptions of democracy in fifth-century Athens*, in «Classica et Mediaevalia», XL (1989), pp. 33-70, e R. BROCK, *The emergence of democratic ideology*, in «Historia», XL (1991), pp. 160-69.

[98] Cfr. gli argomenti convincenti di N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Paris 1981, pp. 179-83.

[99] Cfr., oltre *ibid.*, p. 182, anche J. TOLBERT ROBERTS, *Athens on Trial*, Princeton 1994, p. 34.

[100] Tipico a questo proposito il confronto tra oligarchia e democrazia nel discorso di Atenagora a Siracusa in TUCIDIDE, 6.39, su cui cfr. E. F. BLOEDOW, *The speeches of Hermocrates and Athenagoras at Syracuse in 415 B.C.: difficulties in Syracuse and in Thucydides*, in «Historia», XLV (1996), pp. 141-58.

[101] TUCIDIDE, 3.82-83.

Lo schema fondato sul confronto della triade dei regimi – monarchia, oligarchia, democrazia –, che per una consuetudine derivata dalla filosofia e dall'oratoria politica del IV secolo siamo abituati a considerare come tipico nella discussione costituzionale, e che pensatori come Bodin e Hobbes ritenevano maniera propria degli antichi[102], in realtà nel V secolo si presenta come minoritario. La prima attestazione di una tripartizione costituzionale si incontra nella *Pitica II* di Pindaro, scritta per Ierone di Siracusa tra il 476 e il 467[103]: qui tuttavia si tratta solo dell'indicazione, non ancora espressa in un linguaggio formale, del regime tirannico, senza nessuna connotazione negativa, come ci si può attendere in un'ode destinata a un tiranno, della democrazia designata con l'immagine del λάβρος στρατός (popolo tumultuoso), che potrebbe avere un'implicazione negativa, e dell'aristocrazia, equiparata al «governo dei saggi» (χὤταν πόλιν οἱ σοφοὶ τηρέωντι), che non può non avere un valore positivo[104].

Segno di una fase piú matura dell'analisi costituzionale è il famoso dibattito sulle tre forme di governo che Erodoto inserisce come pausa di riflessione nel racconto dell'ascesa di Dario al trono[105]. Questo dialogo a tre voci mette a confronto vantaggi e svantaggi delle tre forme di costituzione – democrazia, oligarchia, monarchia –, le cui parti sono sostenute rispettivamente dai tre nobili persiani Otane, Megabizo e Dario. Accolto da una reazione di incredulità già dall'antico uditorio ateniese[106], il dibattito non ha suscitato meno perplessità nella critica moderna, che in passato si è dedicata con molta convinzione alla ricerca di una fonte esterna sul presupposto implicito dell'incapacità erodotea a elaborare autonomamente una teoria costituzionale cosí complessa. Ma l'insistenza di Erodoto circa l'attendibilità del dibattito ha suggerito recentemente l'ipotesi favorevole a ritenere che questo pezzo di bravura, eccezionale nel contesto delle *Storie*, abbia all'origine un racconto per-

[102] Cfr. per tutti ESCHINE, *Contro Timarco*, 4: «L'opinione comune è che al mondo ci sono tre forme di governo, tirannia, oligarchia e democrazia»; per altre attestazioni cfr. J. DE ROMILLY, *Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote*, in «Révue des Etudes Grecques», LXXII (1959), pp. 81-99. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1988², I, pp. 543-47; T. HOBBES, *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, Torino 1988⁴, I, pp. 180-82.

[103] Per la discussione della cronologia cfr. PINDARO, *Le Pitiche*, a cura di B. Gentili e altri, Verona 1995, pp. 44-47.

[104] PINDARO, *Pitiche*, 2.86-88: per il significato di στρατός come «democrazia oplitica» cfr. MEIER, *Drei Bemerkungen* cit., p. 136 e nota 34; per il giudizio sulla democrazia LOTZE, *Zum Begriff* cit., pp. 209 sg.; per l'immagine della tirannide C. CATENACCI, *Il τύραννος e i suoi strumenti: alcune metafore «tiranniche» nella Pitica II (vv. 72-96) di Pindaro*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», n.s., XXXIX (1991), pp. 85-95.

[105] ERODOTO, 3.80-82.

[106] *Ibid.*, 3.80.1, 6.43.3.

siano sui privilegi della famiglia di Otane e che Erodoto lo abbia rielaborato secondo un'*interpretatio Graeca*, congeniale a un uditorio ateniese interessato ai temi della politica, utilizzando sia il materiale della sua indagine storica, per delineare il tipo del tiranno o del suo opposto – il monarca intelligente e benefattore – che emerge dai due discorsi di Otane e di Dario, sia le suggestioni che potevano derivargli dal contemporaneo dibattito politico ateniese[107]

Il primo discorso, quello di Otane[108], è costruito sul rifiuto del potere «monarchico», esemplificato nell'esperienza del regime violento di Cambise e del Mago usurpatore, cui si contrappone la proposta di un «governo del popolo» (πλῆθος ἄρχον), denominato dal suo proponente col termine ἰσονομίη, ma commentato esplicitamente dalla «voce narrante» dello storico come democrazia[109]. La maggior parte del discorso di Otane è dedicata al processo di conversione del potere monarchico, sottratto a qualsiasi forma di controllo (ἀνεύθυνος), nella tirannide, processo motivato in base ai caratteri etici e psicologici connaturati con questo tipo di potere – eccesso di beni, tracotanza, invidia – che si manifestano in atti di illegalità e violenza. La descrizione fortemente connotativa del tiranno ha molti punti di contatto non solo con la tradizione gnomica (Solone, Teognide), ma anche con la rappresentazione di questo personaggio sulla scena teatrale ateniese[110]: e ovviamente non mancano richiami alle «storie di tiranni» delle stesse *Storie* erodotee. La pro-

[107] Per l'ampia letteratura sulle diverse ipotesi relative alle fonti del dialogo e alla data di composizione si rinvia a BERTELLI, *Modelli* cit., pp. 79 sg.; per lo stato della questione si veda anche ERODOTO, *Le Storie Libro III, La Persia*, a cura di D. Asheri, S. M. Medaglia e A. Fraschetti, Milano 1990, pp. 295-97. Per l'uso dei modelli tirannici delle *Storie* cfr. D. LATEINER, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto 1989, pp. 163-85; J. G. GAMMIE, *Herodotus on kings and tyrants: objective historiography or conventional portraiture?*, in «Journal of Near Eastern Studies», XLV (1986), pp. 171-95; per l'analisi politica K. BRINGMANN, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrtscahft*, in «Hermes», CIV (1976), pp. 266-79; RAAFLAUB, *Contemporary perceptions* cit., pp. 41-44; J. BLEICKEN, *Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)*, in «Historia», XXVIII (1979), pp. 148-72.

[108] ERODOTO, 3.80.

[109] *Ibid.*, 6.43.3; la scelta di ἰσονομίη nel discorso di Otane per definire la democrazia non equivale a una ignoranza del termine δημοκρατίη, che Erodoto ben conosce (cfr. 6.43.3, 6.131.1), ma alla preferenza del parlante per una parola che implicava un significato positivo. Cfr. G. VLASTOS, *ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ*, in J. MAU e E. G. SCHMIDT (a cura di), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin-Amsterdam 1971², pp. 7 sg.

[110] Alcune particolarità del lessico erodoteo del dibattito non sono casuali: κατηρτημένον (3.80.3) è un *hapax* in Erodoto e richiama per significato l'aggettivo ἄρτιος di frequente impiego in Solone (frr. 4.32.39, 4c.4, 6.4); ὕβρι κεκορημένος (3.80.4) ricorda sia SOLONE, fr. 6.3, sia TEOGNIDE, 153 e 752. Sui paralleli solonici e teognidei cfr. M. GIGANTE, *La Costituzione degli Ateniesi. Studi sullo Pseudo-Senofonte*, Napoli 1953, pp. 107-9. Per la raffigurazione teatrale di Zeus-tiranno nel *Prometeo* eschileo (vv. 149 sg., 324, 592 e altrove) cfr. G. CERRI, *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo. Saggio di semantica*, Roma 1975, pp. 18 sg., e in generale D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.

posta alternativa del regime popolare è al contrario limitata agli aspetti istituzionali che ne raccomandano la preferibilità: sorteggio delle cariche, verifica delle magistrature (ὑπεύθυνος ἀρχή), espressione di una volontà collettiva nelle decisioni, e il tutto è sintetizzato in una formula secondo cui «nella maggioranza sta tutto il potere», sentenza elogiativa che tende a suggerire l'idea di una solidarietà unanimistica della democrazia come opposto dell'isolamento e dei rapporti di ostilità tipici del potere tirannico. Il genere di democrazia qui proposto, data la rilevanza del controllo del potere, si situa con facilità dopo la riforma di Efialte. Dal punto di vista della terminologia l'espressione πλῆθος ἄρχον è un perfetto equivalente di δημοκρατία, col vantaggio tuttavia di sottolineare rispetto a quest'ultimo termine l'aspetto quantitativo e sfumare quello del dominio di una parte sociale; allo stesso gioco di luci e ombre si richiama quella che da Otane è usata come definizione del regime in questione, ἰσονομίη, in realtà piú una connotazione positiva che una definizione vera e propria.

La proposta di Megabizo[111], che dalla «voce narrante» è annunciata col termine «oligarchia», usato in senso descrittivo neutrale, prende l'avvio da una dichiarazione di consenso per il rifiuto della tirannide, ma si rivolge subito alla demolizione della scelta di Otane. L'invettiva – perché è questo il suo carattere – del nobile contro il governo del popolo ha toni non meno risentiti di quelli di Otane contro la tirannide: quella di Megabizo non è una risposta razionalmente argomentata che sottoponga a critica i principî di governo della democrazia, enunciati da Otane, ma è una requisitoria contro l'incapacità del popolo a governare fondata sui connotati sociologici della «classe» popolare, quali l'assenza di cultura, d'intelligenza e conseguentemente di riflessione ponderata; secondo Megabizo il «dominio del popolo» è persino inferiore a quello del tiranno, cui si può concedere almeno la dote dell'intelligenza. Nel gioco definitorio Megabizo svela l'ambiguità di questo regime, dissimulato nelle parole di Otane: il πλῆθος del difensore della democrazia si converte nel δῆμος del suo oppositore con la doppia, ma simultanea, valenza di «popolo» e di «plebaglia». Gli accostamenti piú diretti che si possono proporre per questa immagine negativa del popolo rinviano a Teognide[112] e, in termini cronologici piú ravvicinati, al quadro dei caratteri del δῆμος in opposizione a quelli dell'aristocrazia (βέλ-

[111] ERODOTO, 3.81.

[112] La metafora del popolo simile a torrente impetuoso di 3.81.3 (χειμάρρῳ ποταμῷ ἴκελος) rinvia a TEOGNIDE, 347 sg., su cui G. CERRI, *Congettura a Teognide 347-48*, in *Filologia e forme letterarie Studi offerti a F. Della Corte*, Urbino 1987, I, pp. 59-66; per i connotati di ὕβρις e d'ignoranza del δῆμος cfr. TEOGNIDE, 41 sgg., 348, 1025 sg. e altrove.

πιστοι) disegnato dallo Pseudo-Senofonte: «nel popolo l'ignoranza (ἀμαθία), il disordine (ἀταξία), la malvagità (πονηρία) si trovano in massimo grado; è la povertà che li spinge soprattutto alle azioni turpi, e in alcuni di questi individui la mancanza di istruzione (ἀπαιδευσία) e l'ignoranza (ἀμαθία) dipendono dalla mancanza di mezzi»[113].

Al rifiuto radicale del governo del popolo Megabizo oppone il «dominio degli uomini migliori», senza tuttavia argomentare la preferibilità di questa scelta, che si riduce pressoché a una specie di autoriconoscimento tautologico («il governo dei migliori sarà il migliore») in cui i titoli di superiorità dei «migliori» non vengono affatto enunciati. La fragilità della difesa dell'oligarchia è apparsa come un segno di disinteresse per questo regime da parte di Erodoto[114]: in realtà forse la mancanza di argomentazioni in grado di controbattere la proposta democratica sul piano istituzionale dipendeva da un'oggettiva insufficienza dell'ideologia oligarchica, che tradizionalmente contava sui titoli inerenti alla classe per proporsi al governo della città[115]; solo a uno stadio molto piú avanzato della discussione costituzionale – cioè intorno al 411 – riuscirà a elaborare un progetto costituzionale da opporre alla democrazia. Sotto il profilo del vocabolario politico è da sottolineare l'uso del termine ὀλιγαρχίη, che ha qui la sua prima attestazione a noi nota e tra i testi politici piú antichi può trovare confronto solo con l'espressione ὀλιγαρχουμένη πόλις nella *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte[116], un testo notoriamente di difficile collocazione cronologica. È ipotesi possibile che la parola sia nata in quel momento di forte contrapposizione tra la parte democratica guidata da Pericle e quella aristocratica riorganizzata, dopo la scomparsa di Cimone, da Tucidide di Melesia, secondo la testimonianza di Plutarco nella *Vita di Pericle*[117]

La difesa dell'istituzione monarchica affidata a Dario[118] si articola in un discorso che, al di là di motivazioni pratiche per la scelta di quel regime (efficienza nelle decisioni), ricerca argomentazioni di carattere generale. Rispetto alla debolezza della giustificazione del «governo dell'uomo migliore», fondata su una motivazione analoga a quella di Megabi-

[113] PSEUDO-SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 1.5.

[114] Cfr. LATEINER, *The Historical Method* cit., p. 168.

[115] Cfr. W. DONLAN, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence 1980, pp. 155 sgg.

[116] PSEUDO-SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 2.20.

[117] Cfr. PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 11, su cui RAAFLAUB, *Contemporary perceptions* cit., p. 38, e H. D. MEYER, *Thukydides Melesiou und die oligarchische Opposition gegen Perikles*, in «Historia», XVI (1967), pp. 141-54.

[118] ERODOTO, 3.82.

zo con la semplice sostituzione dell'«uno» al posto dei «pochi», la preferibilità della monarchia si sostiene in seconda istanza su un argomento induttivo ricavato da una specie di teoria del mutamento costituzionale in base ai caratteri propri all'oligarchia e alla democrazia. La natura dell'oligarchia viene rappresentata come fortemente competitiva: dalla gara per la supremazia derivano conflitti civili (στάσιες) e stragi, e come conseguenza il potere di un solo (μουναρχίη). La conclusione finale in realtà non aveva nessun carattere di necessità, ma era suffragata abbondantemente dall'esperienza storica – si pensi a Pisistrato – e soprattutto aveva dietro di sé l'eco del «ciclo della στάσις» di Teognide[119] Il processo di degenerazione della democrazia procede per vie opposte verso la stessa fine. Per Dario il governo del popolo si identifica senza mezzi termini col predominio della κακότης – «bassezza», con implicito riferimento alla composizione sociale del δῆμος, come complesso di «gente vile» (κακοί). Ora tra «i vili» (οἱ κακοί) non si scatenano «ostilità» (ἔχθεα), ma si genera al contrario grande solidarietà (φιλίαι ἰσχυραί) e lo stato va in malora per la loro collaborazione al malfare (συγκύψαντες), finché non interviene a far cessare questa situazione di disordine un «capo del popolo» (προστάς τις τοῦ δήμου), il quale spinto dall'ammirazione popolare si trasforma in «monarca». È difficile dire a quale modello di «capo-popolo» Erodoto potesse ispirarsi in questa diagnosi della trasformazione democratica: si è pensato a Pericle come candidato ideale secondo la descrizione che ci dà Tucidide della sua posizione all'interno della democrazia[120], posizione confermata dai molti attacchi alla sua figura «tirannica» nella commedia attica[121]; ciò non toglie che in questa tipologia del «capo-popolo» possano aver influito suggestioni di biografie tiranniche – si pensi a Pisistrato o al persiano Deioce – delle *Storie* erodotee. Il fatto piú sorprendente è che ancora una volta l'accostamento piú ravvicinato che si possa fare per la categoria della «solidarietà» popolare erodotea – le φιλίαι ἰσχυραί – sia con l'analoga dimensione posta in luce dallo Pseudo-Senofonte nell'ambito dei rapporti all'interno del δῆμος[122], senza contare che l'immagine della «congiura» (συγκύψαντες) al malfare di matrice popolare ha un'eco quasi immediata nei *Cavalieri* di Aristofane (424 a. C.)[123].

[119] TEOGNIDE, 51 sg.

[120] TUCIDIDE, 2.65.9.

[121] Cfr. J. SCHWARZE, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, München 1971.

[122] PSEUDO-SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 1.7.

[123] Cfr. ARISTOFANE, *Cavalieri*, 854 (συγκεκυφός).

Riassumendo, i riscontri del discorso erodoteo sulle costituzioni arrivano fino ai primi anni della guerra del Peloponneso: pertanto non sarebbe improponibile un'ipotesi cronologica per la sua composizione o revisione negli anni della democrazia post-periclea, quando cominciano a profilarsi i primi segni della «crisi della democrazia» i cui elementi appaiono enunciati nelle requisitorie di Megabizo e Dario, anche perché il dibattito, piú che una «lezione» teorica distaccata e neutrale sui pro e contro dei diversi regimi, appare come «una battaglia di slogan» il cui oggetto è la democrazia[124]. Anche se il modulo erodoteo era destinato a un successo di lunga durata nel pensiero occidentale, passando per i dialoghi sulla monarchia di Dione Cassio e Filostrato[125], per arrivare fino alle *Lettres Persanes* di Montesquieu, tuttavia nel contesto ideologico dell'ultimo trentennio del v secolo esso resta un fenomeno isolato, in quanto il confronto costituzionale si esprime preferibilmente come dialogo a due voci tra difensori e nemici della democrazia.

Nei primi mesi del 430 Pericle teneva l'orazione funebre per i caduti del primo anno di guerra: questo celebre λόγος ἐπιτάφιος, che noi leggiamo nella versione di Tucidide, contiene l'elogio del sistema ateniese distinto nei tre aspetti delle pratiche di vita (ἐπιτήδευσις), della forma politica (πολιτεία) e del carattere del popolo (τρόποι)[126]. L'impostazione del discorso va oltre la semplice autorappresentazione della comunità a scopo consolatorio: l'orizzonte in cui si colloca l'elogio di Atene è la Grecia intera – Atene come «esempio di educazione per la Grecia»[127] – e all'interno di esso si avverte l'insistente confronto con l'antagonista Sparta. Pertanto l'elogio funebre è assimilabile a una riflessione sulla πολιτεία il cui ambito per la prima volta si allarga dal semplice aspetto procedurale alle considerazioni di carattere sociale, economico e culturale. La definizione della forma di governo ha tali aspetti di ambiguità

[124] Cfr. RAAFLAUB, *Contemporary perceptions* cit., p. 44. Per una datazione post-periclea del dibattito si veda anche W. R. CONNOR, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton 1971, pp. 199-206.

[125] Cfr. CASSIO DIONE, 52.1-41 (dialogo tra Agrippa, Mecenate e Ottaviano); FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, 5.31-37 (dialogo tra Vespasiano, Apollonio, Eufrate e Dione di Prusa), su cui cfr. M. MAZZA, *L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno «speculum principis» del III secolo d. C.*, in *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*, Genova 1980, pp. 59-64.

[126] Cfr. TUCIDIDE, 2.35-46; tra i molti studi cfr. H. STRASBURGER, *Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener*, in «Hermes», LXXXVI (1958), pp. 17-40 (= *Studien zur alten Geschichte*, Hildesheim - New York 1982, II, pp. 676-708); J. H. FLASHAR, *Der Epitaphios des Perikles*, Heidelberg 1968; G. P. LADMANN, *Das Lob Athens in der Grabrede des Perikles. Thukydides II, 34-41*, in «Museum Helveticum», XXXI (1974), pp. 67-95; K. GAISER, *Das Staatsmodell des Thukydides Zur Rede des Perikles für die Gefallenen*, Heidelberg 1975; LORAUX, *L'invention* cit., pp. 175-204; MUSTI, *DEMOKRATÍA* cit., pp. 3-19.

[127] Cfr. TUCIDIDE, 2.41.1.

da suscitare la legittima impressione che Pericle in certo modo voglia scusare, piú che giustificare, il nome conferito al regime, δημοκρατία: infatti esso è descritto come «governo nell'interesse della maggioranza» (ἐς πλείονας οἰκεῖν), non come «governo della maggioranza»; l'eguaglianza (πᾶσι τὸ ἴσον) è limitata alla sfera degli interessi privati (τὰ ἴδια διάφορα), mentre nel rapporto attivo con la politica la misura è rappresentata dalla valentia (ἀρετή) di ciascuno e dal credito che ogni individuo si sa guadagnare grazie ad essa, senza nessun pregiudizio di classe (ἀπὸ μέρους) o di condizione economica (κατὰ πενίαν). È dunque un'eguaglianza che deve fare i conti con le differenze di capacità e di merito e che si risolve in definitiva come parità di opportunità. Il principio della libertà nei rapporti pubblici e privati è bilanciato dal rispetto – «timore» (διὰ δέος) – per le leggi scritte e non scritte e dall'obbedienza alle magistrature in carica. La contrapposizione a distanza con il modello alternativo di Sparta emerge nettamente nella descrizione dello stile di vita ateniese. Qui tutti i meccanismi sociali sono rivolti a sollevare l'individuo dal «peso» (πόνος) delle responsabilità pubbliche: feste e giochi, apprezzamento nella vita quotidiana delle comodità e delle facilità offerte dalla ricchezza della città, amore per la cultura si conciliano con un attivismo politico praticato non come costrizione, ma come libera scelta ponderata e cosciente, volta a favorire non solo la difesa del sistema, ma anche l'espressione della personalità individuale nella diversità delle inclinazioni. Questo aspetto della democrazia, che nelle teorie politiche del IV secolo sarà visto come uno dei caratteri negativi del sistema, nelle parole del Pericle tucidideo si esprime come un legittimo «diritto alla felicità nella libertà» (Musti). In questa rappresentazione della democrazia, che piú che una idealizzazione è la visione di un «amante» (ἐραστής) della città, secondo la metafora impiegata dallo stesso Pericle[128], risulta chiara l'appropriazione di valori tipici della tradizione nobiliare, tradotti in una visione «liberale» o «aristocratica» del sistema[129]

La risposta all'immagine virtuosa della democrazia dell'*Epitafio* è affidata a quella *Costituzione degli Ateniesi* tramandata tra le opere di Senofonte, ma sicuramente scritta da un oligarca ateniese negli anni tra il 430 e il 413 al piú tardi[130] Il titolo non deve trarre in inganno: l'Ἀθη-

[128] Cfr. *ibid.*, 2.43.1; sul significato di questo termine cfr. CONNOR, *The New Politicians* cit., p. 97 e nota 14.

[129] Cfr. L. CANFORA, *Studi sull'Athenaion Politeia pseudosenofontea*, Torino 1980, p. 38; LANDMANN, *Das Lob* cit., p. 84.

[130] Per la disamina degli elementi cronologici e delle proposte di attribuzione resta fondamentale M. TREU, *s.v.* «Ps.-Xenophon», in *RE*, IX/A-2 (1967), coll. 1929-82; cfr. inoltre H. FRISCH,

*ναίων Πολιτεία* dell'anonimo oligarca è tutto meno che una descrizione sistematica o storico-antiquaria del sistema democratico, come saranno le *Πολιτεῖαι* di Senofonte e di Aristotele nel IV secolo. La notevole conoscenza dei meccanismi istituzionali della democrazia ateniese è utilizzata esclusivamente allo scopo di argomentare, dati alla mano, l'interpretazione della democrazia da parte di un autore che non esita in alcun modo a dichiarare apertamente la sua faziosità: perciò sarà inutile ricercare nelle indicazioni istituzionali una visione obiettiva. Le procedure della democrazia sono enunciate secondo lo schema consueto: diritto per tutti di partecipazione alle cariche, sorteggio, libertà di parola per ciascuno nell'assemblea e nel consiglio; viene persino riconosciuto che le cariche militari (strategia, ipparchia) che comportano maggiori rischi per chi le riveste sono riservate ai «piú capaci» (δυνατώτατοι). Ma la giustificazione di un simile sistema non risiede né in un principio di giustizia isonomica né nel criterio del merito: essa risale semplicemente al fatto che la potenza della città risiede nella flotta e che nella flotta è il δῆμος, inteso qui inequivocabilmente come massa dei «malvagi» (πονηροί) e dei «poveri» (πένητες), che fornisce la manodopera necessaria. La città pertanto, agli occhi del nostro autore, non è il luogo comunitario della mediazione politica tra elementi sociali diversi, ma coesistenti ed egualmente concorrenti al suo governo, pur nella riconosciuta differenza delle situazioni economiche: per l'Anonimo essa si trasforma nel teatro di un rapporto di forza tra le due classi antagoniste identificate col δῆμος e con i βέλτιστοι, «i migliori», che si dilata a principio antropologico universale nell'affermazione che «dovunque sulla terra i nobili sono nemici della democrazia»[131]. La democrazia, o «governo della plebaglia» (κακονομία), è il sistema in cui prevale il «popolo» – e perciò i «buoni» sono in condizione di inferiorità –, e la sua legge, applicata con

*The Constitution of the Athenians*, Copenhagen 1942; W. G. FORREST, *The date of the Pseudo-Xenophontic Athenaion Politeia*, in «Klio», LII (1970), pp. 107-16; C. LEDUC, *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Paris 1976; per l'interpretazione dell'operetta cfr., oltre GIGANTE, *La Costituzione* cit., e CANFORA, *Studi* cit., A. W. GOMME, *The Old Oligarch*, in *Athenian Studies Presented to W. S. Ferguson*, Cambridge Mass. 1940, pp. 211-45; A. FUKS, *The "Old Oligarch"*, in «Scripta Hierosolymitana», I (1954), pp. 21-35 (= *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem-Leiden 1984, pp. 198-212); M. VEGETTI, *Il dominio e la legge*, in *L'ideologia della città*, Napoli 1977, pp. 29-56; G. SERRA, *La forza e il valore. Capitoli sulla Costituzione degli Ateniesi dello Pseudo-Senofonte*, Roma 1979; E. FLORES, *Il sistema non riformabile. La pseudosenofontea «Costituzione degli Ateniesi» e l'Atene Periclea*, Napoli 1982; S. CATALDI, *La democrazia ateniese e gli alleati (Ps.-Senofonte, Athenaion Politeia, I, 14-18)*, Padova 1984; E. GABBA, *La società ateniese nel «Vecchio Oligarca»*, in «Athenaeum», LXVI (1988), pp. 5-10; ID., *Gli argomenti economici nell'Athenaion Politeia pseudosenofontea*, ivi, LXXXII (1994), pp. 7-12. Per l'interpretazione dell'opuscolo come «anti-elogio» della costituzione (cfr. PSEUDO-SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 1.1, 3.1) cfr. F. ROSCALLA, *Περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας...*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», L (1995), pp. 105-30.

[131] PSEUDO-SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 1.5.

estrema coerenza, come l'Anonimo si propone di dimostrare (ἀποδείξω) col suo libello ai compagni di fede oligarchica, increduli o incapaci di capire il fenomeno, consiste nel perseguimento del maggior vantaggio per il «popolo». Anzi, dall'analisi politica del nostro autore emerge l'immagine di una vera e propria macchina dello stato democratico in funzione di questo unico scopo, che non lascia indenne nessun apparato, dall'istituzione delle innumerevoli feste per il «popolo» sino all'organizzazione dei tribunali e della giustizia. Lo stesso fondamento del sistema, cioè la «potenza marittima», è il motore di questa enorme impresa di sfruttamento: attraverso il controllo diretto dell'economia e della politica delle città alleate, e tramite la posizione egemonica di Atene nel quadro internazionale dell'economia di scambio. I vantaggi della democrazia sono in larga misura gli stessi enunciati da Pericle nell'*Epitafio*: ciò che muta nell'analisi dell'anonimo oligarca è il loro significato. Essi non sono piú rappresentati come il risultato di una politica a beneficio dell'intera collettività, ma come lo strumento di dominio di una parte di essa, anche perché per l'Anonimo città e parte dominante coincidono. L'alternativa rispetto alla presente situazione di Atene, in cui «i malvagi stanno meglio degli onesti», è semplicemente la prospettiva di un rovesciamento dei rapporti di forza: l'εὐνομία – o il «buon governo» degli onesti, il cui modello non è certo la tradizione legalitaria e mediatrice di Solone, ma l'idea spartana del governo di pochi «eguali» – si annuncia come la semplice riduzione in schiavitú del δῆμος con la totale privazione dei suoi attuali diritti politici e il conferimento ai piú capaci, cioè ai βέλτιστοι, della direzione dello stato. In pratica ciò che l'Anonimo propone è l'«ilotizzazione» del «popolo» ateniese, misura che ai suoi occhi non doveva apparire né esecrabile né giuridicamente impossibile data la parità di condizione sociale che secondo il suo punto di vista ad Atene accomunava schiavi, meteci e cittadini «poveri».

La difficoltà per l'Anonimo non consisteva nella comprensione dell'*arcanum democratiae*, come per gli oligarchi tradizionalisti, cui è destinata la «dimostrazione», ma nel passaggio dall'analisi del sistema democratico all'unico rimedio possibile nei suoi confronti, cioè l'eversione, che per l'autore è l'unico mezzo per «migliorare» una forma di società tetragona ad ogni cambiamento tranne che per minimi aspetti, data la perfetta identità tra stato e interessi della classe egemone. Ma rispetto alla solidità della situazione attuale in Atene la prospettiva di un «colpo di stato» resta per l'autore una remota possibilità, in quanto coloro che avrebbero un vero interesse ad abbattere la democrazia, cioè i condannati ingiustamente dal sistema, sono troppo pochi, cosí come resta nell'orizzonte delle pure possibilità un'intesa tra nemici esterni e una

«quinta colonna» oligarchica interna. L'Anonimo al momento attuale non vede uno spazio significativo di opposizione all'interno, in quanto né i «nobili» che si sono adattati per i loro progetti malvagi alla città democratica – ché per l'Anonimo è assiomatico che chi non appartiene per natura al δῆμος può coabitare con esso soltanto per soddisfare interessi disonesti –, né i condannati per reati nell'esercizio di una magistratura, in quanto essi stessi membri del δῆμος, rappresentano un vero pericolo per la democrazia.

Appello alla rassegnazione, esercizio retorico del paradosso, progetto eversivo rinviato a tempi migliori? Le risposte al problema del significato del libello possono essere molte: ciò che appare tuttavia non equivoco è l'intento di dare una «lezione» agli oligarchi che chiusi nella loro presunzione di superiorità non provavano neppure a capire le «ragioni» di quella «riconosciuta follia» che era la democrazia[132]. Al di fuori del ristretto ambito delle eterie è difficile che l'opera abbia avuto, almeno nel V secolo, una circolazione: tuttavia i leader del «colpo di stato» dei Quattrocento probabilmente qualcosa avranno appreso dalla lettura del libello, almeno l'avversione per il sistema generalizzato delle retribuzioni statali (μισθοφορίαι) e l'idea che il diritto di partecipare alla politica doveva essere riservato alle classi abbienti.

Il bersaglio della polemica dell'Anonimo era probabilmente la democrazia demagogica post-periclea, dominata da figure di «nuovi politici» come Cleone: questa stessa democrazia era lo sfondo di quella «sfida di discorsi» tra l'araldo tebano e il re Teseo, eroe eponimo della democrazia ateniese, inserita da Euripide nelle *Supplici*, una tragedia rappresentata dopo la sconfitta ateniese a Delio in Beozia (424 a. C.) e prima della morte di Cleone in Tracia (fine 422 a. C.)[133]. L'influenza dell'attualità sulla tragedia emerge non solo nella scelta del tema – il riscatto dei caduti sotto Tebe che evocava l'analoga vicenda dei caduti in battaglia di Delio[134] – ma soprattutto nel tentativo di Euripide di inter-

[132] Per questa formula cfr. l'autodifesa di Alcibiade a Sparta in TUCIDIDE, 6.89.6.

[133] La datazione ora preferita è il 422 a. C.; per la discussione delle varie ipotesi cfr. C. COLLARD, *Euripides. Supplices*, Groningen 1975, I, pp. 8-14; per l'analisi del dibattito costituzionale (*Supplici*, 399-455) cfr. V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, pp. 154-92; M. DI MARCO, *Il dibattito politico nell'agone delle «Supplici» di Euripide: motivi e forme*, in «Helikon», XX-XXI (1980-81), pp. 165-206; M. CAGNETTA, *Euripide, Delion e il governo del demo*, in «Quaderni di Storia», XVII (1991), pp. 145-57; A. N. MICHELINI, *Political themes in Euripides' Suppliants*, in «American Journal of Philology», CXV (1994), pp. 219-52 (con bibliografia); sulla figura del demagogo in Euripide e nelle *Supplici* in particolare cfr. G. BESSO, *La democrazia radicale e la figura del demagogo nelle tragedie euripidee*, in «Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica», Torino 1995, pp. 41-50.

[134] Cfr. TUCIDIDE, 4.97-99; per il rapporto cfr. DI BENEDETTO, *Euripide* cit., pp. 156 sg.

venire criticamente sulla realtà politica del momento rappresentata dal dominio cleoniano. Il confronto tra tirannide e Atene teseica rappresentata come una democrazia periclea nasconde infatti un secondo registro di discorso che suona come critica all'attuale sistema dominato dai demagoghi. L'elogio di Atene per bocca di Teseo, presentato qui per la prima volta come «fondatore» della democrazia[135], in effetti, recupera orientandoli in senso decisamente democratico i tratti fondamentali della πολιτεία periclea: libertà assicurata a ciascuno di intervenire nelle decisioni collettive, dominio del δῆμος, rotazione delle cariche, parità di diritti per il ricco e per il povero in ambito sia politico sia giudiziario, legalità generalizzata. Euripide insiste piú sui toni dell'eguaglianza, con particolare attenzione per quella economica, che su quelli periclei del merito, perché non deve difendere la democrazia in un confronto ideale con Sparta, ma deve differenziarla dal suo opposto, il potere tirannico. Il portavoce del «potere di un solo» non fa alcuna difesa della tirannide, ma piuttosto attacca gli aspetti negativi del governo del popolo ricorrendo ad argomenti che ricordano in parte quelli del Megabizo erodoteo: nel contraddittorio la sua funzione sta nel far emergere i difetti della democrazia che vanno a integrare e correggere il quadro positivo di Teseo. Si colgono in queste critiche richiami alle pratiche demagogiche dell'«incantamento» del popolo e del suo asservimento psicologico, un quadro ben noto dalle commedie di Aristofane e dalle riflessioni tucididee sui caratteri dell'Atene post-periclea[136]. L'argomento dell'incapacità del δῆμος a governare non fa solo appello alla consueta carenza d'istruzione del popolo, ma anche alla notazione sociologica che il «povero contadino», anche se «non ignorante», non ha tempo di dedicarsi agli affari politici[137], un'osservazione destinata ad avere fortuna negli ambienti politici moderati di fine secolo.

Se al quadro della città demagogica disegnato in negativo dall'araldo si aggiunge quell'«appello elettorale» – come qualcuno ha voluto definirlo – per la scelta di uno «stratego» coraggioso che odia il «popolo violento»[138], è facile scoprire l'intenzione del discorso costituzionale di Eu-

[135] EURIPIDE, *Supplici*, 350-53; su questa rappresentazione di Teseo cfr. L. BERTELLI e G. F. GIANOTTI, *Teseo tra mito e storia politica: un'Atene immaginaria?*, in «Aufidus», I (1987), pp. 35-58; sulla figura di Teseo cfr. C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne 1996², e la rassegna di D. VIVIERS, *Thésée l'Athénien. A propos de quelques ouvrages récents*, in «L'Antiquité Classique», LXII (1993), pp. 239-45.

[136] La terminologia (ἐκχαυνῶν) e i concetti usati per descrivere il rapporto tra demagogo e δῆμος in *Supplici*, 412-16 hanno riscontri sia con Aristofane (*Acarnesi*, *Cavalieri*), evidenziati da DI MARCO, *Il dibattito* cit., pp. 182 sg., sia con la demagogia post-periclea in TUCIDIDE, 2.65.10-11.

[137] EURIPIDE, *Supplici*, 420-22.

[138] *Ibid.*, 726-30; cfr. DI BENEDETTO, *Euripide* cit., p. 158, definizione valida se si accoglie la

ripide: l'attacco a Cleone e alla sua demagogia che aveva portato Atene al disastro di Delio per non aver sfruttato la situazione favorevole dopo Pilo. L'elogio della «classe media» (μέσοι), garanzia di ordine e stabilità di contro all'egoismo privato dei «ricchi inutili» e ai «poveri» eccitati contro di loro da «cattivi capi-popolo», corona il messaggio politico di questa tragedia in favore di una democrazia moderata nel contempo antidemagogica e rispettosa dei principî di libertà ed eguaglianza[139]

La tematica della demagogia incontrollata e del prevalere dell'interesse privato (ἴδιον κέρδος) nei leader popolari si rispecchia nell'interpretazione tucididea della crisi della democrazia, che diventerà canonica nel IV secolo[140]. Ma il dissenso sulle pratiche della democrazia, largamente condiviso anche al di fuori degli ambienti oligarchici – si veda la testimonianza esemplare di Aristofane –, non riuscí mai a coagularsi nel progetto concreto di un'alternativa costituzionale finché la democrazia poté sfruttare «la legittimazione del successo»[141], un principio su cui concordano sia i sostenitori, come Pericle, sia gli avversari, come lo Pseudo-Senofonte, sia i delusi, come Alcibiade[142]. È opinione corrente che fino al disastro della spedizione di Sicilia (413 a. C.) non si trova in Atene un'opposizione oligarchica organizzata intorno a un progetto unitario di governo[143]. Solo dopo questa circostanza si cominciano ad avvertire i primi tentativi di una svolta in senso moderato della democrazia, a cominciare dall'elezione di quei πρόβουλοι dell'autunno del 413 che secondo Tucidide sono il risultato di una ritrovata, anche se tardiva, «moderazione» (σωφροσύνη) del sistema[144]. Ora l'elemento trainante della riforma in senso oligarchico dello stato è quella generazione nata intorno alla metà del secolo e formata alla scuola dei sofisti: Alcibiade,

data della rappresentazione alle Dionisie del 422; val la pena di ricordare che alle Lenee dello stesso anno (gennaio) Aristofane metteva in scena le *Vespe*, un attacco virulento alla demagogia cleoniana, su cui cfr. G. MASTROMARCO, *Storia di una commedia di Atene*, Firenze 1974.

[139] EURIPIDE, *Supplici*, 238-45, su cui DI BENEDETTO, *Euripide* cit., pp. 193-211. È da sottolineare la scomposizione del δῆμος nelle sue componenti sociologiche: l'idea di «parte» nel senso di classe sociale (μέρος) si trova anche in TUCIDIDE, 2.37.1; sulla categoria dei «cittadini medi» cfr. anche *ibid.*, 3.82.8.

[140] *Ibid.*, 2.65.10-11, 8.89.3; cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 28 e 41.

[141] K. RAAFLAUB, *Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten Jahrhunderts v. Chr.*, in «Historische Zeitschrift», CCLV (1992), p. 22.

[142] Cfr. PSEUDO-SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 1.1, 3.1; Pericle in TUCIDIDE, 2.41.2.; Alcibiade *ibid.*, 6.89.6.

[143] Cfr., oltre RAAFLAUB, *Politisches Denken* cit., H. WOLFF, *Die Opposition gegen die radikale Demokratie in Athen bis zum Jahre 411 v. Chr.*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XXXVI (1979), pp. 279-302; G. A. LEHMANN, *Überlegungen zur Krise der attischen Demokratie im Peloponnesischen Krieg: vom Ostrakismos des Hyperbolos zum Thargelion 411 v. Chr.*, ivi, LXIX (1987), pp. 33-73.

[144] TUCIDIDE, 8.1.

Crizia, Teramene, per citarne i membri piú illustri. Ciò che è caratteristico in questa nuova generazione di oligarchi, o di convertiti all'oligarchia, è la combinazione di tradizionali motivi di dissenso nei confronti della democrazia – per esempio l'ostilità all'eccessivo potere del δῆμος e alla politica delle «paghe statali», il disprezzo per la «folla» ignorante – e una nuova elaborazione teorica che riesce a formalizzare per la prima volta esplicitamente i criteri costituzionali dell'esclusione del «popolo» dal governo della città. Il risultato fu la produzione di quelle «costituzioni teoriche» che i Quattrocento elaborarono nel 411[145]: da questi progetti si deduce che l'oligarchia aveva finalmente superato la soglia della semplice autoidentificazione nella superiorità di classe, e aveva individuato positivi elementi di discriminazione rispetto all'ideologia democratica. I «migliori» diventano ora una classe ben identificata, quella dei cittadini possidenti «in grado di portare le armi» (ὅπλα παρεχόμενοι)[146], a cui sono riservati i diritti politici attivi e l'esercizio delle cariche. L'intensa elaborazione costituzionale tra il giugno e il settembre del 411 pone al centro un nuovo interesse per la πολιτεία, di cui forse per la prima volta si scopre la dimensione storica. L'emendamento di Clitofonte al decreto di Pitodoro invitava la commissione legislativa incaricata di fare proposte costituzionali a «esaminare» (προσαναζητῆσαι) le «leggi patrie» (πάτριοι νόμοι) di Clistene, esprimendo su di esse un giudizio concorde con la tradizione aristocratica cimoniana[147] Clitofonte nelle fonti contemporanee è associato alla figura di Teramene; in quelle del IV secolo di ambiente accademico, dove il personaggio era ben noto per i suoi legami con Socrate, è avvicinato al retore Trasimaco[148], al quale è attribuita la prima affermazione teorica esplicita di quel concetto di πάτριος πολιτεία che diventerà dal 411 in poi l'etichetta ufficiale del «partito teramenista» di impronta moderata rispetto al radicalismo dell'ala oligarchica rappresentata da Crizia[149] Anche se poi nei fatti il

[145] Cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 30-31; sull'autenticità dei documenti aristotelici, fondamentale A. Andrewes in A. W. GOMME, A. ANDREWES e K. J. DOVER, *A Commentary on Thucydides*, Oxford 1981, V, pp. 184-256; cfr. F. RUZÉ, *Les Oligarques et leurs «constitutions» dans l'Athenaion Politeia*, in M. PIÉRART (a cura di), *Aristote et Athènes*, Paris 1993, pp. 185-201 (con bibliografia).

[146] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 31.2; cfr. 29.5; la formula è applicata da TUCIDIDE, 8.97.1, al successivo «governo dei Cinquemila».

[147] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 29.3.

[148] ARISTOFANE, *Rane*, 967; cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 29.3, 34.3; cfr. G. BOCKISCH, *Der Kreis um Theramenes*, in «Oikumene», IV (1983), pp. 43-52; PLATONE, *Repubblica*, 340a-b; ID., *Clitofonte*, 410e.

[149] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Demostene*, 3 (= DK 85 B 1) conserva di Trasimaco un frammento di un discorso assembleare, in cui oltre all'invito alla concordia (ὁμόνοια) si fa appello alla πάτριος πολιτεία come patrimonio comune di tutti i cittadini; per la datazione al 411 cfr. A. FUKS, *The*

governo dei Quattrocento si espresse solo come pura operazione di potere da parte di una ristretta minoranza, almeno a livello di intenzioni dichiarate, la fondazione del nuovo ordinamento doveva passare attraverso un complicato meccanismo di riforma affidato a una commissione di esperti (συγγραφεῖς) incaricati della redazione di una vera e propria costituzione scritta: nella cosiddetta «costituzione per il futuro»[150] il meccanismo di divisione della βουλή in quattro sezioni funzionanti a turno rivela una preferenza per il modello beotico[151], il che significa che gli oligarchi, nonostante nei comportamenti sociali e nelle questioni di politica estera dimostrassero le loro simpatie per Sparta, per le questioni interne preferivano adottare uno schema piú compatibile con la realtà ateniese. Il difetto di questi abbozzi costituzionali fu che restarono pure proclamazioni propagandistiche e i Quattrocento governarono come «un'oligarchia di fatto, senza una teoria»[152], finché le contraddizioni interne al gruppo dirigente e la situazione esterna non convinsero gli Ateniesi a sbarazzarsi del loro governo inefficiente e a conferire il potere ai Cinquemila: i dieci mesi circa di questo regime (settembre 411 - giugno 410), di cui secondo l'interpretazione tradizionale era anima e promotore Teramene, riscosse certamente il favore dei moderati ateniesi, come si deduce dai giudizi concordi di Tucidide e di Aristotele: anzi secondo lo storico quello fu il miglior governo che Atene ebbe ai tempi suoi in quanto «fusione temperata di oligarchia e democrazia»[153]. L'espe-

*Ancestral Constitution*, London 1953, pp. 102-6, e J. DE ROMILLY, *Vocabulaire et propagande de les premiers emplois du mot ὁμόνοια*, in *Mélanges de linguistique et philologie offerts à P Chantraine*, Paris 1972, pp. 199-209; per l'ideologia della πάτριος πολιτεία, oltre il sopracitato Fuks, cfr. S. A. CECCHIN, *Πάτριος πολιτεία. Un tentativo propagandistico durante la guerra del Peloponneso*, Torino 1969; M. I. FINLEY, *La costituzione degli antenati*, in ID., *Uso e abuso della storia*, trad. it. Torino 1981, pp. 39-83; per l'ideologia di Teramene cfr. SENOFONTE, *Elleniche*, 2.3.48, e secondo E. DAVID, *Theramenes' speech at Colonus*, in «L'Antiquité Classique», LXIV (1995), pp. 15-25, anche LISIA, *Contro Eratostene*; su Teramene, tra l'ormai abbondante letteratura, accresciuta dalla scoperta del Papiro Michigan, inv. 5982 (cfr. R. MERKELBACH e H. C. YOUTIE, *Ein Michigan-Papyrus über Theramenes*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», I (1968), pp. 161-69), cfr. P. HARDING, *The Theramenes myth*, in «Phoenix», XXVIII (1974), pp. 101-11; G. E. PESELY, *Theramenes and Athenian Politics: a Study in the Manipulation of History*, Ann Arbor 1983; J. ENGELS, *Der Michigan-Papyrus über Theramenes und die Ausbildung des «Theramenes-Mythos»*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XCIX (1993), pp. 125-55.

[150] Cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 30.

[151] Cfr., oltre R. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981, p. 389, C. BEARZOT, *La costituzione beotica nella propaganda degli oligarchi ateniesi del 411*, in *La Béotie antique*, Lyon 1985, pp. 216-29; *contra* RUZÉ, *Les Oligarques* cit., p. 198.

[152] R. SEALEY, *The revolution of 411 B.C.*, in *Essays in Greek Politics*, New York s.d. [1967], p. 127.

[153] «μετρία γὰρ ἥ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξύγκρασις»: TUCIDIDE, 8.97.2; cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 33.2; sul governo dei Cinquemila cfr. G. E. M. DE STE. CROIX, *The Constitution of the Five Thousand*, in «Historia», V (1956), pp. 1-23; P. J. RHODES, *The Five Thousand in the Athenian revolutions of 411 B.C.*, in «Journal of Hellenic Studies», XCII (1972), pp.

rienza effimera dei Quattrocento e dei successivi Cinquemila, destinata all'insuccesso per la disomogeneità di tendenze all'interno del gruppo oligarchico dirigente, produsse tuttavia almeno due effetti di lunga durata che incisero sulla restaurata democrazia sia prima sia dopo il 404: il primo fu la diffusione anche in ambiente democratico dell'esigenza di codificazione e pubblicazione definitiva del corpus di leggi scritte, a cui la pratica di governo doveva essere da allora in poi vincolata, come si legge esplicitamente nel decreto di Tisameno del 403[154]; il secondo consistette nell'elaborazione di quell'ideologia della «costituzione patria» che continuerà, soprattutto grazie a Isocrate, a influenzare il dibattito costituzionale ancora nella prima metà del IV secolo.

Si è già detto che i promotori del movimento oligarchico del 411 o erano allievi dei sofisti o sofisti essi stessi, se è sostenibile l'identificazione dell'Antifonte retore indicato da Tucidide come la mente piú eccellente del gruppo con l'Antifonte sofista[155] Ora la nuova cultura sofistica, con le sue teorie relativistiche e delegittimanti in relazione alla validità obiettiva della legge, per un verso contribuiva a infirmare le basi della democrazia; per un altro la superiorità riconosciuta alla «natura» rispetto alla legge e alle convenzioni dava esito a posizioni individualiste e «tiranniste» esemplificate nel Callicle platonico e nello stesso Crizia[156]. Contro queste estreme conseguenze della teoria dei diritti naturali dell'individuo, probabilmente negli ultimi anni del secolo, un sofista anonimo – il cosiddetto «Anonimo di Giamblico» –, convinto assertore dell'idea contrattualistica della società politica, dava voce a un progetto di stato in cui l'antica parola d'ordine dell'εὐνομία riacquistava il suo senso fondamentale di città ben ordinata in una dimensione di armonia e di collaborazione tra le classi nella prospettiva soloniana, non in quella oligarchica filospartana[157]. L'anonimo sofista recupera per al-

115-27. Sul giudizio di Tucidide cfr. G. DONINI, *La posizione di Tucidide verso il governo dei Cinquemila*, Torino 1969; G. M. KIRKWOOD, *Thucydides judgment of the constitution of the Five Thousand (VIII, 97, 2)*, in «American Journal of Philology», XCIII (1972), pp. 92-103.

[154] Per il decreto di Tisameno cfr. ANDOCIDE, *Sui misteri*, 83-84; sulla revisione e codificazione legislativa tra il 410 e il 399 cfr. N. ROBERTSON, *The laws of Athens, 410-399 B.C.: the evidence for review and publication*, in «Journal of Hellenic Studies», CX (1990), pp. 43-75; P. J. RHODES, *The Athenian code of laws, 410-399 B.C.*, ivi, CXI (1991), pp. 87-100.

[155] Cfr. TUCIDIDE, 8.68; la tendenza piú recente è favorevole all'identificazione: cfr. J. WIESNER, *Antiphon, der Sophist und Antiphon, der Redner – ein oder zwei Autoren?*, in «Wiener Studien», CVII-CVIII (1994-95), pp. 225-43 (con bibliografia).

[156] Per l'opposizione natura/legge cfr. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Anthithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1980²; per un quadro d'insieme delle teorie sociali della sofistica cfr. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1969, III, pp. 55-163.

[157] Il testo dell'Anonimo di Giamblico in DK 89; per i problemi cronologici e di collocazione filosofica cfr. A. T. COLE jr, *The Anonymus Iamblichi and its place in Greek political theory*, in «Har-

tro lo schema bipolare nella contrapposizione tra condizione di illegalità o ἀνομία e condizione di legalità o εὐνομία. L'illegalità è individuata nella rottura del patto associativo su cui si fonda la sopravvivenza della comunità politica ed è esemplificata naturalmente nella tipologia del potere tirannico che nasce dal disordine politico: tuttavia nella rappresentazione del tiranno dell'Anonimo di Giamblico – l'«uomo adamantino» che nella sua aspirazione a una potenza illimitata si pone lui solo contro tutti – si avvertono connotati nuovi rispetto alla tradizionale figura del nemico della città, connotati che richiamano da vicino l'individuo di natura eccezionale delle teorie tiranniste riassumibili nel carattere del Callicle del *Gorgia* platonico. Il quadro della città ben ordinata insiste piú sui vantaggi economico-sociali che ne derivano – sicurezza economica, circolazione delle ricchezze, fusione (ἐπιμιξία) tra le classi – che sui vantaggi politico-istituzionali: anzi nel confronto tra attività privata (ἔργα) e attività pubblica – la «politica» (πράγματα) – l'autore dà un giudizio nettamente negativo su quest'ultima, che tende a indentificarsi con la deprecata πολυπραγμοσύνη di stile democratico, quell'eccesso cioè di impegno pubblico che porta come conseguenze il conflitto civile (οἰκεία στάσις), la guerra, insicurezza nell'economia e, inevitabilmente, tirannide. L'autore non si esprime sul tipo di governo della sua città eunomica, ma appare chiaro dal suo elogio dell'ἀπραγμοσύνη – il «disimpegno politico» – e della «collaborazione» tra le classi che egli condivide per un verso la psicologia del «ritiro dalla politica», diffusa nelle classi elevate ateniesi di fine secolo, per un altro l'ideologia della democrazia legalitaria e moderata di indirizzo «terameniano»[158] Non è possibile dire quale influenza abbia avuto lo scritto dell'Anonimo di Giamblico sulle teorie di fine V secolo, ammesso che questa sia l'età della sua redazione: è comunque certo che almeno un successore lo ebbe, l'Isocrate dell'*Areopagitico*, che nella sua «democrazia patria» traduceva «una versione piú autoritaria dell'εὐνομία concepita dall'Anonimo»[159].

vard Studies in Classical Philology», LXV (1961), pp. 127-63; J. DE ROMILLY, *Sur un écrit ancien et ses rapports avec Thucydide*, in «Journal des Savants», 1980, pp. 19-34.

[158] Cfr. CONNOR, *The New Politicians* cit., pp. 175 sgg.; L. B. CARTER, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986, pp. 99 sgg. Per un'interpretazione «terameniana» cfr. F. INGRAVALLE, *Circolazione delle ricchezze e concordia sociale: un modello teorico ateniese del* IV *secolo a. C.*, in «Filosofia Politica», X (1996), pp. 457-72.

[159] COLE, *The Anonymus Iamblichi* cit., p. 149.

## 4. *Intermezzo comico: Aristofane o la città allo specchio.*

Chi ha inventato l'aneddoto di Platone che, alla richiesta di Dionisio di conoscere tutto sulla πολιτεία di Atene, gli inviava le commedie di Aristofane[160], ha percepito perfettamente il rapporto tra il poeta e la città: sulla scena comica veniva ricreato lo spazio politico della *polis*, con tutte le sue contraddizioni portate allo scoperto e interpretate secondo lo stile proprio di un genere che non era tenuto né alla verità storica né a proporre «una piattaforma programmatica stabile»[161], ma tendeva a quella sospensione del rispetto delle normali gerarchie e all'«elusione temporanea delle norme che regolano la vita quotidiana»[162] che la recente interpretazione della commedia come genere «carnevalesco» ha posto in evidenza[163]. La commedia, «con l'esporre al ridicolo ... le personalità-guida, politici e strateghi, concede un temporaneo sollievo dalla pressione dell'autorità» (Rösler), e nello stravolgimento delle normali condizioni della realtà «il pubblico supera ... la paura di fronte ai problemi esistenziali»[164]. Funzione della scena comica sarebbe quella di «istituzionalizzare il caos», di ridurlo alle proporzioni della città. Ma questa vocazione pacificatrice - o «igienico-sociale» (Zimmermann) - della commedia, almeno nel caso di Aristofane, deve fare i conti anche con un temperamento politico che si costruisce fin dall'inizio in antagonismo alla figura dominante allora in Atene, quella di Cleone, un contrasto che al di là delle ragioni pubbliche - il tentativo di accusa del demagogo al poeta dopo i *Babilonesi* del 426 a. C. - doveva avere anche motivi di carattere personale legati alla comune appartenenza dei due personaggi allo stesso demo[165].

Le undici commedie sopravvissute di Aristofane percorrono la traiettoria di quarant'anni di storia ateniese, da una guerra - quella del Pelo-

[160] ANONIMO, *Vita di Aristofane*, 9, in T. BERGK, *Aristophanis Comoediae*, Lipsiae 1897, I, p. XLV.

[161] Cfr. M. HEATH, *Political Comedy in Aristophanes*, Göttingen 1987, p. 24.

[162] G. MASTROMARCO, *La Commedia*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma 1992, p. 364.

[163] Cfr. J. C. CARRIÈRE, *Le Carnaval et la Politique. Une introduction à la Comedie grecque*, Paris 1979, e W. RÖSLER, *Michail Bachtin e il «carnevalesco» nell'antica Grecia*, in W. RÖSLER e B. ZIMMERMANN, *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Bari 1991, pp. 17-51.

[164] B. ZIMMERMANN, *Nephelokokkygia. Riflessioni sull'utopia comica*, in RÖSLER e ZIMMERMANN, *Carnevale* cit., p. 73.

[165] Cfr. le allusioni in ARISTOFANE, *Acarnesi*, 377-82, 502 sg.; sulla contesa Cleone-Aristofane e sulle sue origini cfr. H. LIND, *Neues aus Kydathen. Beobachtungen zum Hintergrund der «Daitales» und der «Ritter» des Aristophanes*, in «Museum Helveticum», XLII (1985), pp. 249-61, e ID., *Der Gerber Kleon in den «Rittern» des Aristophanes. Studien zur Demagogenkömodie*, Frankfurt am Main - Paris 1990, pp. 88-64.

ponneso – a un'altra – quella di Corinto – attraverso la rovina dell'impero marittimo e la crisi politica ed economica dell'Atene dei primi decenni del IV secolo. Fino al 414 le tematiche sono strettamente vincolate all'attualità politica o culturale di Atene: guerra e pace (*Acarnesi*, *Pace*), demagogia, cioè Cleone (*Cavalieri*), la «malattia» dei tribunali (*Vespe*), la nuova cultura sofistica (*Nuvole*); il dominio tirannico sugli alleati era il tema dei perduti *Babilonesi* del 427. Il filo rosso di questa prima fase della produzione aristofanea è rappresentato senza dubbio da Cleone e la sua politica bellicistica. Morta la «belva dai denti aguzzi»[166] e dichiarata finalmente la pace nel 421, la vena poetica di Aristofane assume altri moduli compositivi che si orientano verso il filone utopico e fantastico, anch'esso tipico della commedia antica accanto all'aggressione diretta ai personaggi politici del momento (ὀνομαστί κωμῳδεῖν): il riferimento ai fatti reali è sempre il punto di partenza di queste costruzioni che si espandono a creare davanti agli occhi degli spettatori un'Atene diversa da quella reale con il procedimento tipico del «mondo alla rovescia», anche se poi attraverso i tratti dell'Atene immaginaria traspaiono, in un gioco di raffinata specularità, quelli dell'Atene reale.

Nell'estate del 415 partiva per la Sicilia la piú grande spedizione navale che Atene avesse mai allestito, accompagnata da «grandissime speranze per il futuro»[167]: nello stesso periodo Aristofane richiedeva il coro per una commedia, gli *Uccelli*, messa in scena alle Dionisie dell'anno successivo, in cui si rappresentava la «fuga» di due Ateniesi il cui desiderio di «volar via dalla città con entrambi i piedi» era motivato dalla «malattia» processuale dei loro concittadini. Essi ricercano non un luogo di favolosa ricchezza, come era nelle speranze degli Ateniesi imbarcati per la Sicilia, ma un «luogo tranquillo» (τόπος ἀπράγμων) lontano dai fastidi della politica. Anche se l'idea del «viaggio» può essere stata suggerita dalla contemporanea spedizione siciliana, la sua motivazione è invece radicata nella situazione interna di Atene[168]: il 415 infatti è l'anno della faccenda delle erme e della profluvie di delazioni e di processi che le tenne dietro. La realtà fantastica in cui i due protagonisti trovano la loro nuova residenza nasce da un abile gioco verbale: costretti «ad andare ai corvi»[169] essi si rivolgono per ospitalità agli uccelli, il cui regno

[166] ARISTOFANE, *Pace*, 754.

[167] TUCIDIDE, 6.31.6.

[168] Sugli echi della situazione politica negli *Uccelli* cfr. J. DALFEN, *Politik und Utopie in den Vögeln des Aristophanes (Zu Ar., Vögel 451-638)*, in «Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca – Università di Padova», II (1975), pp. 268-87, e B. R. KATZ, *The Birds of Aristophanes and Politics*, in «Athenaeum», LIV (1976), pp. 353-81.

[169] ARISTOFANE, *Uccelli*, 28: la metafora «ἐς κόρακας ἐλθεῖν» (andare in malora) viene risemantizzata in senso realistico.

aereo (πόλος) per magia verbale è trasformato in città (πόλις)[170]. Ora quella che nelle aspirazioni di Evelpide doveva essere una città dalla vita facile («una città morbida, dove si possa sdraiarcisi sopra, come una pelliccia»)[171], o nella prospettiva del coro degli uccelli il regno dell'anarchia e della licenza[172], attraverso la smisurata sete di potenza, sorretta da una consumata abilità sofistica, del vero eroe della commedia, Pistetero, si trasforma in un'Atene imperiale dilatata in una dimensione cosmica, un'Atene cui non manca nessuna delle caratteristiche di quella reale: aggressività e volontà di guerra e di dominio, ferocia nella repressione delle opposizioni interne[173]. A chiedere cittadinanza in questa città, dove si promette licenza per tutte le azioni vietate o esecrate dagli uomini, si presenta un campionario di cattivi soggetti, che verranno delusi nelle loro aspettative dal voltafaccia di Pistetero, il quale, se è vero che aspira a un'immensa potenza, tende tuttavia a metterla sotto la protezione di valori nettamente conservatori, come la tranquillità (ἡσυχία), il buon consiglio (εὐβουλία), il buon governo (εὐνομία), la saggezza (σωφροσύνη)[174]. La scena finale dell'apoteosi di Pistetero, che dopo aver imposto le sue condizioni di pace agli dèi si unisce anche con Basileia, simbolo del potere assoluto, è il coronamento di questo sogno di potenza: quasi novello Pisistrato, egli viene salutato come tiranno. Anche se Aristofane negli *Uccelli* «gioca» a fare l'utopista[175], il significato finale del suo aereo gioco è un disincantato richiamo alla natura reale degli Ateniesi: anche quando sognano, essi fanno sogni di potenza smisurata, in tutto simili al vero.

Gli *Uccelli* rappresentano l'estremo limite della politica ancora «al maschile», chiusa nella logica della potenza e della πολυπραγμοσύνη: la crisi del 413 in conseguenza del disastro siciliano – crisi sia delle istituzioni all'interno sia dell'ἀρχή all'esterno – orienta la commedia aristofanea verso la costruzione di «mondi alla rovescia» in cui si dichiara

[170] *Ibid.*, 184: su questi giochi verbali e il loro valore cfr. C. H. WHITMAN, *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge Mass. 1954, p. 177.

[171] ARISTOFANE, *Uccelli*, 120-22.

[172] *Ibid.*, 752-68: per la tematica del «ritorno alla natura» e la sua contraddizione nella commedia cfr. F. TURATO, *Le leggi non scritte negli «Uccelli» di Aristofane*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», LXXXIV (1971-72), pp. 113-43.

[173] Per l'interpretazione degli *Uccelli* in chiave realistica di smisurata πολυπραγμοσύνη cfr. G. PADUANO, *La città degli Uccelli e le ambivalenze del nuovo sistema etico-politico*, in «Studi Classici e Orientali», XXII (1973), pp. 115-44, e E. CORSINI, *Gli «Uccelli» di Aristofane: utopia o satira politica?*, in R. UGLIONE (a cura di), *La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana*, Torino 1987, pp. 57-136.

[174] ARISTOFANE, *Uccelli*, 1271-469, 1539-40.

[175] Cfr. L. BERTELLI, *L'utopia sulla scena: Aristofane e la parodia della città*, in «Civiltà Classica e Cristiana», IV (1983), pp. 234-42.

apertamente il fallimento della politica come funzione primaria del maschio cittadino, e lo strumento della dimostrazione di questa tesi è ritrovato in un elemento estraneo per definizione alla politica, nelle donne. Il rapporto pubblico/privato viene rovesciato con la sostituzione pura e semplice della dimensione domestica a quella pubblica. Il «governo delle donne» si giustifica sulla base di un'analogia casa = città, sullo sfondo della quale, se per un verso la sfera domestica (femminile) viene concepita come una struttura permanente e non soggetta a mutamenti, la sfera della politica (maschile) risulta essere la componente labile e sempre mutevole del sistema-città, quindi fallimentare e insufficiente a trovare i rimedi alla crisi dello stato. La *Lisistrata* del 411 e le *Ecclesiazuse* del 392 (o 391) – in due situazioni storiche ben diverse, ma accomunate dalla degradazione della politica e dalle difficoltà economiche – sono la messa in scena di questo scacco totale della politica maschile[176].

Il progetto della congiura delle donne nella *Lisistrata* – a cui fa da sfondo il clima d'incertezza della vera congiura oligarchica che si andava preparando – è ancora legato a una finalità contingente, la ricerca della pace attraverso un accordo generale di tutti i Greci. La presa del potere da parte delle «congiurate» non ha ancora lo scopo di una sostituzione permanente del potere maschile con quello femminile, come avverrà piú tardi nelle *Ecclesiazuse*. Il mezzo per ottenere il successo è l'uso politico di un rapporto privato: lo sciopero del sesso. Il meccanismo della presa del potere da parte delle donne è mediato da un gioco di metafore che l'«ingenua ignoranza» femminile traduce in realtà: in una città «vuota di uomini» le donne si sentono in diritto di occupare lo spazio politico lasciato deserto; l'occupazione dell'Acropoli, sede del «tesoro pubblico», è giustificata da Lisistrata con il ruolo delle donne «amministratrici» tradizionali del patrimonio famigliare. La «femminilizzazione» della politica trasferisce su soggetti normalmente estranei a questo universo le qualità e i titoli vantati, ma traditi, dal cittadino ma-

[176] Per l'interpretazione delle due commedie femminili, *Lisistrata* e *Ecclesiazuse*, importanti i saggi di M. ROSELLINI, *Lysistrata: une mise en scène de la féminité*, S. SAÏD, *L'Assemblée des femmes: les femmes, l'économie et la politique* e D. AUGER, *Le théâtre d'Aristophane: le mythe, l'utopie et les femmes*, in P. VIDAL-NAQUET (a cura di), *Aristophane, les femmes et la cité*, «Les Cahiers de Fontenay», XVII (1979), rispettivamente alle pp. 11-32, 33-69 e 72-101; utile anche H. P. FOLEY, *The female intruder" reconsidered: women in Aristophanes' Lysistrata and Ecclesiazusae*, in «Classical Philology», LXXVII (1982), pp. 1-21; per lo sfondo storico e i problemi cronologici della *Lisistrata* cfr. A. H. SOMMERSTEIN, *Aristophanes and the events of 411*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVII (1977), pp. 112-26, e J. HENDERSON, *Aristophanes' Lysistrata*, Oxford 1987, pp. XV-XXV; per le *Ecclesiazuse* cfr. ARISTOPHANES, *Ecclesiazusae*, a cura di R. G. Ussher, Oxford 1973, pp. XIII-XXXIX; M. VETTA, *Introduzione*, in ARISTOFANE, *Le Donne all'assemblea*, a cura di M. Vetta e D. Del Corno, Milano 1989; E. DAVID, *Aristophanes and the Athenian Society of the Early Fourth Century B.C.*, Leiden 1984.

schio: intelligenza e saggezza politica, coraggio, amor di patria; le «tecniche» della politica femminile sono mutuate dall'esperienza domestica, dilatata alla città: le donne «sbroglieranno» (διαλῦσαι) l'intricata matassa della politica come si fa con la lana, e riusciranno a «tessere la tunica del popolo» eliminando le «spine» e mettendo insieme gli interessi degli Ateniesi e dei loro alleati onde ottenere una «benevolenza comune»[177]. Alla fine, dopo la sconfitta della debole e svigorita risposta dell'Atene maschile rappresentata dal coro dei vecchi e dalla persona del probulo[178], il progetto riesce e le donne possono ritirarsi, lasciando di nuovo lo spazio politico nelle mani dei suoi legittimi rappresentanti, gli uomini, che in tripudio «panellenico» celebrano la stipulazione della pace e la liberazione dall'astensione sessuale in un'Acropoli trasformata in luogo di simposio comune per Ateniesi e Spartani. Il finale «cimoniano» della commedia – la concordia di intenti tra Atene e Sparta in memoria delle rispettive glorie nelle guerre persiane e della collaborazione ai tempi di Ippia e della spedizione di Cimone nel Peloponneso[179] – colloca con tutta evidenza l'azione comica nel mondo dei sogni.

Se le donne nella *Lisistrata* sono lo strumento temporaneo di salvezza della città, che alla fine ritrova la politica – anzi una politica pensata «in grande» su scala panellenica –, nelle *Ecclesiazuse* («Donne all'assemblea») di una ventina d'anni dopo la città è consegnata pacificamente nelle mani delle donne nel corso di una «regolare» assemblea come ultimo, e non ancora sperimentato, espediente in un clima di disperata «ricerca del nuovo» (καινοτομεῖν) di fronte all'estremo degrado della politica[180]. Il potere alle donne è il risultato di un sillogismo che sconfina nell'assurdo: la requisitoria di Prassagora, l'eroina del progetto rivoluzionario, contro il governo maschile della città, affidato sempre agli elementi peggiori e guidato dall'unica regola dell'interesse privato, produce come unica conseguenza – immaginabile teoricamente, ma impraticabile nella realtà – quella di consegnare la città alle donne, in ragione

[177] ARISTOFANE, *Lisistrata*, 574-86: il riferimento a «quelli che congiurano e tramano per le cariche» potrebbe essere un'allusione alla contemporanea cospirazione oligarchica in base al confronto con TUCIDIDE, 8.54.4; cfr. HENDERSON, *Lysistrata* cit., p. 143.

[178] ARISTOFANE, *Lisistrata*, 387: su questa magistratura introdotta nell'autunno 413 cfr. TUCIDIDE, 8.1.3; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 29.2; di essa fecero parte personaggi famosi come Sofocle (ARISTOTELE, *Retorica*, 3.1419a25 sgg.) e Agnone, padre di Teramene (LISIA, *Contro Eratostene*, 65).

[179] Nel suo ultimo discorso Lisistrata ricorda agli Spartani l'aiuto di Cimone nel 463/462 (vv. 1137-46: con un evidente «errore» di memoria attribuendogli la salvezza di Sparta) e agli Ateniesi l'aiuto degli Spartani per rovesciare la tirannide di Ippia (vv. 1149-56) nel 511; lo Spartano nel canto finale (vv. 1247-71) esalta le rispettive glorie nelle guerre persiane.

[180] Per la psicologia della ricerca del «nuovo» si vedano i vv. 219-20, 455-57, 583-87, su cui cfr. MEIER, *Die Entstehung* cit., pp. 447-49.

della loro abilità nell'amministrazione domestica. Il titolo a governare è dedotto dal loro atteggiamento conservatore e dalla loro funzione di madri e «nutrici» che garantisce la certezza della sopravvivenza. Questo spostamento della politica sull'asse del privato comporta la trasformazione radicale della città in una «grande casa» comune in cui tutte le appartenenze personali – beni, donne, figli – diventano proprietà collettiva. Il meccanismo della partecipazione paritaria, conseguenza estrema dei principî democratici, garantirà a tutti un eguale soddisfacimento dei bisogni. Il progetto di Prassagora è la pura e semplice eliminazione della politica sostituita dall'economia domestica estesa a tutta la città ed è anche il trionfo della «politica del ventre»[181] o la riduzione dei bisogni alle pure necessità fisiche, cibo e sesso. La trasformazione della città in «casa» (οἶκος) è anche l'esaltazione del valore d'uso sul valore di scambio[182], che comporta la riduzione degli uomini da produttori a consumatori di beni, i quali a loro volta non superano il limite dei prodotti domestici (cibo, vestiario). Con l'annullamento della politica come attività legislativa e giudiziaria sparisce anche la politica verso l'esterno, non piú necessaria in una comunità autarchica. La città delle donne è una grande *nursery* per adulti soddisfatti nel ventre e nel sesso.

La «città-casa» delle *Ecclesiazuse* è l'ultima, impossibile, trasformazione di quella riduzione della politica alla sfera domestica che percorre la commedia aristofanea a partire dalla pace privata del Diceopoli degli *Acarnesi* attraverso la «politica culinaria» dei *Cavalieri* e le «donne amministratrici» del tesoro pubblico della *Lisistrata*: un impianto metaforico le cui virtualità saranno sfruttate con ben altra complessità teorica da Platone.

## 5. *Platone e Aristotele: la costituzione come teoria.*

La nascita della teoria politica nel IV secolo rappresenta una cesura rispetto alla logica del dibattito costituzionale del V: dopo gli esperimenti fallimentari del 411 e del 404 l'oligarchia non poteva piú proporsi come l'alternativa possibile e la democrazia si presentava ormai come il «governo della legge»[183], anche se questo regime, nonostante la sua tra-

[181] Per questa definizione cfr. J. TAILLARDAT, *Les images d'Aristophane. Etudes de langue et de style*, Paris 1965, pp. 395-98.

[182] Cfr. FOLEY, *The "female intruder"* cit., p. 17.

[183] Cfr. DEMOSTENE, *Contro Timocrate*, 75-76; ESCHINE, *Contro Timarco*, 5-6. Sul tema cfr. D. COHEN, *Rule of law and democratic ideology in classical Athens*, in W. EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1995, pp. 227-44.

sformazione in un sistema equilibrato di funzioni e di ruoli politici, non rispondente nella realtà a quella situazione di crisi e di caos che appare dall'analisi teorica contemporanea[184], resta comunque l'obiettivo polemico. Pensare una condizione politica diversa significa ora elaborare un «modello» globale di stato che risponda a richieste piú generali rispetto a quelle poste dal confronto costituzionale del secolo precedente, richieste che coinvolgono le questioni fondamentali della natura dello stato e del cittadino, della giustizia, delle finalità stesse della politica. Cambia il modo di pensare la politica e coerentemente mutano gli strumenti argomentativi, che non sono piú ricavati immediatamente dalle contingenze politiche, ma si conformano a teoremi di carattere universale. I segni piú clamorosi di questa separazione degli «intellettuali della politica» rispetto alla prassi si riscontrano nella rivendicazione di un diritto all'ἀπραγμοσύνη di contro all'attivismo democratico, di cui il Socrate dell'*Apologia* e del *Teeteto* platonici è il modello primario, e nella allocazione dell'elaborazione teorica a uno spazio estraneo al tessuto istituzionale della città, la scuola. In un'età di specializzazione dei ruoli politici, accanto al retore e allo stratego, nasce la figura del «teorico della politica», che tuttavia resta una presenza marginale e mai interamente integrata al sistema, quasi un'«anima razionale» inascoltata in una *polis* interessata solo alla sua sopravvivenza.

La «scelta socratica» del ritiro dalla politica di Platone, se dobbiamo credere alla controversa testimonianza della *Lettera VII*, è conseguente a due delusioni: prima il tradimento della speranza di rigenerazione della città grazie al governo dei Trenta, poi il disinganno della pur moderata democrazia restaurata che condanna a morte il piú giusto degli uomini, Socrate[185]. Pertanto all'origine dell'esperienza platonica non c'è solo l'antitesi con la democrazia, ma anche con l'oligarchia: in altre parole con la città come struttura di potere piú o meno condiviso. Quindi il problema politico si pone nei termini di «rifondazione» totale della città, senza possibilità di recupero di alcun elemento della politica reale, un programma la cui strategia si scandisce in due tempi: individuazione di una «tecnica politica» sul modello delle altre tecniche, ma soprattutto su quello della medicina, definita nelle sue procedure e finalità; creazione di uno spazio politico adeguato all'esercizio di tale tec-

[184] Cfr. W. G. RUNCIMAN, *Doomed to extinction: the polis as an evolutionary dead-end*, in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek City From Homer to Alexander*, Oxford 1991², pp. 347-67, e i due saggi di W. EDER, *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Krise oder Vollendung?*, pp. 11-28, e J. DAVIES, *The fourth century crisis: what crisis?*, pp. 29-36, in EDER, *Die athenische Demokratie* cit.

[185] [PLATONE], *Epistole*, 7.324b8-326b.

nica[186]. La realizzazione del primo obiettivo si trovava di fronte due ostacoli, radicati ormai nella prassi e nella mentalità democratica: il principio protagoreo della dotazione naturale dell'arte politica diffusa in ogni cittadino, un'arte i cui contenuti erano genericamente definiti come capacità di decisione (εὐβουλία) in vista del miglior risultato in ambito privato e pubblico (*Protagora*)[187]; l'identificazione di questa capacità nel possesso di un'arte retorica intesa come strumento di una volontà di potenza indifferente all'eticità dei fini e dei mezzi (*Gorgia*). La risposta di Platone si articola in un processo che dalla prima definizione metaforica di politica come «terapia dell'anima» dei «dialoghi socratici», fino al *Gorgia* e al I libro della *Repubblica* – una metafora che rinvia già ai requisiti specifici di un'arte definita secondo il soggetto (colui che possiede la conoscenza della virtú), l'oggetto (i cittadini come «pazienti» bisognosi di «cure») e la finalità (la «salute» morale dei cittadini) – si conclude nella rappresentazione della «scienza regale» del *Politico*, qualificata come scienza teorica direttiva cui sono subordinate le attività di governo della città (giustizia, strategia, retorica), attribuita in base all'unico titolo del possesso della scienza capace di «calcolare» la combinazione secondo giusti rapporti delle diverse nature dei cittadini nella «tela» dello stato. L'esito non è solo il rovesciamento radicale della nozione di politica, non piú legittimata dal fattore contingente del possesso del potere, ma dalla funzione permanente – ed esclusiva in quanto riservata a pochi – del possesso della scienza, ma comporta anche la dequalificazione dei normali criteri di classificazione costituzionale (numero, legalità, censo) a principî di un universo politico di second'ordine, distribuito nelle due classi delle «costituzioni corrette» (monarchia, aristocrazia, democrazia) e «deviate» (democrazia, oligarchia, tirannide), entrambe inferiori alla forma di governo fondata sulla «scienza re-

[186] Per la ricostruzione del percorso politico platonico cfr. R. KRAUT, *Socrates and the State*, Princeton 1984; G. KLOSKO, *The Development of Plato's Political Theory*, New York - London 1986; M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari 1996; utili i saggi di R. KRAUT, *Introduction to the study of Plato*, e T. H. IRWIN, *Plato: the intellectual background*, in R. KRAUT (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, rispettivamente alle pp. 1-50 e 51-89; per l'interpretazione del *Sofista* cfr. C. L. GRISWOLD jr, *Politike episteme in Plato's Statesman*, in J. ANTON e A. PREUS (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy III. Plato*, Albany 1989, pp. 141-167, inoltre i saggi raccolti da C. J. ROWE, *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1994, tra i quali P. ACCATTINO, *L'APXH del Politico*, pp. 203-12; sul «paradigma tecnico» cfr. E. WARREN, *The craft argument: an analogy*, in ANTON e PREUS, *Essays* cit., pp. 101-15; G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Bari 1991²; per la *Repubblica* cfr. R. C. CROSS e A. D. WOOZLEY, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London - New York 1964; J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981. La bibliografia completa su Platone per gli anni 1985-90, con complementi per gli anni precedenti, è stata curata da L. Brisson e H. Ioannidi in «Lustrum», XXXIV (1992), pp. 7-338.

[187] Sulle teorie politiche di Protagora cfr. C. FARRAR, *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge-Sydney 1988, pp. 44-98.

gale», indifferente al vincolo della legge (scritta), rispetto alla quale esse non possono essere che imitazioni piú o meno lontane.

La relativa linearità del concetto di tecnica politica, mediata soprattutto dalla persistente metafora della medicina, non trova corrispondenza diretta nella creazione dei modelli di città, che dovrebbero costituirne il banco di prova: anche se tra loro non contraddittorie, tuttavia le tre città ideali della *Repubblica*, del *Timeo-Crizia* e delle *Leggi* rispondono a esigenze metodologiche molto diversificate sia nel linguaggio dimostrativo sia nei contenuti, una diversità che diventa comprensibile solo in una prospettiva evolutiva della visione politica platonica.

Il modello logico-deduttivo della καλλίπολις della *Repubblica*, costruito inizialmente sul principio che la giustizia coincida col «fare le cose proprie» (οἰκειοπραγία) e sull'accordo della legittimità di due analogie – l'identità qualitativa tra uomo e città e la specularità tra «parti dell'anima» e «parti della città» –, risulta alla fine strutturato come un meccanismo autoregolantesi a patto che venga rispettata la condizione fondamentale della divisione delle funzioni, il cui fine ultimo è di garantire l'attribuzione della qualifica di governanti alla sola classe dei filosofi, i quali a loro volta sono investiti dell'unico ruolo di mantenere stabile l'equilibrio interno per mezzo dell'assegnazione a ciascuno del «lavoro» (ἔργον) che gli compete, in accordo con le sue tendenze naturali. Per mettere in salvo la sua città da qualsiasi tentazione autoritaria o utilitaristica, che la farebbe ricadere nella condizione dei regimi reali regolati dalla legge trasimachea della giustizia come interesse/vantaggio del piú forte, Platone mette in atto due potenti deterrenti contro ogni tendenza all'interesse privato nell'esercizio del potere: per le due classi investite di potere – «difensori» e «governanti» – è prevista infatti l'abolizione della proprietà privata, con la conseguente trasformazione della città in un grande οἶκος collettivo, e la traduzione dell'esercizio dell'autorità in una forma di prestazione obbligatoria nell'interesse dell'intera comunità, compensata soltanto dal contraccambio del mantenimento vitale e dalla sottomissione volontaria da parte dei soggetti al potere.

Platone è consapevole dell'impossibilità pratica – non teorica – del suo modello: ma il problema della realizzabilità, irrilevante dal punto di vista della necessità logica, trova una risposta definitiva nella posizione della πολιτεία ἐν λόγοις come paradigma etico, valido in sé, per ogni individuo che voglia vivere secondo le norme del «modello in cielo»[188]. E questa potrebbe essere la confutazione dell'accusa di utopia che ha col-

[188] «παράδειγμα ἐν οὐρανῷ»: PLATONE, *Repubblica*, 592b2.

pito la καλλίπολις platonica a partire da Isocrate e Aristotele[189] D'altra parte la controprova dialettica della necessità logica del governo della filosofia nello stato è offerta nei libri VIII-IX dal grande affresco della trasformazione (μεταβολή) della città ideale nelle forme «storiche» che in una sequenza discendente di tipi antropologici e di costituzioni corrispondenti, omologhi alle parti dell'anima sempre piú lontane dalla razionalità, si conclude nel trionfo dell'«anima appetitiva» esemplificato dalla figura del tiranno, tutto sensi e passioni incontrollate.

Nel racconto di Atlantide e dell'antichissima Atene, diviso tra l'inizio del *Timeo* e il frammento del *Crizia*, Platone tenta di drammatizzare lo schema della città ideale della *Repubblica* – i «magnifici animali dipinti ma immobili»[190] – nel linguaggio di un mito costruito artificialmente su memorie e suggestioni di varia natura e provenienza: l'autoctonia della stirpe attica, le guerre contro la Persia, l'immagine dell'Atene del v secolo. Il racconto «strano, ma vero»[191], le cui patenti di credibilità in una raffinata finzione letteraria sono affidate alla trasmissione ereditaria all'interno della famiglia di Crizia fino alla sua fonte primaria, Solone, mette in campo un complicato arsenale simbolico dal quale risulta – secondo la convincente interpretazione di Vidal-Naquet[192] – l'intenzione di Platone di comporre un dittico in cui sono confrontate due immagini speculari di Atene, quella storica della potenza imperiale del v secolo, rappresentata nell'universo misto di varie nature ed elementi di Atlantide, instabile e destinato alla rovina per la sua ὕβρις, e quella dell'Atene immaginaria di 9000 anni prima, modellata politicamente e fisicamente sulla città della *Repubblica*. Il significato parenetico di questa utopia mitica, divenuta presto un modello la cui influenza continuerà anche in età moderna – si pensi al Campanella della *Città del Sole* o al Bacone della *Nova Atlantis* –, è evidente: esso consiste nell'opposizione tra eccesso/confusione e moderazione/semplicità, una polarità concettuale in cui Platone traduce in un sottile gioco di riflessi tra l'Atene storica e un'Atene immaginaria il problema della salvezza della città.

L'ultimo capitolo del discorso teorico sulla rifondazione della città è

[189] ISOCRATE, *Filippo*, 12, dichiara esplicitamente «inutili» (ἄκυροι) le «leggi e le costituzioni» scritte dai «sofisti», con allusione a Platone (cfr. H. GOMPERZ, *Isokrates und die Sokratik*, in «Wiener Studien», XXVIII (1906), p. 16); per la critica di Aristotele alla *Repubblica* cfr. *Politica*, 2.1-5, su cui R. F. STALLEY, *Aristotle's criticism of Plato's Republic*, in D. KEYT e F. D. MILLER jr (a cura di), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford 1991, pp. 182-99.

[190] PLATONE, *Timeo*, 19b5 sg.

[191] *Ibid*., 20d7-8.

[192] Cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*, in ID., *Le chasseur noir*, Paris 1981, pp. 335-60.

depositato nei dodici libri delle *Leggi*, pubblicate postume dall'allievo Filippo di Opunte[193] Senza la mediazione del *Politico* e la sua giustificazione del governo delle leggi come «secondo corso» nel modo di organizzare la città, questo grande manuale di arte legislativa sarebbe difficilmente comprensibile. Esso ci presenta una nuova forma dell'arte politica come tecnica della legislazione, in cui è ricapitolata la tradizione della fondazione della città come fondazione coloniale: ciò che i tre saggi e vecchi personaggi vanno discutendo è appunto la fondazione di una colonia a Creta, per la quale dev'essere studiata la legislazione, che dovrà servire da modello ai futuri νομοθέται della colonia. Quindi una «città a parole»[194] che si presenta come un modello trasferibile nella realtà. La distanza dal modello della città degli «eroi figli di dèi» della *Repubblica*[195] è segnata anche dal dialogo continuo con la realtà storica che l'opera legislativa intrattiene. L'attenzione per la dimensione empirica non si limita alle premesse «storiche» del III libro, che descrivono l'evoluzione della società fino alla formazione e alla crisi dei tre stati rappresentativi dei diversi sistemi costituzionali – Sparta (costituzione mista), Persia (monarchia), Atene (democrazia) –, ma si estende anche alla ricerca delle condizioni ottimali, ma realizzabili, di organizzazione della futura colonia. La procedura di fondazione della nuova città la mette al riparo da ogni accusa di utopia[196]: c'è il luogo, selezionato in vista della stabilità e della sopravvivenza, i cittadini sono già disponibili, dotati di ricchezze personali e del lotto che verrà loro assegnato, e verranno distinti non in base alle loro disposizioni naturali, ma in misura del censo, in quattro classi; l'organizzazione politica prevede una partecipazione proporzionale al loro status economico e le funzioni statali verranno distribuite attraverso elezione o sorteggio. Ciò che rende unitaria e armonica la futura colonia è il suo apparato legislativo ed educa-

[193] Cfr. DIOGENE LAERZIO, 3.37; per l'interpretazione delle *Leggi* fondamentale resta G. R. MORROW, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton 1960; sulla linea dell'interpretazione storica cfr. anche M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Bruxelles 1974; ma si vedano le convincenti correzioni a questa prospettiva di P. A. BRUNT, *The model city of Plato's Laws*, in ID., *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, pp. 245-81; sempre stimolante L. STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago-London 1975; per la tesi «continuista» tra *Repubblica* e *Leggi* cfr. A. LAKS, *Legislation and demiurgy on the relationship between Plato's Republic and Laws*, in «Classical Antiquity», IX (1990), pp. 209-229, e soprattutto T. J. SAUNDERS, *Plato's later political thought*, in KRAUT (a cura di), *The Cambridge Companion* cit., pp. 464-92.

[194] PLATONE, *Leggi*, 702d1 sg., 702e1 sg.

[195] La formula si trova *ibid.*, 853c4, e allude alla città della *Repubblica*; cfr. 732e3.

[196] Suggestiva, anche se difficilmente sostenibile, l'ipotesi di R. BODÉÜS, *Pourquoi Platon a-t-il composé les Lois?*, in ID., *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur 1991, pp. 147-52, che nella tendenza «realistica» delle *Leggi* vedrebbe l'influenza delle critiche di Aristotele alla *Repubblica*.

tivo che non permette l'opposizione tra sfera pubblica e privata, ma trasforma per un verso il cittadino in un militante a pieno servizio dello stato[197], per un altro il magistrato in un «servitore delle leggi». La possibile causa di conflitti, cioè la sfera economica, è depotenziata dall'assenza di circolazione monetaria tra i cittadini e dall'emarginazione delle attività artigianali, poste ai confini della città e affidate a stranieri, mentre la pura economia di consumo domina tra i cittadini. Ma la macchina complessa di questa città armonica non funziona automaticamente per la sola adesione spontanea alle leggi: Platone immagina un organo di controllo sovrano – il consiglio notturno, una specie di Areopago degli anziani piú saggi – che veglia sulla stabilità del sistema, con una funzione – intelligenza dello stato – analoga a quella dei filosofi-governanti della *Repubblica*, ma con la differenza che la sua educazione non si realizza nella contemplazione del bene, bensí in una specie di religione astrale che è il sostituto della filosofia della *Repubblica*. L'«empirica» costruzione della realizzabile colonia cretese termina quindi con un sogno teologico del tutto estraneo alla tradizione politica della città greca.

La complessa legislazione messa in piedi da Platone in quest'opera è stata di solito considerata una specie di «manuale» a fini pratici per il futuro legislatore, in un momento in cui l'Accademia sembrava trasformarsi in una «scuola» di politici[198]: questa impressione è suggerita soprattutto dalla minuziosità delle leggi applicate ad ogni aspetto della vita civile e dai raffronti possibili con la legislazione ateniese. In realtà, come è stato messo in evidenza da Brunt, il «realismo» è solo apparente e le *Leggi* in definitiva non sono che un altro «modello teoretico» immaginato da Platone.

La polemica di Platone con la città democratica, la cui «corruzione» è concepita non come crisi del sistema, ma come risultato degli stessi principî su cui è fondato, non si traduce in «proposte di riforma» applicabili immediatamente alla realtà[199], ma in un paradigma etico capace di ricomporre sul piano della razionalità il conflitto tra sfera individuale degli interessi e benessere dell'intera comunità politica[200].

Il rapporto diretto con la città, espresso anche simbolicamente nel-

[197] Per il concetto di «militantismo civico» cfr. P. VEYNE, *Critique d'une systématisation: les Lois de Platon et la réalité*, in «Annales», XXXVII (1982), pp. 883-903.

[198] Cfr. MORROW, *Plato's Cretan City* cit., pp. 3-13; sull'attività politica dell'Accademia cfr. K. TRAMPEDACH, *Platon, die Akademie und die Zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994.

[199] Cfr. E. SCHÜTRUMPF, *Politische Reformmodelle im vierten Jahrhundert. Grundsätzliche Annahmen politischer Theorie und Versuche konkreter Lösungen*, in EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie* cit., pp. 271-300.

[200] Per la categoria della «ricomposizione» del conflitto cfr. M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989, pp. 109-55.

lo scenario per lo piú ateniese dei dialoghi platonici – il «Piccolo mondo antico» di Socrate[201] –, diventa piú indiretto con Aristotele. Alla separazione ormai avvenuta tra filosofo e città corrisponde la posizione della scienza politica, cui non si richiede un ruolo attivo nel governo, ma solo di suggerire al legislatore le norme per la migliore condizione della comunità[202]. Anche se Atene resta il punto di riferimento per il modello democratico, i confini della categoria «città» si dilatano a comprendere anche comunità non greche, come Cartagine e Roma[203] Ma la quantità di informazioni non comporta mutamenti nel criterio di classificazione, che resta sempre vincolato alle categorie costituzionali greche[204]: al massimo si ingrossa il dossier dei fenomeni costituzionali assimilabili a quelli greci. L'esempio piú convincente è l'inserimento della «barbara» Cartagine nella serie delle «costituzioni ben governate» del II libro della *Politica* a fianco delle tradizionali Sparta e Creta[205] La marginalità delle formazioni statali diverse dalla *polis*, ancorché ben note, si spiega col fatto che il quadro complessivo della ricerca «sul campo» risponde non solo a un'esigenza descrittiva, ma anche a un'assiologia dell'associazione politica; di qui la distinzione tra «usi e costumi» dei «barbari» (Νόμιμα βαρβαρικά) e «costituzioni» (Πολιτεῖαι) delle città. I principî antropologici da cui è osservato l'orizzonte politico sono quelli definiti in *Politica* I: la *città* come entità naturale rivolta al fine del «ben vivere», irrealizzabile senza la virtú e l'intelligenza, l'*uomo* come «essere politico per natura» in quanto realizza la sua natura razionale solo nella città, la *distinzione naturale* tra libero e schiavo[206]. Ciò che resta fuori o è «bestia» – a cui sono assimilati i «barbari» – o è dio[207]:

[201] Cfr. P. VIDAL-NAQUET, *La societé platonicienne des dialogues; esquisse pour une étude prosopographique*, in *Aux Origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à H. v. Effenterre*, Paris 1984, pp. 273-93.

[202] Su questo rapporto tra filosofia politica e legislazione ha insistito R. BODÉÜS, *Le philosophe et la cité*, Paris 1982.

[203] Per l'analisi del materiale storico di Aristotele resta fondamentale R. WEIL, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, Paris 1960; di Roma Aristotele parlava nei *Νόμιμα βαρβαρικά* (frr. 609-10 Rose), ma nel suo allievo ERACLIDE PONTICO, fr. 102 Wehrli, essa era presentata come πόλις ἑλληνίς.

[204] Nell'elenco di DIOGENE LAERZIO, 5.27 n. 143, la raccolta delle 158 costituzioni riporta una classificazione in democrazie, oligarchie, aristocrazie e tirannidi; cfr. WEIL, *Aristote* cit., pp. 98 sg.

[205] ARISTOTELE, *Politica*, 2.11, su cui L. BERTELLI, *Historia e methodos*, Torino 1977, pp. 65 sg. e nota 4, e P. BARCELÓ, *The perception of Carthage in classical Greek historiography*, in «Acta Classica», XXXVII (1994), pp. 1-14.

[206] Sui principî antropologici di Aristotele cfr. M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo*, Milano 1979, pp. 97-147; per una diversa prospettiva C. LORD, *Aristotle's anthropology*, in C. LORD e D. K. O'CONNOR (a cura di), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1991, pp. 49-73.

[207] ARISTOTELE, *Politica*, 1.2.1253a29; per l'assimilazione barbari-schiavi cfr. *ibid*, 1.2.1253b7-9,

comunque è qualcosa di cui non vale la pena di occuparsi *in politicis*.

Nell'ambito proprio della *polis* la classificazione segue una duplice prospettiva: da una parte essa è condotta secondo il principio del «ben vivere» compatibilmente ai gradi di partecipazione alla virtú che ciascuna comunità esibisce, e in questa assiologia al vertice sta la «città secondo i voti» (πόλις κατ'εὐχήν) di *Politica* VII-VIII, che è la realizzazione pratica della virtú e della felicità che le consegue; dall'altra secondo il principio della costituzione come «ordinamento dei poteri» (τάξις τῶν ἀρχῶν) e «partecipazione» (μετέχειν) alla politica in un articolato diagramma che rischia di spingersi all'infinito, perché accanto ai casi verificabili di regimi politici Aristotele immagina altre ipotesi, o modelli, di «accoppiamenti» degli elementi costituzionali[208]. Tutto questo complesso dispositivo analitico deriva metodicamente dalle quattro «capacità» (δυνάμεις) della «scienza politica», esposte in *Politica* IV, in cui le regole della classificazione sono paragonate a quelle proprie della ricerca biologica, analogia utile solo come schema ermeneutico di riferimento, ché nella prassi dell'indagine Aristotele va ben oltre il quadro naturale ed empirico della città proponendo combinazioni solo teoriche di regime[209]

In questa prospettiva Aristotele rifiuta il privilegio assegnato dai contemporanei alla formulazione della «costituzione migliore», inattuabile nella realtà – e qui l'allusione è evidentemente a Platone –, ma anche la scelta di quelli che «lodano la costituzione spartana», criticando tutte le altre. Il destinatario di questa critica, piú che il Platone delle *Leggi*, sostenitore di Sparta come modello del governo misto, potrebbe essere il Senofonte della *Costituzione degli Spartani*, come pare si possa dedurre da un'altra allusione aristotelica a «scrittori» recenti che elogerebbero Sparta in virtú della finalità tutta rivolta al valore militare della legislazione del suo νομοθέτης, caratteristica che si adatta perfettamente all'operetta senofontea[210]. Anche se il ruolo ideologico del modello spartano come referente antagonistico alla democrazia nell'oligarchia ate-

3 14.1283a16-22, 7.7.1327b27-29; sul tema della «schiavitú naturale» cfr. M. SCHOFIELD, *Ideology and philosophy in Aristotle's theory of slavery*, in G. PATZIG (a cura di), *Aristoteles' «Politik»*, Göttingen 1990, pp. 1-27.

[208] Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 4.14-15; M. H. HANSEN, *Aristotle's alternative to the sixfold model of constitutions*, in PIÉRART (a cura di), *Aristote* cit., pp. 91-101; sui modelli cfr. R. G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory*, Oxford 1977, p. 65.

[209] ARISTOTELE, *Politica*, 4.4.1290b25-39, su cui P. ACCATTINO, *Il problema di un metodo biologico nella Politica di Aristotele*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», CXII (1978), pp. 169-95; cfr. anche E. SCHÜTRUMPF, *Platonic methodology in the programm of Aristotle's political philosophy. Politics IV, 1*, in «Transactions of the American Philogical Association», CXIX (1989), pp. 209-11.

[210] Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 7.14.1333b12-14.

niese subisce un comprensibile tramonto per la crisi dell'oligarchia stessa e per le cattive prove dell'«imperialismo spartano» dopo il 404, Sparta resta comunque vitale nella cultura ateniese del IV secolo come modello di società omogenea e motivata da un orientamento collettivo, ma soprattutto come modello di ἀγωγή, unico esempio di un'educazione collettiva diretta dallo stato[211]. Ora sono proprio questi valori che Senofonte esalta nella sua operetta, che, se anche destinata alla polemica interna a Sparta sulla restaurazione della regalità, si proponeva come una risposta tardiva, ma sempre attuale nel contesto delle critiche a Sparta, all'elogio tucidideo di Atene[212].

Risulta chiaro dall'indirizzo predominante delle premesse di *Politica* IV, rivolte alla determinazione della «costituzione piú comune» per le città e al «soccorso di quelle esistenti», che la scienza politica rivela qui la sua vera natura normativa, in quanto strumento per la «salvezza» (σωτηρία) degli stati: e il capolavoro in questo senso è lo studio sulla «salvezza» della tirannide[213]. Il «prodotto» di questa tecnica sono le costituzioni e le leggi, i mezzi del politico in veste di legislatore e dotato di «saggezza legislativa»[214] per realizzare il bene della comunità proporzionalmente alla materia che ha tra le mani.

Nell'analisi costituzionale Aristotele non ricorre solo alla categoria dell'esercizio del potere (πολίτευμα)[215], secondo lo schema tradizionale, ma impiega anche un'articolata classificazione sociologica, fondata sulle «parti» della città, che comprende sia l'aspetto funzionale dei tipi sociali sia lo status economico, col risultato di moltiplicare la tipologia dei

[211] Cfr. soprattutto PLATONE, *Leggi*, 632d-637e; ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 10.10.1180a24-29; ID., *Politica*, 2.9.1269b19 sg. Sull'idealizzazione filosofica di Sparta nel IV secolo cfr. E. N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1965, I, pp. 228 sgg.; sull'atteggiamento di Platone e Aristotele nei confronti di Sparta E. DAVID, *Aristotle and Sparta*, in «Ancient Society», XIII-XIV (1982-83), pp. 67-103, e i saggi di A. POWELL, *Plato and Sparta: model of rule and of non-rational persuasion in the Law*, e E. SCHÜTRUMPF, *Aristotle on Sparta*, in A. POWELL e S. HODKINSON (a cura di), *The Shadow of Sparta*, London - New York 1994, rispettivamente alle pp. 273-321 e 323-45.

[212] Sui problemi della datazione e degli obiettivi polemici dell'opera cfr. E. LUPPINO MANES, *Un progetto di riforma per Sparta. La «Politeia» di Senofonte*, Milano 1988; M. MEULDER, *La date et la cohérence de la République des Lacédémoniens de Xénophon*, in «L'Antiquité Classique», LVIII (1989), pp. 71-87. Se si accetta la datazione piú comune *ante* Leuttra (371 a. C.), esempi di polemica antispartana sono il *Panegirico* di Isocrate (380 a. C.) e lo stesso decreto di fondazione della II lega marittima ateniese (*IG*, II$^2$, 43, del 377 a. C.) che alle ll. 9-12 contiene un'aperta critica al predominio spartano dopo la pace di Antalcida (386 a. C.). Per il riferimento polemico a TUCIDIDE, 2.37.1, cfr. SENOFONTE, *Costituzione degli Spartani*, 1.2, su cui LUPPINO MANES, *Un progetto* cit., p. 45.

[213] ARISTOTELE, *Politica.*, 5.10-11, su cui A. KAMP, *Die aristotelische Theorie der Tyrannis*, in «Philosophisches Jahrbuch», XCII (1985), pp. 17-34.

[214] Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 6.8.

[215] Per la definizione di πολίτευμα cfr. ID., *Politica*, 3.6.1278b11; cfr. ora per l'uso E. LÉVY, *Politeia et politeuma chez Aristote*, in PIÉRART (a cura di), *Aristote* cit., pp. 65-90.

regimi secondo la prevalenza delle «parti»[216]; al criterio sociologico si unisce poi anche quello tradizionale della legalità, in Aristotele potenziato dal ruolo insostituibile della legge nell'organizzazione politica: perciò non ci sarà un solo tipo di democrazia, ma quattro o cinque[217], cosí come anche gli altri regimi si articoleranno in una pluralità corrispondente alle «parti» o ai princìpî prevalenti.

Come è possibile controllare un universo politico cosí multiforme e difficilmente riducibile a un principio d'ordine? La via d'uscita, almeno sul piano dei regimi reali, è offerta dalla riduzione delle classi a due fondamentali, i ricchi e i poveri, a cui Aristotele aggiunge, in parte per coerenza teorica - il medio tra gli estremi -, in parte per motivi ideologici - la simpatia per la tradizione della «costituzione patria» moderata -, una terza classe, quella dei cittadini «medi»[218]. Dalle due classi fondamentali, tra loro opposte e corrispondenti ai due regimi semplici dell'oligarchia e della democrazia, per congiunzione di elementi costituzionali nasce la «costituzione mista», estesa in uno spettro che va da certe forme dell'aristocrazia fino alla «politia»[219]; dalla presenza di una classe media in virtú della sua funzione moderatrice ed equilibratrice ha origine la «costituzione media», che è la preferibile in assoluto sul piano storico[220]. Lo strumento di controllo è individuato nella legge: Aristotele trasforma il governo della sapienza di Platone in un governo della «saggezza» (φρόνησις) che usa la legge - «ragione senza passione» (νοῦς ἄνευ ὀρέξεως) - come mezzo[221].

Al di là delle costituzioni reali c'è lo «stato educativo»[222] di *Politica* VII-VIII, una città che si dedica totalmente alla virtú, ma non alla contemplazione, e nella quale la virtú è un'attività con un fine intellettuale e autonomo praticata in una condizione di perfetta «quiete» (σχολή)[223]

[216] Sulla teoria delle «parti» nella *Politica* si vedano P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino 1986, e J. OBER, *Aristotle's political sociology: class, status, and order in the Politics*, in LORD e O'CONNOR (a cura di), *Essays* cit., pp. 112-35.

[217] ARISTOTELE, *Politica*, 4.4.1291b30-92a7, 6.1292b22-93a11, 6.4.

[218] *Ibid.*, 4.11-12; in effetti a 1295a37 Aristotele richiama esplicitamente la teoria della medietà di *Etica nicomachea*, 2.5.

[219] ID., *Politica*, 4.7.1293b7-21 (aristocrazia), 4.8-9 (politia).

[220] *Ibid.*, 4.11-12; per la distinzione tra «costituzione mista» e «costituzione media» cfr. C. N. JOHNSON, *Aristotle's Theory of the State*, New York 1990, pp. 148-52, 158-62; tende a identificare i due tipi G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, trad. it. Bologna 1985, pp. 303-15.

[221] ARISTOTELE, *Politica*, 3.4.1277b25-31; per la formula della legge cfr. 3.16.1287a33 sg., e i capp. 15-16 per la discussione sulla preferibilità del «governo della legge» o dell'«uomo migliore».

[222] Per la formula «Culturstaat» cfr. W. ONCKEN, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen*, Leipzig 1875 (Aalen 1964), II, p. 176.

[223] ARISTOTELE, *Politica*, 7.3.1325b16-32: su questa controversa rappresentazione della vita attiva cfr. L. BERTELLI, *La scholé aristotelica tra norma e prassi empirica*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli», VI (1984), pp. 97-129.

Aristotele pensa la sua città perfetta sul modello della colonia delle *Leggi* platoniche, pertanto prevede condizioni di realizzabilità ottimali, ma non impossibili[224]. La struttura della cittadinanza è ottenuta dalla selezione in base al principio della virtú secondo lo schema dell'identità tra «uomo buono» e «cittadino buono», cioè della virtú in termini assoluti; ciò comporta esclusioni sociali: le attività produttive vengono ridotte al rango di «necessità» separate dalla partecipazione alla politica, in quanto chi lavora non può occuparsi della virtú. I cittadini «virtuosi» si occupano del governo seguendo la legge naturale dell'età, gli anziani governano, i giovani obbediscono ed esercitano il mestiere delle armi in una città che, per la virtú pacifica che la informa, difficilmente farà mai una guerra. Dei contenuti della costituzione non si parla, se non come divisione tra attività di governo, del culto e militari, e viene considerato inutile scendere nei particolari, perché probabilmente Aristotele presupponeva che nella sua città ideale funzionassero le stesse magistrature delle città normali[225]. Al contrario l'impegno maggiore del legislatore dev'essere rivolto a stabilire le attività compatibili con le virtú dei cittadini e con la finalità pacifica dello stato: l'educazione del cittadino riveste, come in Platone, un ruolo fondamentale, ma ha solo un orientamento di tipo genericamente intellettualistico, senza sconfinare nella teoria o nella teologia. Accanto alle materie tradizionali, come ginnastica, musica, grammatica, Aristotele inserisce inaspettatamente anche il disegno (γραφική), non come pratica, ma come istruzione alla percezione delle belle forme. La descrizione, probabilmente incompiuta, della città ideale termina con la nota teoria musicale della catarsi. Non sappiamo che cosa facessero i cittadini dopo lo spettacolo, ma si può facilmente arguire che non facessero molto di piú dei loro parenti prossimi delle *Leggi*, se non esercitare l'«amore della sapienza» (φιλοσοφία), che non è vera fisolofia, ma cultura[226]. Il modello della «città secondo i voti» non è piú la *polis* con le sue contraddizioni, bensí una società di agiati gentiluomini istruiti[227], la città insomma in cui si possono esercitare le virtú medie dell'*Etica nicomachea* ed essere felici.

[224] ARISTOTELE, *Politica*, 7.4.1325b37-40.

[225] *Ibid.*, 1331b19-23: l'elenco di magistrature a 1321b6-16 (sorveglianti del mercato, degli edifici, dei contratti ecc.) rispecchia funzioni esistenti nella *polis*.

[226] *Ibid.*, 7.15.1334a24. Cfr. C. LORD, *Politics and philosophy in Aristotle's Politics*, in «Hermes», CVI (1978), pp. 336-57.

[227] Secondo l'interpretazione di ID., *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca-London 1982, non solo il destinatario della *Politica* sarebbe il «gentleman» ateniese, ma i cittadini dello stato ideale sarebbero anch'essi modellati sui καλοκἀγαθοί ateniesi.

EMANUELE GRECO

# *Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico*

Il paradosso di cui si serve Tucidide per esemplificare in poche righe la differenza tra Sparta e Atene, la prima sprovvista di quei segni architettonici che avrebbero dovuto renderne visibile la potenza, la seconda, invece, sovraccarica di monumenti a tal punto da dare un'idea di forza molto superiore al reale[1], esprime bene la difficoltà in cui si trova l'osservatore moderno quando si provi a descrivere la formazione dello spazio urbano della *polis* greca. Ciò è vero sia per l'impossibilità di generalizzazioni, data la vastità del fenomeno, sia (e qui la riflessione tucididea deve valere come ammonimento) per il bisogno di indagare caso per caso la diversità, cronologica e geografica, del rapporto che ogni società politica viene a instaurare con lo spazio in cui vive[2].

Questa è la ragione per cui, a parte la scarsità di una documentazione materiale utilizzabile in maniera soddisfacente (soprattutto per le epoche piú antiche), le grandi sintesi o gli studi sulla formazione della città greca, salvo qualche recente eccezione[3], prescindono dallo studio dello spazio urbano o ne fanno un uso limitato alla conoscenza che viene dalle fonti letterarie. Una valida alternativa è osservare le colonie (in Occidente, in Africa, in Asia), dove l'organizzazione dello spazio urbano appare piú facilmente ricostruibile. È infatti sostanzialmente corretto postulare che si trattò di città nate da un atto volontario di fondazione (quindi pianificate anche in previsione del loro sviluppo), esattamente il contrario di ciò che avveniva sul continente ellenico, dove la lunga continuità abitativa (dall'età del Bronzo) aveva prodotto agglo-

[1] TUCIDIDE, I.10.

[2] Cfr. le osservazioni di G. CAMASSA, *Le istituzioni politiche greche e il nostro tempo storico*, in «Quaderni di Storia», XXXVII (gennaio-giugno 1993), p. 33.

[3] Per esempio F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984 [trad. it., con aggiornamenti, Milano 1991]; ID., *Repenser la «Cité»? Rituels et société en Grèce archaïque*, in M. H. HANSEN e K. RAAFLAUB (a cura di), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1995, pp. 7-19; C. AMPOLO, *Il 'paesaggio politico' della città arcaica in Grecia ed in Italia: per uno studio comparato del centro e delle tribú*, in «Opus», VI-VIII (1987-89), pp. 71 sgg.

merati caotici nei quali l'uso dello spazio era segnato spesso dalla discontinuità funzionale.

È proprio nel caso delle fondazioni coloniali che elementi di giudizio ricavabili da un osservatorio tipicamente archeologico possono portare a conclusioni interessanti.

A fronte di una situazione del genere, nella storia degli studi è venuto, perciò, a consolidarsi questo modo di categorizzare: da un lato le 'vecchie' città del continente, dall'altro le colonie, 'città nuove', preordinate; e ciò per tutto il periodo che va dall'VIII secolo fino al 480 a. C. circa. Passate le guerre persiane, il 'rinnovamento', che attraversa tutta la società greca, investe anche la speculazione filosofica sulla forma materiale della città e la pratica urbanistica stessa: al centro di questo processo sta la figura di Ippodamo di Mileto[4].

## 1. *Le «agorai» di Atene.*

Se affrontiamo il problema dello spazio urbano in una città della Grecia propria (e non solo qui) ci rendiamo subito conto che, nel migliore dei casi, l'unico aspetto sul quale siamo un po' meglio informati archeologicamente è quello relativo allo spazio pubblico e a quello sacro.

Va da sé che qui ci occupiamo di un periodo storico nel quale appare già consolidato quel classico concetto della tripartizione della proprietà, per cui la χώρα può essere ἰδία, δημοσία e ἱερά, che troviamo già parzialmente espresso in Solone e che sarà ampiamente teorizzato dalla *Πολιτεία* di Ippodamo in poi[5]

La difficoltà maggiore si incontra quando si tenta di descrivere la formazione dello spazio pubblico nella città greca al momento del passaggio dall'età geometrica all'arcaismo. Prendiamo il caso di Atene: i grandi scavi americani dell'*agora* (fig. 1) provano che la celeberrima piazza cominciò a funzionare non prima degli inizi del VI secolo a. C.; sarebbe, però, assurdo dedurne che prima di quest'epoca Atene non avesse l'*agora*[6] Ma la documentazione letteraria e una fortunata scoperta epi-

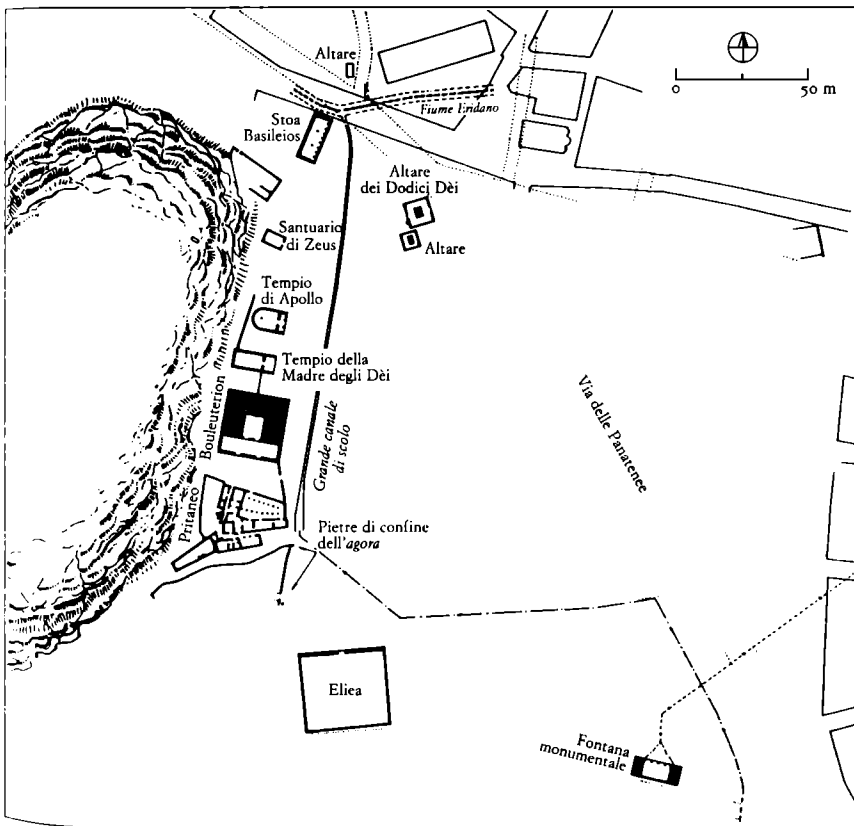
[4] Cfr. R. MARTIN, *L'Espace civique, religieux et profane dans les cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique*, in *Architecture et Société*, Atti del Colloquio (Roma 1980), Rome 1983, pp. 9-41.

[5] SOLONE, fr. 4.12 West; cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1267b22.

[6] Cfr. da ultimo la disamina critica, con ricca bibliografia precedente, di A. M. D'ONOFRIO, *Santuari «rurali» e dinamiche insediative in Attica tra il Protogeometrico e l'Orientalizzante (1050-700 a. C.)*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Dipartimento di studi del mondo classico. Sezione di archeologia e storia antica», 1995, pp. 57-88.

grafica recente ci aiutano, se non a risolvere, almeno a impostare in modo nuovo i termini della questione. Sin dalle prime eccellenti sintesi sulla topografia di Atene[7] era stato valorizzato giustamente un passo del *Περὶ θεῶν* di Apollodoro, citato da Arpocrazione sotto la voce «Πάνδημος Ἀφροδίτη»; vi si legge che l'Afrodite stabilita in quel luogo era così denominata (cioè πάνδημος) perché si trovava nei pressi dell'ἀγορὰ

A partire da W. JUDEICH, *Topographie von Athen*, München 1931, pp. 62 sgg.; l'articolo di CH. SCHNURR, *Die alte Agora Athens*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CV (1995), rimanda alla bibliografia precedente e propone soluzioni schematiche inaccettabili.

Figura 1.
Atene: pianta dell'*agora* del Ceramico.

ἀρχαία, dove tutto il δῆμος si riuniva in antico in quelle assemblee (ἐκκλησίαι) che a quel tempo si chiamavano ἀγοραί[8]. Quest'ultima annotazione è di per sé importante, perché il mitografo registra il significato letterale di ἀγορά (l'adunarsi) che già a partire dall'*Odissea* aveva finito per indicare, sempre di piú, il luogo materiale dell'assemblea[9].

Si tratta di una precisazione semantica di notevole rilievo, già messa nella giusta evidenza dal Martin, molti anni fa, ma completamente ignorata dagli studi successivi, i quali finiscono con il produrre un discreto grado di confusione, proprio per il loro prescindere da un punto fermo cosí dirimente. Con poche incertezze il sito era stato correttamente identificato con la spianata ai piedi del πύργος di Atena Nike, sulla base di un passo di Pausania il quale spiega πάνδημος con il sinecismo di Teseo e ne colloca il santuario presso i templi di Γῆ Κουροτρόφος e Δημήτηρ Χλόη[10]. Gli scavi degli inizi degli anni '60 e gli importanti studi sulla topografia dell'angolo sud-ovest dell'Acropoli[11] hanno chiarito bene la situazione relativa al santuario di Afrodite, al punto da far sembrare plausibile che l'*agora* di Atene fosse originariamente in questa parte della città, prima di essere ubicata presso il quartiere del Ceramico. Se questa può essere una forma un po' eccessiva di schematizzazione, diversa opinione veniva invece espressa dagli archeologi e dai topografi dell'*agora*[12], sulla base di un'iscrizione del 197/196 a. C. trovata sul pendio nord del Kolonòs Agoraios, nella quale si legge una dedica ad Afrodite ἡγεμονίς τοῦ δήμου e alle Cariti da parte della βουλή, sotto l'arcontato di Dionisio[13]. Gli esegeti americani, enfatizzando il senso di ἡγεμονίς τοῦ δήμου, lo assimilavano a quello di πάνδημος, ricordando un passo di Plutarco da cui si apprende che l'oracolo di Delfi consigliò a Teseo di prendere Afrodite come καθηγεμών[14]. (L'accostamen-

[8] APOLLODORO, *FGrHist*, 244 F 113, II B.

[9] Sull'argomento si veda l'acuta disamina dei testi in R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris 1951, pp. 22 sgg.

[10] PAUSANIA, 1.22.3.

[11] Cfr. l'eccellente sintesi di L. BESCHI, *Contributi di topografia ateniese*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», 1967-68, pp. 511-36. Sulla πάνδημος cfr. in particolare E. SIMON, *Aphrodite Pandemos auf attischen Münzen*, in «Schweizerische Numismatische Rundschau», XLIX (1970), pp. 5-23, e V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège 1994, pp. 26 sgg.

[12] Cfr. H. A. THOMPSON e R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV. *The Agora of Athens*, Princeton 1972, pp. 19 sgg., che riprendono un'interpretazione già ritenuta inammissibile da JUDEICH, *Topographie* cit., p. 285 nota 1.

[13] *IG*, II², 2798, e H. A. THOMPSON e R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, III, Princeton 1957, p. 61, n. 130.

[14] PLUTARCO, *Vita di Teseo*, 18.2.

to sarebbe appunto garantito da Teseo e dal carattere sinecistico del culto). Ciò li condusse alla conclusione ovvia, ma altamente insoddisfacente, di dover ammettere che Apollodoro abbia confuso l'Afrodite ἡγεμονίς τοῦ δήμου con la πάνδημος (che effettivamente ha il suo ἱερόν sull'Acropoli, come abbiamo visto, ma che non avrebbe cosí nessun rapporto con la piazza). Il solo vantaggio di questa interpretazione sarebbe che, provenendo l'iscrizione dal Kolonòs Agoraios, non ci sarebbe nessun bisogno di ubicare altrove l'ἀγορὰ ἀρχαία, che, in quanto collocata nei pressi di un Aphrodision (e un Aphrodision si trova sul Kolonòs Agoraios), coinciderebbe con quella del Ceramico (anche se gli stessi autori non escludono a priori l'esistenza di una piazza piú antica ai piedi dell'Acropoli)[15]

Un tale enigma non si può apparentemente risolvere con l'ausilio di documenti di scavo, dato che l'*agora* nella *polis* arcaica era un punto di riferimento (perché vi si svolgevano adunanze di popolo), ma in un quadro sprovvisto di architetture monumentali, o dotato di apprestamenti talmente 'leggeri' da essere stati eventualmente cancellati da monumenti di ben diverso peso (come quelli, l'Odeion di Erode Attico e la Porta Beulé, situati nello spazio che ha le maggiori probabilità di essere identificato con quello dell'*agora* antica); e forse per questo, per la risoluzione del problema, nessuno ha invocato il beneficio della prova archeologica. Il rimando all'*agora* di Scheria[16] e ai monumenti dell'*agora* di Megara Iblea[17] risulta, in questo quadro, fondamentale, se si vogliono avere due eccellenti referenti, uno letterario, l'altro materiale, circa l'organizzazione della piazza di una città greca di alta età arcaica.

Ma una scoperta epigrafica effettuata dal Dontas (con l'edizione e il commento che ne ha dato il rinvenitore stesso) rimette in discussione il problema dell'*agora* arcaica di Atene[18]. Durante i lavori condotti dall'Eforia dell'Acropoli (mirati al restauro del Peripato) sulle pendici orientali è stato portato alla luce un muro di recinzione (il περίβολος di un santuario) al quale era appoggiata, a breve distanza dalla base, una stele su cui è registrato un decreto del III secolo a. C. relativo al santuario di Aglauro (fig. 2). Il rinvenitore non ha dubbi nel ritenere la stele

[15] Cfr. THOMPSON e WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV cit., p. 20, e J. M. CAMP II, *The Athenian Agora. Guide*, Athens 1990, pp. 19 sgg.; ID., *Before democracy: the Alkmeonidai and Peisistratidai*, in *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford 1994, pp. 7-12.

[16] *Odissea*, 6.266-69.

[17] Cfr. G. VALLET, F. VILLARD e P. AUBERSON, *Megara Hybalea* I *Le quartier de l'agora archaïque*, Rome 1976.

[18] G. S. DONTAS, *The true Aglaurion*, in «Hesperia», LII (1983), pp. 48 sgg.

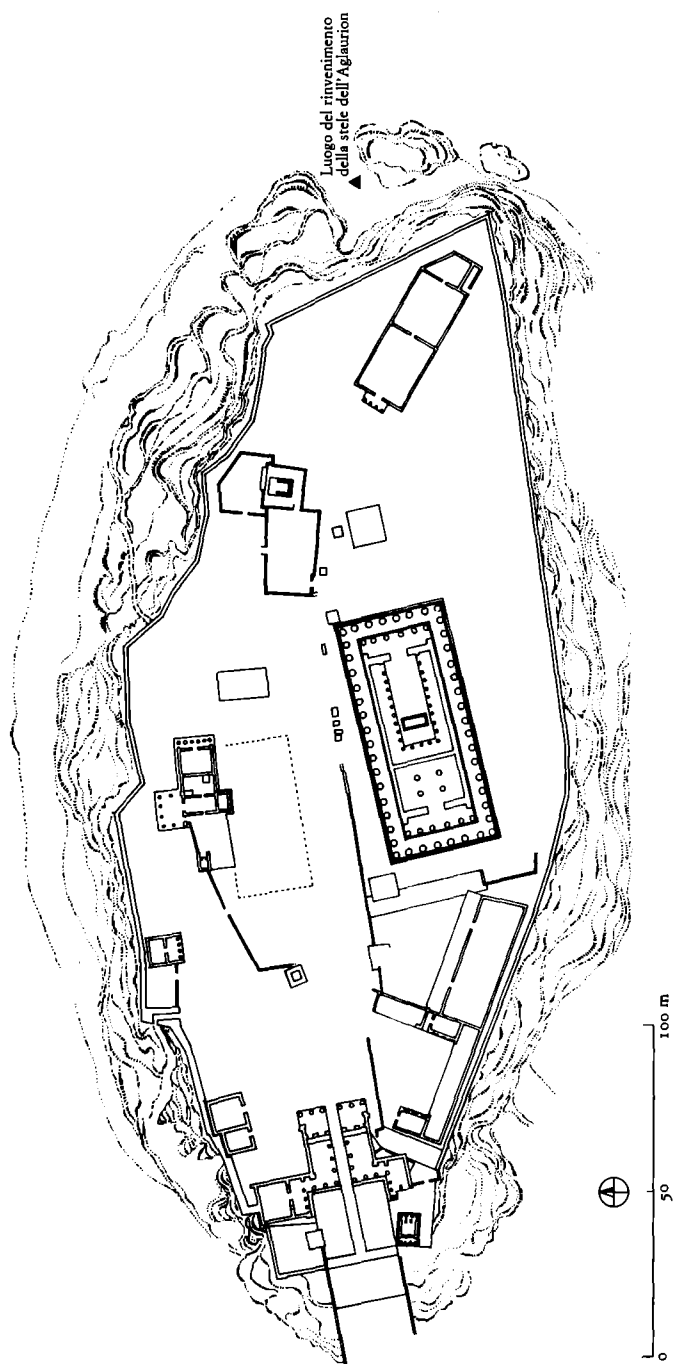



Figura 2. Atene: ubicazione del rinvenimento della stele dell'Aglaurion.

praticamente *in situ* e nel riferirla al santuario indiziato dal peribolo e dalla grotta sovrastante, con conseguenze di incalcolabile importanza per la conoscenza della topografia di Atene[19]

L'identificazione permette di leggere ora con maggiore chiarezza una serie di testimonianze letterarie, di cui esaminiamo qui le principali.

1. Secondo Erodoto, nel 480 a. C., durante l'assedio dell'Acropoli, i Persiani riescono a penetrare nella rocca attraverso il santuario di Aglauro che sta nella parte anteriore dell'Acropoli, che è posteriore rispetto alle porte e alla via d'accesso[20]. Ovviamente, la parte anteriore dell'Acropoli si trova a est, mentre l'accesso sta a ovest; sembra dunque che lo storico consideri simmetricamente le due fronti dell'Acropoli.

2. Pausania, dopo aver descritto il Theseion e l'Anakeion (santuario dei Dioscuri), afferma che «sopra i Dioscuri si trova il τέμενος di Aglauro ... attraverso il quale salirono i Medi ... e, nelle vicinanze, il pritaneo»[21].

3. Dall'*'Αθηναίων πολιτεία* sappiamo, inoltre, che il Boukoleion, sede dell'arconte re, era presso il pritaneo[22], e, forse, nelle vicinanze si trovavano il Polemarcheion (noto anche con il nome di Epilykeion) e il Thesmotheteion; il quadro deve essere tuttavia completato con il Consiglio dell'Areopago, che sta dalla parte diametralmente opposta.

4. Due testi, seppure con alcune piccole differenze topografiche, riferiscono lo stratagemma di Pisistrato del 546 a. C. Polieno narra che Pisistrato convocò gli Ateniesi in armi (μετὰ τῶν ὅπλων) presso l'Anakeion, dove pronunciò un discorso a bassa voce; non riuscendo a intendere bene ciò che diceva, quelli gli si avvicinarono dirigendosi verso il προπύλαιον, dove l'avrebbero potuto ascoltare meglio, ma nel frattempo gli uomini del tiranno si impadronirono delle armi e le trasportarono nell'Aglaurion[23]: non è dunque pensabile che l'assemblea si svolgesse molto lontano dal luogo in cui si concluse la sorprendente vicenda[24]. Lo stesso episodio è narrato dall'autore dell'*'Αθηναίων πολιτεία*, con la sola variante del recinto in cui vennero depositate le armi: il Theseion[25]

Lo scenario di questa primitiva topografia del potere ad Atene è dun-

[19] *Contra*: L. BESCHI, *s.v.* «Atene», in *EAA*, suppl. II (1971-94), p. 501.

[20] ERODOTO, 8.53.

[21] PAUSANIA, 1.18.2-3.

[22] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 3.5.

[23] POLIENO, *Stratagemmi*, 1.21.2.

[24] Sul problema del προπύλαιον cfr. DONTAS, *The true Aglaurion* cit., p. 61.

[25] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 15.4. PAUSANIA, 1.17.2, colloca il Theseion presso il ginnasio di Tolemeo e ne attribuisce l'edificazione a Cimone (trasferimento delle ossa da Sciro); ma ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 15.4, cita un Theseion pisistrateo.

que molto piú complesso di quanto si possa immaginare. Ma anche il Dontas, dopo un'assai brillante esposizione, finisce con il mettere le cose in ordine attribuendo agli autori antichi, in particolare ad Apollodoro, errori e confusioni: l'Afrodite πάνδημος sarebbe stata confusa non con la ἡγεμονίς τοῦ δήμου ma con l'Afrodite ἐν κήποις (omonima di quella piú celebre situata sulle rive dell'Ilisso), che aveva sede non lontano dall'Aglaurion[26]. Ma non si può negare che, in questa zona alle pendici dell'Acropoli, vi fosse una concentrazione di monumenti importantissimi per la vita politica della città, ubicati in un'area completamente diversa e distante dall'*agora* del Ceramico interno e, con ogni probabilità, stabiliti in un'epoca anteriore[27]. Se ci dobbiamo tenere rigorosamente alla tradizione, siamo indotti a ritenere che esistesse piú di uno spazio 'politico' con emergenze diverse che andranno sicuramente distinte nel tempo e, molto probabilmente, nelle funzioni[28] per quanto attiene la tradizione sui rapporti spaziali tra i luoghi della politica ad Atene. Per quanto riguarda l'area a est, una spia può essere offerta dallo stratagemma pisistrateo (convocazione del popolo in armi), che sembra presupporre una pratica garantita dalla consuetudine e non può non essere messo in rapporto con i riti efebici che avevano luogo proprio nell'Aglaurion e con il ruolo che svolge l'Anakeion (santuario dei Dioscuri): punto di riferimento di gente in armi (specialmente cavalieri!) in alcuni momenti della storia ateniese[29]

Ben piú difficile è il discorso che riguarda la caratterizzazione della spianata, entrata nella letteratura come ἀγορὰ ἀρχαία, la cui collocazione non può essere revocata in dubbio a cuor leggero, 'aggiustando' le fonti, perché la testimonianza letteraria è precisa e il santuario della πάνδημος è archeologicamente riconosciuto, tanto piú se si considera la vicinanza a un altro luogo 'mitico' del potere ateniese: l'Areopago (ἡ βουλὴ ἡ ἐξ 'Αρείου πάγου), la cui centralità nella società ateniese sin da epoca presoloniana non ha bisogno di essere dimostrata[30].

[26] DONTAS, *The true Aglaurion* cit., p. 61, critica l'identificazione dell'Aglaurion con la grotta in cui scendevano le Arrefore, ma poi finisce (p. 63) con il ritenere l'Afrodite ἐν κήποις e non la πάνδημος la divinità dell'ἀγορὰ ἀρχαία.

[27] Non solo: ma considerata la serie di statue che si trovavano davanti al pritaneo si deve ritenere che molti di quegli edifici, come del resto ribadiscono i testi, continuarono a funzionare per lungo tempo e furono anche ricostruiti (cfr. il commento di Musti e Beschi a PAUSANIA, 1.18-22, in ID., *Guida della Grecia*, Milano 1982, p. 324).

[28] E ciò anche nell'eventualità che non si dovesse ritenere *in situ* la stele dell'Aglaurion pubblicata dal Dontas, perché una diversa e comunque non molto distante ubicazione di questo santuario non muterebbe i termini del problema.

[29] Cfr. per esempio ANDOCIDE, 1.45 (nella mobilitazione generale, dopo le profanazioni, i cavalieri si dovevano radunare nell'Anakeion).

[30] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 19. Cfr. R. W. WALLACE, *The Areopagos Council to 307 B.C.*, Bal-

Tra le pendici occidentali e quelle orientali si vengono cosí a collocare i due poli intorno ai quali si snoda la vita politica ateniese, al tempo in cui il potere veniva ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην, per usare il gergo della scuola di Aristotele[31], e che sembra fornire dell'Atene arcaica l'immagine di una serie di quartieri aggregati intorno ai piú importanti gruppi gentilizi che nella città si affrontavano stabilendo e determinando con la loro forza le sedi differenziate dell'esercizio del potere, in epoche già molto antiche.

È perciò un errore moderno partire dalla forma compiuta dell'idea di città, in senso urbanistico, appiattendone la prospettiva su un'unica dimensione cronologica: la fine del processo di sviluppo. Questa prospettiva moderna spiega la *querelle* sull'*agora* (se stava a nord, a est o a ovest), mentre si dovrebbe prestare maggiore attenzione al divenire storico, ai processi di trasformazione che accompagnano quello che è stato definito «l'avvento di Atene»[32]. Del resto, è illuminante quanto afferma l'autore dell'*Ἀθηναίων πολιτεία*: in origine (prima di Dracone) le magistrature erano a vita, poi divennero decennali[33] Ora, 'magistrature' a vita in società arcaiche molto difficilmente avranno avuto sede in luoghi diversi dalla casa stessa del 'magistrato', destinata a diventare in seguito 'pubblica' secondo quel processo di appropriazione che la *polis* fa dei segni del potere aristocratico (a cominciare dal sacro).

Questo fenomeno è stato indagato da una lunga e autorevole tradizione di studi[34] e trova un *pendant* a Roma nella vicenda, ricostruibile con una felice combinazione fra la tradizione letteraria e la documentazione archeologica, relativa alla Regia arcaica[35] Sul piano topografico, infine, torna ancora utile ricorrere a Tucidide, specialmente a quel passo in cui lo storico, parlando dell'Atene dei tempi passati, ricorda che la *polis* comprendeva l'Acropoli e i quartieri che si stendevano ai suoi

timore-London 1989; O. DE BRUYN, *La compétance de l'Aréopage en matière de procès publics*, Stuttgart 1995: molto opportunamente il Wallace ribadisce l'autorevole opinione di P. CHANTRAINE, *s.v.* «Ares», in ID., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 4 voll., Paris 1968-80, secondo il quale non c'è nessun rapporto tra l'Areopago e Ares. Insomma, il santuario della πάνδημος può essere ben posteriore all'uso 'pubblico' dell'area sottostante, piuttosto che essere l'elemento di attrazione intorno ad esso delle funzioni che in quella spianata si svolgevano, probabilmente ben prima che l'Aphrodision fosse consacrato.

[31] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 3.1.

[32] Cfr. A. VERBANCK-PIÉRARD e D. VIVIERS (a cura di), *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Atti del Colloquio (Bruxelles 1991), Bruxelles 1995.

[33] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 3.1.

[34] Cfr. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1983, pp. 78 sgg.; cfr. ora anche MUSTI, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995, pp. 3 sgg.

[35] Cfr. F. COARELLI, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Roma 1983, pp. 56-79.

piedi verso sud[36]; ci ritroviamo in quella parte di Atene, tra le pendici nord-est e quelle sud-ovest dell'Acropoli e l'Ilisso, dove pensiamo si possa collocare l'ἀγορὰ ἀρχαία.

La nascita dell'*agora* del Ceramico è invece messa, di solito, in rapporto un po' troppo stretto di causa ed effetto con le riforme di Solone[37] Cominciamo col dire che la recita del finto pazzo Solone di un'elegia che esortava gli Ateniesi ad andare a prendersi Salamina[38] si colloca in un periodo nettamente anteriore (verso il 621 a. C.) a quello che archeologicamente risulta essere l'inizio dell'uso pubblico dell'area. In realtà, alla fine del VII secolo a. C., lo scenario assembleare si sarebbe svolto nella vecchia *agora*, mentre solo dopo le riforme si sarebbe avuto il trasferimento nella nuova. Ma non è ricorrendo a un tal tipo di metodo combinatorio che si può correttamente procedere, anche per le incertezze della cronologia. Sembra certamente piú corretta l'osservazione 'autonoma' dell'evidenza archeologica, la quale, come affermano questa volta in maniera piú convincente gli scavatori dell'*agora*, prova l'acquisizione graduale dello spazio alle funzioni pubbliche, che certamente coesistono per un certo tempo con altre attività, fino alla definizione certa dell'*agora*, che, com'è noto, risale all'età di Pisistrato[39]

Ora, l'età di Pisistrato non vuol dire solo il momento in cui si affermano la volontà personale o i capricci di un tiranno, ma l'epoca in cui si affacciano nella topografia del potere nuovi 'soggetti', quelli che indussero il Glotz ad affermare: «Dal momento in cui si cominciò a esportare vino e olio ... il quartiere dei ceramisti, situato alle porte della città, si estese grandemente e l'*agora* del Ceramico cominciò a fare concorrenza a quella delle *Limnai*»[40]. Sarà proprio lo sviluppo storico successivo a fare di questa *agora* il μέσον politico per eccellenza di Atene: sviluppo da assumersi a paradigma dell'emergenza (specialmente evidente ad Atene) di un luogo in cui è chiaro il dominio delle funzioni pubbliche sul santuario e sui riti connessi che avevano forse caratterizzato la nascita e le piú antiche funzioni delle altre *agorai* del mondo greco[41].

[36] TUCIDIDE, 2.15: «τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἡ ἀκρόπολις ἡ νῦν οὖσα πόλις ἦν, καὶ τὸ ὑπ' αὐτὴν πρὸς νότον μάλιστα τετραμμένον».

[37] THOMPSON e WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV cit., pp. 19 sgg.

[38] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 8.

[39] Cfr. T. L. SHEAR jr, *Tyrants and buildings in archaic Athens*, in *Athens Comes of Age. From Solon to Salamis*, Princeton 1978, pp. 1-19; ID., *Isonomous t'Athenas epoiesaten: the Agora and the democracy*, in *The Archaeology* cit., pp. 225-48; CAMP II, *Before democracy* cit., pp. 6 sgg.; ID., *Athens and Attica: the town and its countryside*, in VERBANCK-PIÉRARD e VIVIERS (a cura di), *Culture* cit., pp. 225-41.

[40] Cfr. G. GLOTZ, *Histoire grecque*, I, Paris 1925, p. 409.

[41] Cfr. MARTIN, *Recherches* cit., pp. 149 sgg.

Tra la metà e la fine del VI secolo a. C. si compie quel processo di strutturazione dell'*agora* di Atene che archeologicamente percepiamo attraverso gli ὅροι che delimitano lo spazio pubblico e l'erezione di ἀρχεῖα come la στοὰ βασίλειος (reduplicazione del Boukoleion) e, poco dopo l'invasione persiana, la Tholos o Skiàs (fig. 3), che era il πρυτανικόν (dove i pritani consumavano i pasti insieme), da non confondere con il pritaneo, che, come abbiamo visto, stava da tutt'altra parte[42].

Gli inizi (o almeno una robusta spinta in direzione) del processo di trasferimento delle funzioni pubbliche nella nuova piazza è precisamente databile (e non certo per caso) all'epoca dei Pisistratidi, e sicuramente per iniziativa di Pisistrato stesso; documenti fondamentali di questa scelta sono l'edificio F e l'altare dei Dodici Dèi, votato da Pisistrato il Giovane (figlio di Ippia e dunque nipote del tiranno) durante il suo arcontato nel 522/521 a. C.[43] e che sarà assunto come μέσον anche fisico dell'Attica: Pindaro, la cui statua sarà collocata davanti alla στοὰ βασίλειος, lo definirà l'ὀμφαλός di Atene ed Erodoto lo indicherà come punto da cui misurare la distanza tra Atene e Olimpia[44].

Quanto all'edificio F, inizialmente identificato con il πρυτανικόν precedente la Tholos, com'è stato osservato già da tempo, quando fu confrontato con la Regia arcaica nel Foro romano (fig. 4)[45], la planimetria lo inserisce a pieno diritto tra le architetture cosiddette 'palaziali' di età arcaica, che sembrano immediatamente segnalare la presenza di un potere o di un'autorità (un τύραννος o un *princeps*)[46].

Non sembra inutile ricordare la tradizione secondo la quale solo Ippia andrà ad abitare sull'Acropoli, ma dopo l'uccisione del fratello Ipparco, e non per caso se si riflette, con Aristotele, sul valore ideologico delle scelte abitative che fanno dell'Acropoli il simbolo del potere tirannico e dell'*agora* lo spazio, per eccellenza, della democrazia[47]

Nel processo di radicamento dello spazio urbano alle istituzioni (e

[42] Cfr. THOMPSON e WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV cit., pp. 4 sgg.; J. TRAVLOS, *Bildlexicon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, pp. 553 sgg.

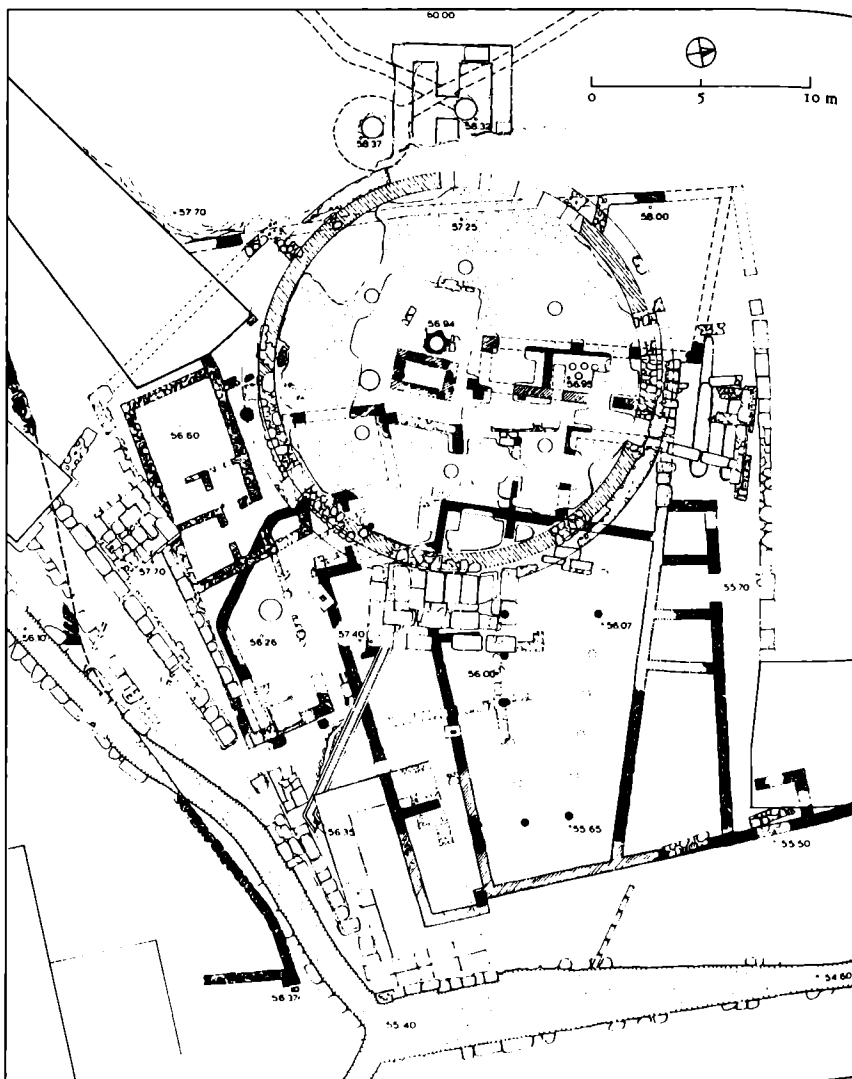
[43] TUCIDIDE, 6.54.6-7. Cfr. da ultimo M. F. ARNUSH, *The career of Peisistratos son of Hippias*, in «Hesperia», LXIV, 2 (1995), pp. 135-62.

[44] PINDARO, fr. 75 Snell, 63 Bowra; ERODOTO, 2.7.1; cfr. anche *IG*, II², 2640, e THOMPSON e WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, III cit., n. 374.

[45] C. AMPOLO, *Analogia e rapporti fra Atene e Roma arcaica*, in «La Parola del Passato», XXVI (1971), pp. 443 sgg.

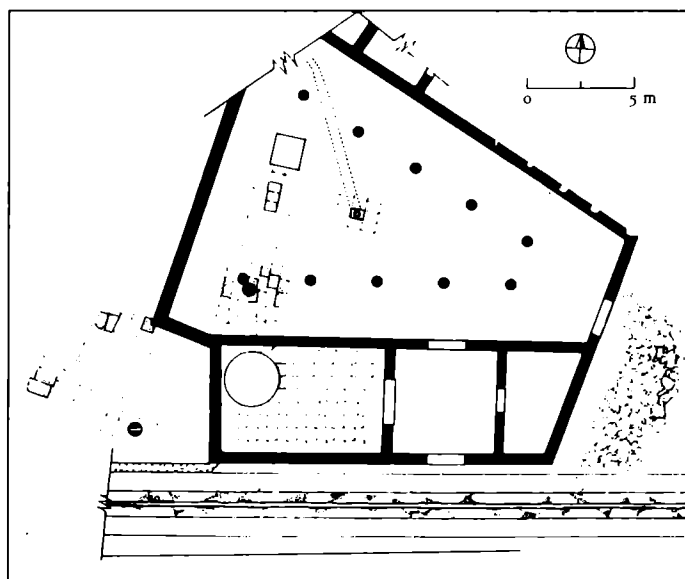
[46] M. TORELLI, *Storia degli Etruschi*, Roma-Bari 1981, pp. 174-81; ID., *Introduzione* a S. STOPPONI (a cura di), *Case e palazzi d'Etruria*, Milano 1985, pp. 21-31.

[47] ARISTOTELE, *Politica*, 1330b. Cfr. C. AMPOLO, *Politica istituzionale e politica edilizia di Pisistrato*, in «La Parola del Passato», XXVIII (1973), pp. 271 sgg.; S. ANGIOLILLO, *'Ο ἐπὶ κρόνου βίος. Appunti sulla politica culturale nell'Atene di Pisistrato e dei Pisistratidi*, Cagliari 1992.

Figura 3.
Atene: pianta della Tholos e degli edifici sottostanti.

viceversa) un ruolo fondamentale, com'è stato di recente ribadito[48], svolge l'orchestra, area cosí indicata dai lessicografi bizantini (ma anche da Platone[49], che la cita come mercato dei libri, al suo tempo), della quale la tradizione relativa alle Lenee starebbe a indicare una ben precisa funzione politica, integrata nella festa religiosa: secondo un'opinione pressoché concorde il recinto del Leneo, dove si sarebbero svolte feste religiose e spettacoli teatrali, si trovava nell'*agora*; alla fine del VI secolo a. C., con l'erezione del teatro alle pendici meridionali dell'Acropoli, si sarebbe avuto qui il trasferimento della statua di Dioniso Eleutereo e del Leneo.

In questo triangolo che la via delle Panatenee, valorizzata dall'istituzione pisistratea delle Grandi Feste in onore di Atena nel 566 a. C., chiudeva come un'ipotenusa verso oriente, si svolgevano le assemblee. Si tratta della fusione di una serie di elementi che confluiscono nel medesimo luogo nell'epoca in cui si vanno a consolidare le strutture por-

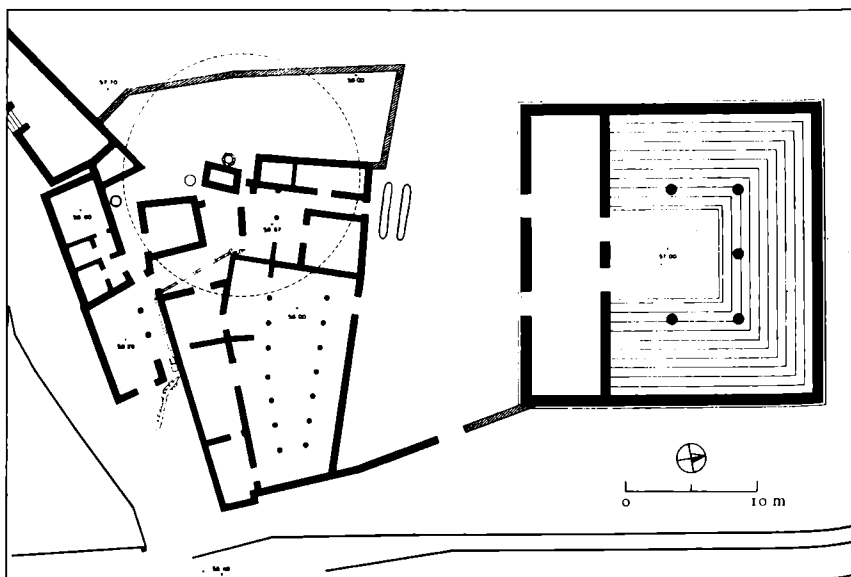
[48] Cfr. F. KOLB, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, Berlin 1981, pp. 20 sgg.
[49] PLATONE, *Apologia di Socrate*, 26d-e.

Figura 4.
Roma, Foro romano: pianta della Regia arcaica.

tanti della πολιτεία ateniese e non è possibile immaginare che esistessero da epoca molto piú antica perché i documenti in nostro possesso impediscono di crederlo. A ben vedere, tuttavia, anche la tradizione relativa all'ubicazione del Leneo nell'*agora* del Ceramico non ha solidissime basi; tutta la materia, nonostante gli studi anche recentissimi, dovrà essere rivista[50]. In ogni caso, se mai si è avuta, la convivenza sarà breve; al passaggio tra il VI e il V secolo a. C. l'ἐκκλησία si trasferisce sulla Pnice e il teatro viene edificato, come si è detto, nel santuario di Dioniso Eleutereo alle pendici meridionali dell'Acropoli[51].

Ci troviamo cosí nel pieno di quella fase di grandi trasformazioni della società ateniese, all'epoca delle riforme di Clistene; vero è che queste non hanno immediati riflessi nell'organizzazione dello spazio, perché, com'è stato felicemente notato, non è lecito parlare di urbanistica cli-

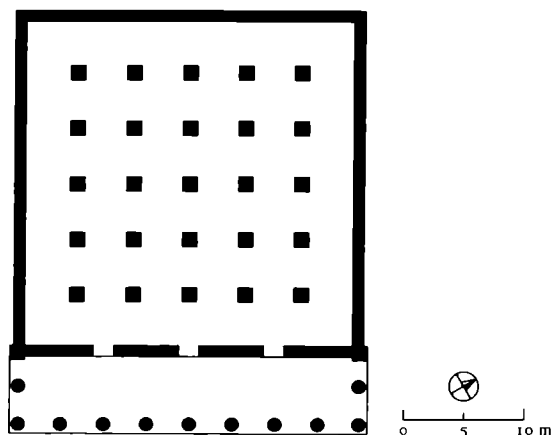
[50] Cfr. KOLB, *Agora* cit.; CH. SCHNURR, *Zur Topographie der Theaterstätten und der Tripodenstrasse in Athen*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CV (1995), pp. 139-53.

[51] Cfr. TRAVLOS, *Bildlexicon* cit., pp. 466 sgg. Cfr., in questo volume, la fig. 6 del saggio di L. E. Rossi.

Figura 5.
Atene: pianta del nuovo βουλευτήριον (fine del V secolo a. C.).

stenica, ma non si può fare a meno di registrare alcuni fatti significativi di questo periodo, come la già ricordata delimitazione dello spazio pubblico con cippi iscritti (ὅροι) e l'edificazione dell'edificio (βουλευτήριον) destinato a ospitare la βουλή dei Cinquecento (fig. 5). Sin dalla scoperta, quest'ultimo monumento, sul lato ovest della piazza, ha attirato l'attenzione per la sua pianta che deriva da quella del τελεστήριον di Eleusi (fig. 6); tanto che, essendogli stato affiancato un tempio della Μήτηρ, si è perfino sospettato che si trattasse del santuario urbano della dea (*pendant* di quello eleusino). Ma, come hanno acutamente osservato Lévèque e Vidal-Naquet, ci troviamo di fronte a un preciso disegno politico: Clistene utilizza a fini profani la pianta della sala per i misteri di Eleusi eretta da Pisistrato, «prima testimonianza di un processo di laicizzazione di cui troveremo altri esempi nella sua opera»[52]. Il ruolo centrale conferito all'ἐκκλησία, inoltre, determina la necessità di attrezzare un nuovo spazio per le riunioni dell'assemblea; agli inizi del v secolo a. C., come provano gli scavi americani, risale la prima sistemazione della Pnice con i grandi muri di terrazzamento che reggevano la terrazza e il βῆμα situato sulla parte bassa della collina (fig. 7).

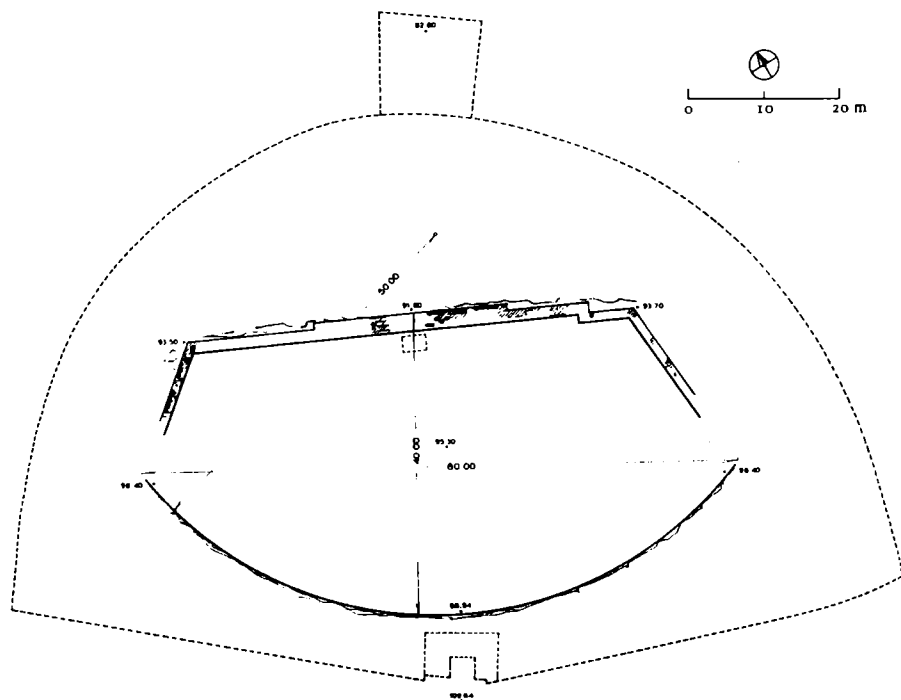
Sarà questa l'Atene che gli eroi di Maratona e Salamina consegneranno ai loro eredi: una città non ancora grandissima, con i suoi quar-

[52] P. LÉVÈQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, rist. anast. Paris 1973, pp. 18 sgg.

Figura 6.
Eleusi: pianta del τελεστήριον pisistrateo.

tieri disposti lungo percorsi tortuosi e con una serie di spazi ormai connotati da una consolidata tradizione. La generazione successiva farà l'ultimo grande passo in avanti, e non solo l'Acropoli e tutto quel complesso di monumenti e di opere che Plutarco chiamerà ἔργα Περικλέους[53] ma anche il potenziamento dei demi (si pensi ai templi di Posidone al Sunio, di Nemesi a Ramnunte e a quello di Demetra a Torico) e l'edificazione del Pireo, vera struttura portante dell'ambizioso progetto imperialistico.

Atene e l'Attica rappresentano dunque, per chi voglia seguire archeologicamente la storia della definizione degli spazi (specialmente quelli pubblici e religiosi, con il loro reciproco perenne intreccio), una specie di fossile guida nello studio della città greca continentale, senza

[53] PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 13.6-15.

Figura 7.
Atene: pianta della Pnice alla fine del VI secolo a. C.

esaurirne il discorso, proprio per l'infinita varietà di situazioni cui l'esperienza greca ci pone di fronte, a cominciare da quel grande fenomeno che fu la colonizzazione.

## 2. *Le città coloniali.*

Diversa situazione riscontriamo nelle città nate da un atto di fondazione, le ἀποικίαι che impropriamente chiamiamo colonie, almeno in quelle nelle quali le ricerche recenti ci permettono di avere elementi non ambigui di giudizio. Ben nota da tempo è l'*agora* di Megara Iblea (fig. 8), grazie alle meticolose indagini e alla celebre pubblicazione che ne hanno fatto gli autori. Il progresso degli scavi ha permesso piú di recente il riconoscimento sicuro delle *agorai* di Metaponto, Poseidonia,

Figura 8.
Megara Iblea: pianta dell'*agora*.

Agrigento, Camarina, mentre è stata localizzata l'*agora* di Selinunte, è ipotizzabile l'ubicazione dell'*agora* di Gela e sono ben noti i siti delle *agorai* di Siracusa, di Taranto e di Locri Epizefirî[54].

Non è questa la sede per affrontare la situazione topografica e architettonica delle piazze di queste città, ma certamente si può tentare di definire almeno per grandi linee quali ne siano, nell'economia del discorso che stiamo affrontando, gli aspetti caratterizzanti e alcune linee di funzionamento.

Innanzitutto non sembra che, all'interno dello spazio urbano delle colonie, l'*agora* sia stata guadagnata a danno di aree precedentemente votate ad altri usi. Qui si innesterebbe il discorso molto piú generale dell'urbanistica coloniale[55], che obiettivamente rappresenta un modo nuovo di concepire e dividere lo spazio, con la contestuale assegnazione delle funzioni sin dal momento della fondazione. Appare, infatti, sempre piú chiaro che già i coloni della prima generazione realizzano un'idea di città che non è affatto l'esportazione di un modello consolidato, anzi, al contrario, come ha notato felicemente I. Malkin[56] (anche se in rapporto alla strutturazione della società), l'ἀποικία contribuisce o per lo meno fa da stimolo alla formazione cittadina metropolitana. Un secondo elemento riguarda le dimensioni enormi delle piazze in Occidente, che vanno a prendere posto all'interno di città anch'esse segnate da proporzioni sconosciute alla madrepatria[57]. Le *agorai* di Agrigento, di Metaponto e di Poseidonia (figg. 9-11), indagate sistematicamen-

[54] Metaponto: D. MERTENS, *Das Theater-Ekklesiasterion auf der Agora von Metapont*, in «Architectura», 1982, pp. 93 sgg.; ID., *Metapont. Ein neuer Plan des Stadtzentrums*, in «Archäologischer Anzeiger», 1985, pp. 645-71. Poseidonia: E. GRECO e D. THEODORESCU, *L'agora de Poseidonia. Une mise au point*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1994, pp. 227-38. Agrigento: G. FIORENTINI (a cura di), *Gli edifici pubblici civili di Agrigento antica*, Agrigento 1990. Camarina: P. PELAGATTI, *L'agora di Camarina*, in «Kokalos», XXX-XXXI (1984-85), pp. 683-94. Le ricerche in corso a Selinunte hanno portato di recente nuovi elementi per l'identificazione dell'*agora* (comunicazione orale dell'amico D. Mertens, che ringrazio) nella zona di contatto tra l'acropoli e la Manuzza. Siracusa e Gela: A. DI VITA GAFÀ, *L'Urbanistica*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Sikanie*, Milano 1985, pp. 370 sgg. e 388 sgg. Taranto: da ultimo E. LIPPOLIS, *Taranto: la città e la storia*, in *I tappeti di pietra*, Fasano 1989, pp. 15-23. Cfr. L. COSTAMAGNA e C. SABBIONE, *Una città in Magna Grecia. Locri Epizefiri*, Reggio C. 1990, pp. 61-62. Sugli ἐκκλησιαστήρια cfr. ora l'utile raccolta di M. H. HANSEN e T. FISCHER-HANSEN, *Monumental political architecture in archaic and classical greek poleis. Evidence and historical significance*, in D. WHITEHEAD (a cura di), *From Political Architecture to Stephanus Byzantius*, Stuttgart 1994, pp. 23-90.

[55] Cfr. E. GRECO, *Sulle città coloniali dell'Occidente greco antico*, in *Le Grecs et l'Occident*, Atti del Colloquio di Villa Kérylos (1991), Rome 1995, pp. 83-94.

[56] I. MALKIN, *Iside and outside: colonisation and the formation of the mother city*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Dipartimento di studi del mondo classico. Sezione di archeologia e storia antica», n.s., I (1994), pp. 1-9.

[57] Cfr. E. GRECO, *Agora eumeghetes*, in *Espace public et privé en Grèce ancienne*, Colloque organisé par le Centre L. Gernet (Atti in corso di stampa).

Figura 9. Agrigento: pianta della zona pubblica.

Figura 10. Metaponto: pianta con *agora* ed ἐκκλησιαστήριον.

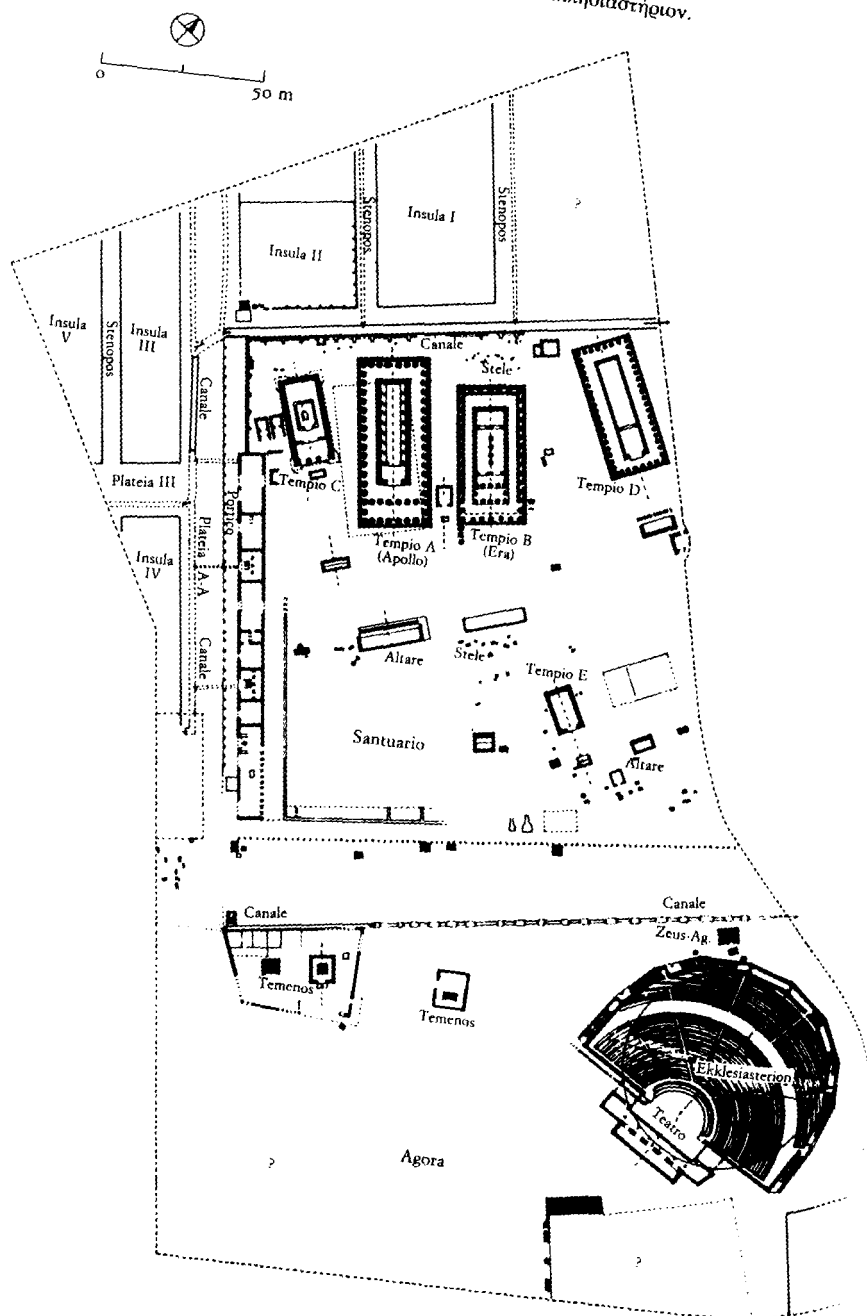
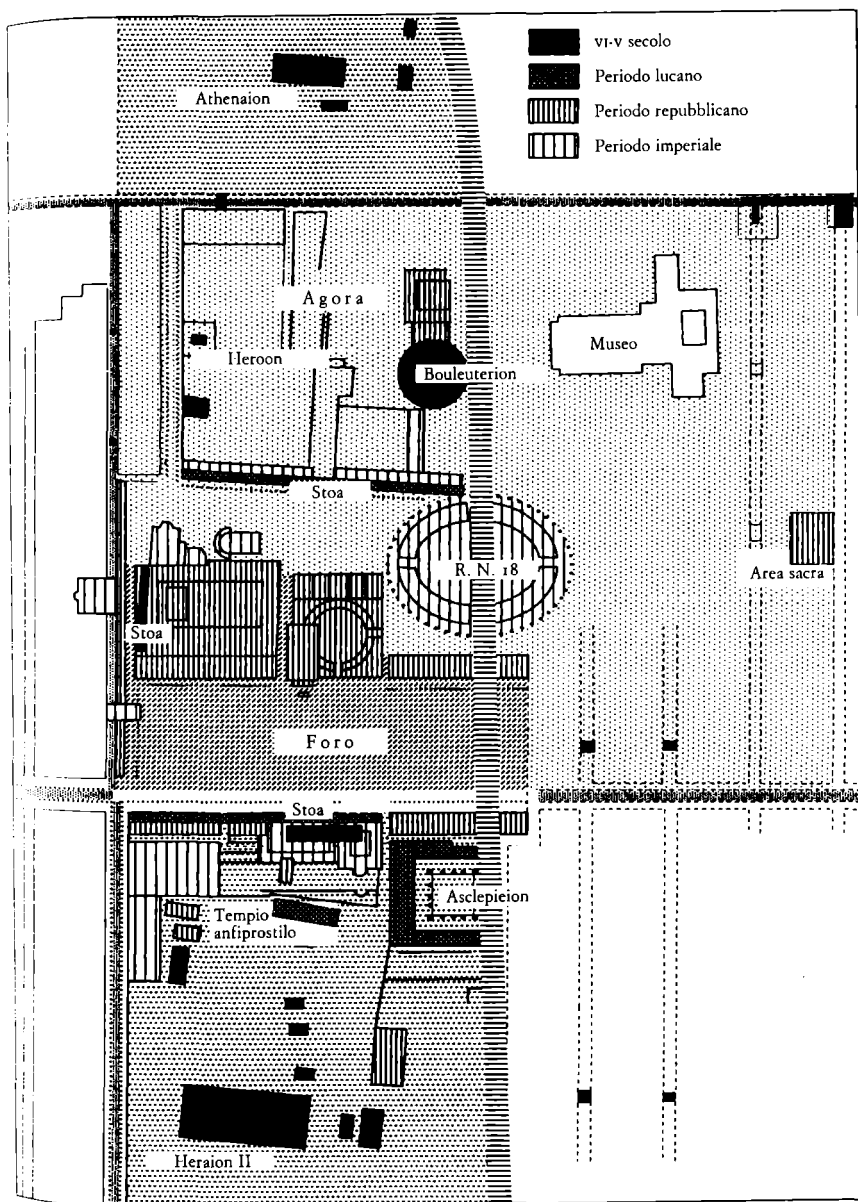



Figura 11. Poseidonia: pianta dell'*agora*.

te con lo scavo, ci offrono, in piú, alcuni straordinari esempi delle architetture civili che venivano installate all'interno di queste spianate. Si tratta di tre edifici, che convenzionalmente chiamiamo ἐκκλησιαστήρια (certamente, al di là della caratterizzazione politica precisa, che ci è ignota, dovevano ospitare affollate assemblee), tutti a pianta circolare (con qualche differenza, oltre che nelle misure, negli apprestamenti tecnici, propri di ciascuna area).

Di essi il piú interessante è quello metapontino, perché al di sotto della fase arcaico-classica (che, come a Poseidonia, e probabilmente anche ad Agrigento, risale al 480-470 a. C. circa) e arcaica (metà del VI secolo a. C.) è stata accertata l'esistenza di una fase lignea (ἴκρια)[58] databile alla fine del VII secolo a. C., vale a dire pochissimo tempo dopo la fondazione della città (ultimo terzo del VII secolo a. C.). L'edificio ligneo è stato appena sfiorato dallo scavo, mentre è meglio ricostruibile quello della seconda metà del VI secolo a. C. (con ἀναλήμματα di pietra e senza sedili), cui va accostato l'altare e l'ὅρος con l'iscrizione che ricorda l'ἐπιστασία dello Zeus dell'*agora*[59] Per quanto ne sappiamo finora, l'ἐκκλησιαστήριον di Metaponto si trova isolato, per gran parte dell'età arcaica, all'interno della grande spianata dell'*agora*, un'enorme riserva di spazio non occupato da monumenti che misura oltre 8 ettari.

Gli ἴκρια metapontini provano che sin dall'età arcaica si avvertiva la necessità di disporre di un luogo assembleare attrezzato, in uno spazio contiguo a quello del grande santuario urbano e con ogni probabilità destinato allo svolgimento di cerimonie religiose e di agoni; inoltre, essi ci permettono di seguire, con il conforto dei *realia*, la fine lettura che C. Bérard ha proposto qualche anno fa del Cratere Astarita (fig. 12)[60]. Sul vaso, un cratere a colonnette del 'corinzio recente' (circa metà del VI secolo a. C.), sono rappresentati Ulisse e Menelao con Taltibio seduti su un edificio a gradini verso i quali incede in forma processionale un corteo di quindici cavalieri e due fanti troiani, preceduto dalla sacerdotessa Teano, due ancelle e la vecchia nutrice. La scena (ben riconoscibile grazie alle iscrizioni che identificano i personaggi) fu messa in rapporto già dal Beazley[61] con un celebre episodio dell'*Iliade*, l'ambasceria a Troia con la quale i Greci chiedevano la restituzione di Elena[62]; diffe-

[58] Cfr. MERTENS, *Das Theater-Ekklesiasterion* cit., pp. 98-99.

[59] Cfr. *ibid.*, pp. 105 sgg., e GRECO, *Sulle città* cit., p. 89.

[60] Cfr. C. BÉRARD, *Architecture et politique: réception d'une ambassade en Grèce archaïque*, in «Etudes de Lettres», serie 3, X (1977), pp. 19-43.

[61] Cfr. J. D. BEAZLEY, *Helenes apaitesis*, in «Proceedings of the British Academy», 1957, pp. 233 sgg.

[62] *Iliade*, 3.205 sgg., 11.138 sgg.

renti opinioni si registrano, invece, sul luogo in cui l'ambasceria greca fu ricevuta. La frase di Agamennone[63] ci permette di collocare precisamente l'azione nel mezzo di un'assemblea, non necessariamente entro una piazza già specializzata per queste funzioni all'interno dello spazio urbano. Ma l'ambientazione della scena vascolare, che è sicuramente una rarità nel panorama figurativo greco, è quella della città (Corinto) e del tempo (circa il 550 a. C.) del vasaio. Dopo aver criticato le precedenti interpretazioni (le mura o un altare sull'acropoli di Ilio) Bérard avanza l'ipotesi certamente piú seducente: i gradini su cui sono seduti gli eroi greci appartengono a quegli edifici (ἴκρια) che sono presupposti dal vaso di Sofilo con i funerali di Patroclo, dal θέατρον a gradini rettilinei di Torico (cui dobbiamo aggiungere anche quelli di Ikarion) e da quello argivo che precede l'ᾠδεῖον, databile poco prima della metà del v secolo a. C.[64], e soprattutto da quella tradizione sull'orchestra e gli

[63] *Ibid.*, 11.139: «ἐνὶ Τρώων ἀγορῇ».

[64] *Deinos* di Sofilo: *EAA*, VII (1966), *sub voce* (E. Paribeni), p. 406, fig. 504. Torico: *EAA*, suppl. 1970, *sub voce* (L. Guerrini), p. 845. Ikarion: W. R. BIERS e T. D. BOYD, *Ikarion in Attica: 1888-1981*, in «Hesperia», LI (1982), pp. 1-18. Argo: R. GINOUVÈS, *Le Théatron à gradins et l'Odéon d'Argos*, Paris 1972. All'epoca dell'articolo del Bérard era noto solo l'ἐκκλησιαστήριον di Agrigen- che l'autore non conosce, anche se a rigore si tratta di un ἀμφιθέατρον con gradini circolari, appartenente a una fase di età classica che ha superato gli ἴκρια arcaici.

Figura 12.

Cratere Astarita (c. metà del VI secolo a. C.).

ἴκρια di Atene, che abbiamo appena esaminato, nel quadro di quella complementarietà di funzioni tra 'spazio scenico' e 'luogo dell'assemblea' Il vasaio corinzio ha dunque collocato la scena in un ambiente a lui certamente familiare (entro un'*agora*?) fornito di tribune lignee sui cui gradini sono assisi i Greci. Ad Atene, come abbiamo visto, lo stretto rapporto che lega il teatro e l'*agora* si scinde con la Pnice, ma poi si ricomporrà quando, a partire dalla fine del IV secolo, l'ἐκκλησία si riunirà nel grande teatro di Dioniso alle pendici meridionali dell'Acropoli; e, non a caso, al di sopra delle rovine dell'ἐκκλησιαστήριον di età arcaica e classica, i Metapontini edificheranno, verso la metà del IV secolo a. C., un teatro in muratura, struttura architettonica che evidentemente sintetizza, in una cornice mutata, le funzioni del monumento precedente[65]

## 3. *Ippodamo di Mileto.*

La tendenza pressoché generale degli studi moderni sull'urbanistica greca, concepiti secondo una rigorosa parabola evoluzionista, è quella di ritenere l'arcaismo solo come fase preparatoria all'avvento di Ippodamo di Mileto, considerato il πρῶτος εὑρετής di una forma urbana indissolubilmente legata, tuttora, al suo nome.

A dire il vero, l'opinione è ben ancorata al giudizio di Aristotele, che al Milesio fa riferimento in due distinti luoghi della *Politica*. Nel primo[66], il filosofo si occupa di Ippodamo in quanto autore anche lui di una *Πολιτεία* (contesto che non deve mai essere perso di vista) molto criticabile, secondo Aristotele, per le sue imperfezioni; egli ne fa, infatti, un resoconto durissimo, attingendo forse direttamente al testo e comunque a tradizioni ostili al Milesio, descritto come uno stravagante (capelli lunghi e vestiti di lana anche d'estate) e un presuntuoso (riteneva di poter dominare ogni campo della scienza). Tuttavia, nello stesso passo, Aristotele ci informa che Ippodamo trovò (εὗρε) la divisione delle città (τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν) e divise (κατέτεμεν) il Pireo. La perentorietà dell'affermazione e l'autorità della fonte hanno ovviamente condizionato in modo decisivo il giudizio dei moderni, non solo nella fase in cui il discorso sulla città era limitato al testo scritto, ma molto di piú quan-

[65] Metaponto: MERTENS, *Das Theater-Ekklesiasterion* cit.; ID., *Metaponto. Il teatro-ekklesiasterion*, in «Bollettino d'Arte», XVI (1982), pp. 1-60. Atene: L. POLACCO, *Il teatro di Dioniso Eleutereo ad Atene*, Roma 1990 (con bibl. precedente).

[66] ARISTOTELE, *Politica*, 1267b22.

do gli archeologi sono andati sul terreno a cercarne a tutti i costi la conferma. Si è venuta cosí a determinare una serie di luoghi comuni sull''invenzione' ippodamea. Dapprima si è ritenuto che al Milesio fosse dovuto lo schema urbano ortogonale. Ma, in seguito, quando il progresso delle scoperte archeologiche ha mostrato chiaramente che la partizione geometrica regolare, affidata a una serie di assi ortogonali, era decisamente piú antica di Ippodamo, l'osservatore moderno è stato costretto a raffinare la sua visuale. Ne è scaturita la convinzione che la novità ippodamea doveva consistere in qualcos'altro: R. Martin, le cui ricerche rimangono ancora oggi uno dei nostri punti di riferimento piú importanti, ha suggerito il «funzionalismo» della «Scuola Milesia», con ciò intendendo l'affermarsi del razionalismo del pensiero greco del v secolo a. C. nella pianificazione urbana[67].

Non è del tutto fuori luogo richiamare qui anche il dibattito sulla cronologia di Ippodamo, per alcune evidenti implicazioni che il discorso ha con la ricostruzione della personalità del celebre architetto. Si tratta di ricavare dalla assai magra serie di testimonianze qualche elemento cronologico relativo all'autore di impianti urbani, non essendo possibile collocare nel tempo il testo della *Πολιτεία* cui fa riferimento Aristotele. Per unanime ammissione di tutte le fonti, Ippodamo è l'autore dell'impianto del Pireo. Essendo stato quest'ultimo potenziato dopo le guerre persiane, nell'ambito del disegno politico che faceva di Atene una potenza marinara, è sembrato fin troppo ovvio ai piú legare Ippodamo a Temistocle. Ma Strabone afferma, dal canto suo, di aver raccolto la notizia secondo la quale Rodi (fondata per sinecismo nel 408 a. C.) sarebbe stata pianificata dallo stesso architetto del Pireo[68]. I due estremi cronologici sono a questo punto inconciliabili, a meno che non si voglia attribuire al Milesio una vita lunghissima, come pure è stato proposto[69]. L'opzione della maggior parte degli studiosi è naturalmente a favore della cronologia 'alta', ma in base a un ragionamento fortemente condizionato da una posizione di principio.

Ippodamo, figlio di Eurifonte, era un cittadino di Mileto; se gli Ateniesi gli affidarono l'incarico di progettare il Pireo, doveva aver già raggiunto una notevole reputazione. E dove poteva aver dato prove di valore se non nella sua patria, che era stata ricostruita verso il 470 a. C.,

[67] Cfr. R. MARTIN, *L'Urbanisme dans la Grèce antique*, Paris 1974², e le osservazioni di E. GRECO, *La Città*, in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*, Atti del XXVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1988), Napoli 1990, p. 314.

[68] STRABONE, 14.2.9.

[69] Cfr. per esempio R. E. WYCHERLEY, *Hippodamus and Rhodes*, in «Historia», XIII (1964), pp. 135 sgg.

dopo la distruzione persiana del 494? La conclusione è inevitabile: Strabone si è sbagliato o ha riferito una notizia non vera, forse basata sulla similitudine geografica tra Rodi e il Pireo, segnalata dal geografo stesso in un altro luogo[70]. Ippodamo sarebbe nato intorno al 500 a. C., avrebbe cosí partecipato alla ricostruzione della sua patria e finalmente, sbarcato ad Atene, avrebbe creato quell'insediamento la cui piazza portava il suo nome (Ἱπποδάμεια ἀγορά). Il procedimento logico è molto insoddisfacente, perché presuppone l'eliminazione di una preziosa testimonianza (quella straboniana) e un rapporto tra Ippodamo e la ricostruzione di Mileto che non è basato su nessuna fonte antica, ma è ritenuto fortemente probabile dalla tendenza tutta moderna a fare di Mileto un paradigma. Ci troviamo cosí di fronte all'artificioso saldarsi della figura del πρῶτος εὑρετής con quella che la tradizione di studi (anche perché era la patria di Ippodamo) ha trasformato in un modello esemplare.

Sulla base di altre testimonianze possiamo collegare Ippodamo a Pericle e a un'altra straordinaria impresa: la fondazione di Turi. Uno scolio ad Aristofane e un lemma di Esichio ci informano che Ippodamo da Milesio divenne Turio[71]. E qui, oltre ad avere un ancoraggio cronologico preciso, il 444 a. C., direi che la bella descrizione che Diodoro Siculo fa dell'impianto (disgraziatamente senza citarne l'autore), evento rarissimo nella letteratura greca, appare quasi una conferma indiretta di come gli antichi avvertissero l'eccezionalità di quella *polis* che era ben apparecchiata (καλῶς κατασκεύασθαι) al punto da renderne plausibile l'attribuzione a Ippodamo[72].

Il secondo passo della *Politica* aristotelica riguarda la disposizione delle case: secondo il filosofo, la piú conveniente è da ritenere quella che egli chiama la piú recente e ippodamea (κατὰ τὸν νεώτερον καὶ ἱπποδάμειον τρόπον), che si contrappone, con le sue strade larghe, alle strette viuzze delle 'vecchie' città greche, concepite κατὰ τὸν ἀρχαῖον τρόπον, anche se il filosofo, fedele ai suoi principî, preferisce una via di mezzo tra i due sistemi, perché quello ippodameo non è molto sicuro in guerra e quello arcaico non garantisce condizioni di vita igieniche[73]

Come si vede, la materia non è particolarmente abbondante per arrivare a conclusioni soddisfacenti. Dobbiamo tenere ben presente, comunque, che la fonte di Aristotele, oltre all'opinione personale del filosofo, non riguarda la valutazione critica dell'urbanista Ippodamo, ma il

[70] STRABONE, 9.1.15.

[71] Scolio ad ARISTOFANE, *Cavalieri*, 327; ESICHIO, *s.v.* «Ἱπποδάμου νέμεσις».

[72] DIODORO SICULO, 12.10.7.

[73] ARISTOTELE, *Politica*, 1330b21. Cfr. D. ASHERI, *Osservazioni sulle origini dell'urbanistica ippodamea*, in «Rivista Storica Italiana», I (1975), pp. 5 sgg.

testo stesso della *Πολιτεία* del Milesio; se ne può inferire che, almeno a livello terminologico, il modo ippodameo (ἱπποδάμειος τρόπος) e la sua 'invenzione' possano derivare dal fatto che, per la prima volta, insieme al disegno di una società ideale (e Aristotele sottolinea che Ippodamo fu il primo a scrivere di politica, pur non avendo mai occupato cariche pubbliche), siano stati definiti anche i principî teorici generali sui quali basare l'edificazione di una città, ciò che in quegli anni Policleto faceva con il suo *Canone*, se vogliamo richiamare un altro importante esempio di rapporto tra attività pratica e speculazione teorica[74].

Per il resto, anche perché nessuna testimonianza potrebbe autorizzarci ad affermarlo, è da escludere che Ippodamo abbia legato il suo nome a qualche costruzione particolare, tanto che definirlo architetto, nel senso tradizionale, potrebbe essere fuorviante. In definitiva, ci troviamo di fronte a una straordinaria figura di pensatore politico, che spinge la sua riflessione in direzione degli aspetti materiali della città o forse, viceversa, parte da questi ultimi per delineare la sua città ideale; se consideriamo, infatti, le circostanze che gli hanno permesso, in almeno tre casi (Pireo, Turi, Rodi), di disegnare e praticamente realizzare il suo progetto, dovremmo cercare di capire meglio in cosa consista lo specifico ippodameo, risultando riduttivo affidare al testo della *Πολιτεία* il motivo principale della fortuna del Milesio-Turio.

Qui si potrebbe innestare una lunga serie di esempi derivati dalla tendenza moderna a cercare Ippodamo dappertutto (è celebre la conclusione del libro del Cultrera che vedeva gli esiti estremi dell'urbanistica ippodamea nell'Altare della Patria a Roma), per non parlare della proliferazione di scuole e tendenze che si sarebbero ispirate a Ippodamo e persino di impianti pseudo-ippodamei! E non solo, perché l'altro macroscopico aspetto che è stato assunto in maniera assiomatica e senza alcuna base scientifica a fondamento del pensiero e dell'opera di Ippodamo è quello che ne fa l'urbanista ufficiale della democrazia, colui che avrebbe materializzato i principî dell'eguaglianza, tanto cari a una visione romantica della storia ateniese di età classica[75]

Conviene, perciò, aderire alla documentazione e prescindere dalle un po' troppo spinte rielaborazioni dominanti in certa letteratura moderna. Naturalmente sarebbe auspicabile poter esprimere giudizi a partire dagli aspetti formali delle città sicuramente ippodamee. Se, per far

[74] Cfr. E. LA ROCCA, *Policleto e la sua scuola*, in R. BIANCHI BANDINELLI (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, IV, Milano 1979, pp. 516 sgg.

[75] Cfr. W. HOEPFNER e E. L. SCHWANDNER, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*, München 1994²

ciò, il Pireo e Rodi non sono oggettivamente nelle condizioni ideali, a causa della lunga sopravvivenza e della insistenza delle città moderne, qualche informazione ci può venire da Turi, dove gli scavi estensivi della città romana di Copiae (che conservò per larghissima parte l'impianto della *polis* greca) ci permettono alcune osservazioni non prive di interesse. Innanzitutto giova partire da quel passo di Diodoro Siculo già citato prima[76]: Turi fu impiantata su quattro πλατεῖαι (Ἀφροδισία, Διονυσιάς, Ὀλυμπιάς, Ἡρακλεία) in un senso e tre (Ἡρῷα, Θούρια, Θουρίνα) nell'altro; una serie di strade strette (στενωποί) suddividevano ulteriormente le maglie create dalle sette grandi strade. Gli scavi recenti hanno portato alla luce due πλατεῖαι con andamento nord-sud di diversa ampiezza – una di m 29,5 (= 100 piedi), l'altra di m 12,50, situate alla distanza di m 295 (= 1000 piedi) – e due πλατεῖαι con andamento est-ovest (perfettamente ortogonali alle precedenti), una larga circa m 13 e l'altra di larghezza non determinabile (perché in gran parte ricoperta dal muro di cinta della colonia latina), distanti tra di loro circa m 400 (= 1300 piedi).

Inoltre, sul tracciato delle strade nord-sud si osserva il ricorrere di uno στενωπός ortogonale, largo m 3, a intervalli piú o meno regolari di circa m 37, mentre στενωποί in senso nord-sud scandiscono il tracciato delle strade est-ovest ogni m 74/75 circa. Ne risulterebbe, dunque, non un impianto *per strigas*, com'era stato in un primo momento ipotizzato[77], ma una scacchiera nella quale l'elemento modulare sarebbe l'isolato lungo il doppio della larghezza[78]. Dal momento che non abbiamo ragione di credere che il Pireo fosse concepito in modo molto diverso, ci troveremmo di fronte alle prime grandi emergenze dell'impianto a scacchiera nella storia dell'urbanistica greca. Ovviamente si dovrà tener conto anche del contributo di Mileto (luogo della 'formazione' di Ippodamo, se si accetta la proposta di vederlo attivo piuttosto nella seconda metà del v secolo a. C.), ma alla luce di quell'opera di profonda revisione critica compiuta da chi ha letteralmente smantellato una ricostruzione di questa città, audace e frettolosa, che ha dominato a lungo il campo degli studi di urbanistica greca[79]

Va da sé che legare il nome di Ippodamo a questo disegno è impor-

[76] DIODORO SICULO, 12.10.

[77] Cfr. F. CASTAGNOLI, *Sull'urbanistica di Thurii*, in «La Parola del Passato», 1971, pp. 301-7; ID., *Ancora sull'urbanistica di Thurii*, ivi, 1973, pp. 221-22.

[78] Cfr. O. BELVEDERE, *Himera, Naxos e Camarina, tre casi di urbanistica coloniale*, in «Xenia», XIV (1987), pp. 5 sgg., e E. GRECO, *Ippodamo e Turi*, in «Atene e l'Occidente», Convegno di Acquasparta (1993) (Atti in corso di stampa).

[79] Cfr. W. BENDT, *Topographische Karte von Milet (Milet II, 4)*, Berlin 1968.

tante ma non esauriente per quanto attiene i principî di un modo innovativo di concepire lo spazio urbano. Vale perciò la pena di rileggere il passo di Aristotele:

> Ippodamo figlio di Eurifonte, da Mileto (che escogitò il piano regolatore delle città e divise il Pireo mediante strade e che per la sua brama di ostentazione mostrò in tutto il tenore di vita tale eccentricità da sembrare a taluni che vivesse in modo troppo ricercato, con la folta zazzera e gli ornamenti costosi, e, per di piú, con la veste semplice ma pesante non solo d'inverno ma anche durante tutta la stagione estiva e che, infine, volle essere un erudito in tutta la scienza naturale), fu il primo di quelli che, pur non occupandosi di politica, tentarono di dire qualcosa sulla costituzione migliore. Egli progettava uno stato con una popolazione di diecimila uomini, diviso in tre classi: faceva una classe di artigiani, un'altra di agricoltori, la terza, poi, di difensori forniti di armi. Divideva in tre parti il territorio: una sacra, una pubblica, una privata; sacra quella da cui si sarebbero tratte le spese per le cerimonie rituali agli dèi, comune quella che avrebbe fornito i mezzi di sostentamento ai difensori, privata quella propria degli agricoltori[80].

Il riassunto stringato che il filosofo fa del tipo di società teorizzato dal Milesio è certo importante, ma ci aiuta fino a un certo punto, quando cerchiamo di stabilire un nesso tra la *polis* e la struttura materiale disegnata da Ippodamo. Dobbiamo perciò rivolgere la nostra attenzione a quel poco che la documentazione superstite ci offre come materia di giudizio. Eraclide Lembo ci informa che l'incarico di redigere il corpus delle leggi di Turi fu affidato a Protagora di Abdera[81].

Dunque, il nostro 'presuntuoso' Ippodamo dovette accontentarsi del compito di disegnare 'solo' l'impianto urbano; rovesciando Tucidide[82] si potrebbe dire: i muri, non gli uomini. Purtroppo noi non conosciamo le vicende, successive alla fondazione di Turi, riguardanti molti autorevoli personaggi (da Erodoto fino allo stesso Ippodamo) che parteciparono all'impresa coloniale, ma disponiamo forse di una possibilità (una spia) per spiegare il rapporto tra Ippodamo e Rodi, se ci rifacciamo alla figura di Dorieo figlio di Diagora, aristocratico rodio, atleta grandissimo, forse uno dei piú grandi e famosi in tutta la storia greca. Condannato a morte dagli Ateniesi in quanto cittadino di una *polis* membro della lega, perché attivamente schierato con gli Spartani, Dorieo (in compagnia del nipote) riparò a Turi, dove divenne cittadino (in alcune sue vittorie è registrato come Turio) evidentemente nel momento in cui il prevalere della parte oligarchica orientava in altro senso le scelte politiche della città, fino al disconoscimento di Atena in favore dell'Apollo

[80] ARISTOTELE, *Politica*, 1267b (trad. di R. Laurenti).
[81] ERACLIDE LEMBO, *apud* DIOGENE LAERZIO, 9.50.
[82] TUCIDIDE, 7.77.7.

di Delfi. Dorieo era attivo nelle acque di Rodi (con una sua flotta) poco prima del sinecismo e della fondazione di quella città (Rodi) il cui impianto fu realizzato da Ippodamo.

Non solo; sotto questo nome (Ἱππόδαμος Θούριος) l'*Antologia* di Giovanni Stobeo registra un frammento di un'opera *Περὶ εὐδαιμονίας* e sotto il nome di Ἱππόδαμος Πυθαγόρειος quattro frammenti di un *Περὶ Πολιτείας*. Non è possibile affrontare qui tutta la complessa materia relativa a questi frammenti; va da sé che essi provengono da opere rielaborate in dorico (quasi un certificato di antichità) in età ellenistica (non dopo la presa di Taranto da parte dei Romani nel 209 a. C.), ma non si può escludere a priori, come generalmente si fa, che esse, redatte probabilmente all'interno di un corpus pitagorico, abbiano qualcosa a che fare con il nostro. Vi ritroviamo non solo il ricorrere ossessivo della tripartizione, ma anche una descrizione della città, come equilibrio delle parti, paragonata al corpo umano (quasi una metafora della scacchiera), violente polemiche antisofistiche, una tendenza marcatamente filoaristocratica, predilezione per il modello di stato lacedemone (il Tripolitico): elementi che non risultano totalmente incoerenti con quanto è possibile mettere insieme del pensiero politico e dell'attività di Ippodamo, tra l'Atene di Pericle / influenza di Protagora e la Rodi filospartana[83]

## 4. *Pianificazione urbana e forma della casa.*

Come si è visto, la tradizione aristotelica su Ippodamo si limita a citare il problema della disposizione delle case e non fa riferimenti alla tipologia o alla distribuzione funzionale degli ambienti, anche se, ovviamente, non può non esserci un rapporto tra la casa e lo spazio in cui essa è inserita, con tutte le implicazioni sociali ed economiche presupposte dal contesto (a cominciare dalla differenza tra città e campagna).

Altre fonti – soprattutto, ma non prevalentemente, archeologiche – ci aiutano a definire meglio la questione. In questa sede prescindiamo dalla trattazione del lungo cammino che dall'età geometrica porta alla nascita e allo sviluppo delle diverse tipologie domestiche[84]

[83] Sul problema del corpus pitagorico si veda la sintesi in PSEUDO ARCHITA, *L'educazione morale*, a cura di S. Giani, Roma 1993, pp. 7 sgg., e M. GIANGIULIO, *Introduzione* a GIAMBLICO, *La vita di Pitagora*, Milano 1991, pp. 5 sgg.

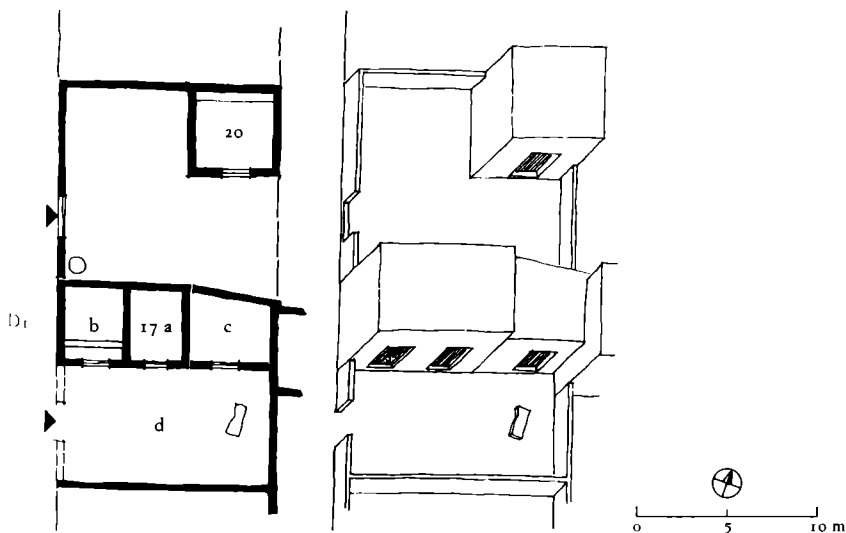
[84] Cfr. D. FUSARO, *Note di architettura domestica greca nel periodo tardo-geometrico e arcaico*, in «Dialoghi di Archeologia», IV, 1 (1982), pp. 5-30; K. FAGERSTRØM, *Greek Iron Age Architecture. Developments through Changing Times*, Göteborg 1988; T. G. SCHATTNER, *Hausmodelle. Untersuchungen zur frühgriechischen Architektur*, Berlin 1990.

Com'è stato già opportunamente notato, un momento preciso di cesura è dato dall'abbandono della casa-*megaron* absidata (l'abside era spesso il θάλαμος) con l'affermarsi della casa rettangolare o quadrata, che meglio si prestava all'esigenza di adattamento della struttura alla nascente complessità urbanistica.

Sin dal momento in cui cominciamo a definire gli aspetti caratterizzanti di una casa greca, il fossile guida è la specializzazione degli spazi. Ancora una volta a Megara Iblea troviamo una straordinaria testimonianza (anche per il numero di esempi nello stesso sito) delle case quadrate (m 4 × 4) a un solo vano, isolate nel lotto delimitato da viottoli e forse già recintato con palizzate o alberi (fig. 13)[85].

Emerge cosí il carattere di luogo appartato dell'οἶκος, che, nelle fasi seguenti, con l'accrescimento delle stanze, mostrerà la tendenza sempre dominante a racchiudere la casa e il suo cortile, separando gli spazi femminili da quelli maschili, i magazzini e le stanze di lavoro, le cucine, tutto ruotante sempre attorno a quell'elemento centrale che costituisce una costante, il cortile, spazio privilegiato della vita familiare quotidiana e luogo di lavoro artigianale o di trasformazione dei prodotti agrico-

[85] Cfr. VALLET, VILLARD e AUBERSON, *Megara Hyblaea* cit.

Figura 13.
Megara Iblea: pianta e alzato di case arcaiche.

li. Megara fornisce anche in questo caso le testimonianze piú antiche relative alla costituzione in epoca altoarcaica dell'isolato, in origine delimitato da strade che definiscono piú spazi vuoti che costruiti e, nel corso del tempo (un secolo circa), il graduale riempimento di quegli spazi con case a piú vani.

Naturalmente si tratta del processo descrivibile all'interno di una città fondata nella seconda metà dell'VIII secolo a. C., ciò che ci deve mettere in guardia dal rischio di ritenere che tutte le *poleis* abbiano dovuto seguire la medesima linea di sviluppo e ripetere un'identica esperienza.

In città pianificate in epoca piú recente l'isolato sarà stato tracciato nella forma compiuta che a Megara costituiva il punto di arrivo, e non di partenza, del processo. Inoltre, sarà bene non trarre conclusioni generalizzanti sulla casa quadrata monovano nel ritenerla la forma abitativa della prima generazione di coloni caratterizzata da sostanziale egualitarismo, perché è evidente che si tratta della casa dei ceti meno abbienti, come si deduce dai pochi casi di dimore piú impegnative: la casa absidata di Pithekoussai, coeva, e la casa a παστάς della stessa Megara, anche se riferibile alla generazione successiva[86].

La casa a παστάς, cosí denominata da quella specie di vestibolo porticato che precede le stanze (δωμάτια), in genere situata sul lato nord del cortile in modo da essere esposta a mezzogiorno, rappresenta il caso piú chiaro di abitazione greca delle classi piú elevate e il vero elemento generatore da cui si svilupperà la casa a peristilio in età ellenistica. Astrazione fatta dall'origine del tipo, ne possediamo attestazioni in varie parti del mondo greco, a partire dagli inizi del VII secolo a. C.[87]

Ad Atene, comparando la situazione dell'Attica di età classica con altri casi ben conosciuti (per esempio Olinto e Colofone), si assiste, almeno fino alla fine del IV secolo a. C., all'emergenza di case complesse e ricche nelle tenute agrarie dell'Attica o al Pireo, cui farebbero riscontro dimore semplici, quasi volutamente e ideologicamente tali, nel centro cittadino.

Ma naturalmente si dovrà tener conto anche di altre testimonianze importanti, come per esempio il catalogo dei beni espropriati agli Ermacopidi, da cui si deducono informazioni contemporanee sulla ricchezza delle case (e degli arredi in particolare) dell'aristocrazia atenie-

[86] Cfr. FUSARO, *Note* cit., pp. 6 sgg.

[87] Cfr. C. KRAUSE, *Grundformen des griechischen Pastashauses*, in «Archäologischer Anzeiger», 1977, pp. 164 sgg.

se[88]. La casa di Olinto (fig. 14), invece, dietro l'apparente uniformità (che ha fatto gridare al miracolo della democrazia compiuta) dovuta al prevalere di lotti di eguali dimensioni (ma ci sono anche case piú grandi, come la cosiddetta villa dell'Ἀγαθὴ Τύχη, e case piú piccole), presenta anche numerose differenze qualitative, pur essendo in linea generale riportabile alla casa di ceti abbienti, ricchi proprietari terrieri la cui dimora urbana, al contrario di Atene, è tutta improntata alla priorità della vita privata[89]. Colofone infine, con le sue case a torre, rappresenta forse il caso piú classico di come l'abitazione rurale abbia il sopravvento e determini il paesaggio urbano quasi a segnalare la base stessa della ricchezza dei suoi abitanti[90].

In conclusione, a parte la fisionomia della casa greca e la variabilità cronologica, geografica e sociale del fenomeno, sarà bene tener presenti alcune fondamentali opposizioni tra le diverse tendenze che emergono negli studi sull'argomento.

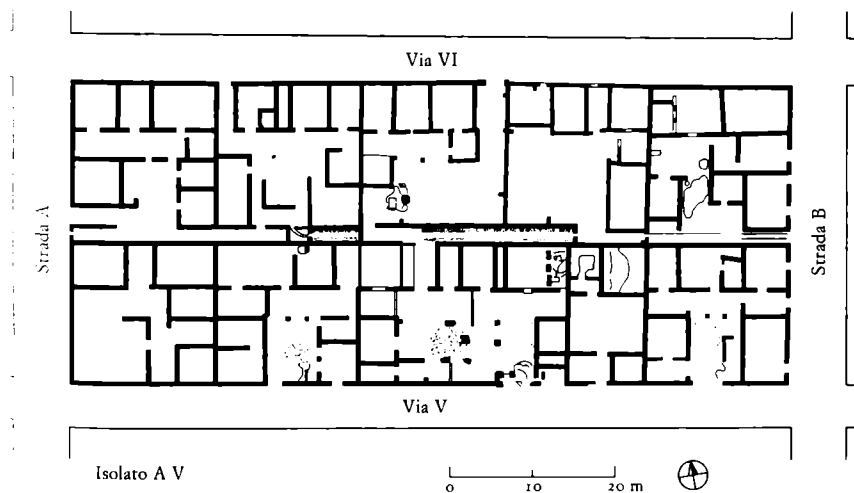
Trattandosi di un tema che si presta, come tanti altri, al rischio del-

[88] Cfr. W. KENDRICK PRITCHETT, *The Attic Stelai I*, in «Hesperia», 1953, pp. 225 sgg.; ID., *The Attic Stelai II*, ivi, 1956, pp. 178 sgg.

[89] Cfr. F. PESANDO, *Oikos e Ktesis*, Perugia 1987; ID., *La casa dei greci*, Milano 1989.

[90] Cfr. PESANDO, *Oikos* cit., pp. 153 sgg.

Figura 14.
Olinto: pianta di case dell'isolato A V.

Via VI
Strada A
Strada B
Via V
Isolato A V
0 10 20 m

le generalizzazioni, un punto di vista ricorrente, quello tipologico-evoluzionista, trova terreno sempre molto fertile per imporsi, come avviene in alcune opere recenti, storicamente discutibili e archeologicamente da usare con cautela, nonostante il fascino formale (specialmente le piante a colori e le restituzioni)[91].

Ben altra valenza ha il tentativo di chi, evitando il rischio della tipologia astratta, ha cercato di studiare il fenomeno, limitatamente alle aree documentate da fonti scritte o archeologiche, compiendo l'unico sforzo ermeneutico possibile, che è quello della contestualizzazione e dell'intreccio tra la struttura sociale, le differenze cronologiche e areali, la distinzione tra città e campagna, cioè i veri e propri fattori dirimenti che consentono chiavi di lettura capaci di inquadrare storicamente i casi di volta in volta presi in esame[92].

[91] Mi riferisco soprattutto al libro di HOEPFNER e SCHWANDNER, *Haus* cit., e W. SCHULLER, W. HOEPFNER e E. L. SCHWANDNER (a cura di), *Demokratie und Architektur*, Atti del Simposio, München 1989.

[92] Cfr. PESANDO, *Oikos* cit. e *La casa* cit., e le osservazioni non rilevanti di M. JAMESON, *Domestic space in the Greek city-state*, in S. KENT (a cura di), *Domestic Architecture and the Use of Space*, Cambridge 1990, pp. 92 sgg.; ID., *Private space and Greek city*, in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 171 sgg.

Le forme della comunicazione

ODDONE LONGO

# *Circolazione dell'informazione*

La forma piú immediata ed efficace di diffusione dell'informazione è quella che si attua nella comunicazione verbale fra emittente e ricettore del messaggio. Essa richiede il contatto diretto fra i due soggetti comunicanti, anche nei casi particolari di comunicazione a distanza, ma pur sempre realizzantesi entro i limiti di percettibilità acustica. Luogo della comunicazione diretta, immediata sono le comunità di vicinato e di villaggio, un tipo di insediamento in cui rientra la maggior parte degli agglomerati «urbani» della Grecia antica, si tratti di veri e propri «villaggi» (κῶμαι, δῆμοι), o delle stesse *poleis*, che solo di rado eccedevano questa dimensione, e che comunque si caratterizzavano non tanto per lo sviluppo demografico, quanto per la presenza di quelle strutture pubbliche (politiche, religiose, culturali) che ne facevano il centro funzionale del territorio. Quanto piú ristretta l'area comunitaria, tanto piú alta la velocità di circolazione delle notizie, anche se questa era affidata alla comunicazione *face to face*. I membri di una comunità di villaggio vivono in rapporti di costante e agevole intercomunicazione, favorita dalla presenza di luoghi deputati come il vicolo o la piazza, ma anche, ad esempio, la fontana.

Un circuito di diffusione piú ampio, una «catena» di comunicazione si ha quando i ricettori di una notizia se ne fanno a loro volta emittenti, realizzando una irradiazione informativa che può facilmente coprire l'intera area comunitaria. Quando, nel 404 a. C., giunge in Atene la notizia della disfatta di Egospotami, è una forma di diffusione di questo genere che si realizza spontaneamente: «In Atene, giunta nottetempo la *Paralo*, la notizia della sciagura cominciò a diffondersi: se la comunicavano l'un l'altro, e dal Pireo le lamentazioni arrivarono fino in città»[1]. E si terrà presente che la limitata estensione delle *poleis* greche (intese come insieme di ἄστυ e χώρα) consentiva una diffusione relativamente rapida delle notizie, quando vi fosse chi se ne facesse il portatore. Un

[1] SENOFONTE, *Elleniche*, 2.2.3.

robusto marciatore poteva quasi sempre percorrere in una giornata l'intero diametro del territorio di una *polis*. Si tratta di una situazione tipica: per Aristotele, *polis* e territorio devono essere «abbracciabili con un solo sguardo (εὐσύνοπτος)»; quando la popolazione eccedesse questa misura, «quale araldo potrebbe farsi sentire da tutti, che non avesse la voce di Stentore?»[2].

L'area di accesso alla comunicazione segna pertanto il limite della città greca, circoscrivendola come organismo compiuto: il limite di comunicabilità, di diffusione immediata delle notizie, ne è ad un tempo il πέρας e il τέλος. Al di là di questo limite si hanno megalopoli come quelle orientali, dove l'incomunicabilità è il prezzo della dilatazione urbanistica, e insieme del sistema politico. Mentre, come abbiamo visto, nel giro di una notte una notizia come quella del disastro di Egospotami copriva la distanza da Atene al Pireo, a Babilonia, il giorno della conquista ad opera di Ciro, «per la grandezza della città, quando i quartieri esterni erano già nelle mani dei Persiani, gli abitanti del centro della città non sapevano ancora nulla, e continuarono a danzare e a divertirsi, finché alla fine appresero quanto stava accadendo»[3]

Ristretta entro i propri limiti ottimali, la città greca dispone peraltro di strutture urbanistiche che funzionano agevolmente come centri di raccolta e redistribuzione delle notizie. In primo luogo l'*agora*, luogo deputato della circolazione dei beni economici e di quelli culturali, delle merci come delle notizie, polo di attrazione della popolazione sia urbana che rurale. Un significativo esempio di questa circolazione orale di informazioni si ha in Aristofane: «Ho udito di un affare assai importante che vi riguarda, di cui testé tutti parlavano per la piazza (κατ' ἀγοράν), e son venuto a comunicarvelo...»[4]. L'*agora* è il luogo dove si reca chi è in cerca di novità: vediamo gli Ateniesi che vanno su e giú per la piazza per sapere se si annuncia qualcosa di nuovo[5] Per di piú nel quartiere dell'*agora* sono concentrate le botteghe artigianali, altro luogo privilegiato d'incontro e di conversazione, e fra queste spicca il salone del barbiere (κουρεῖον), dove si divulgano novità e pettegolezzi: è un barbiere che reca in città dal Pireo la notizia della disfatta di Sicilia[6].

Oltre all'*agora*, il santuario sia urbano che extraurbano, altro luogo preminente d'incontro, benché esso, rispetto al quotidiano dell'*agora*,

[2] ARISTOTELE, *Politica*, 1326b.
[3] ERODOTO, 1.191.6; cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1286a.
[4] ARISTOFANE, *Tesmoforiazuse*, 577 sgg.
[5] DEMOSTENE, 11.17.
[6] PLUTARCO, *Vita di Nicia*, 30.

presenti scadenze di afflussi periodici; in compenso i fedeli che lo frequentano possono provenire da un'area ben piú vasta di quella della singola città. In età arcaica il santuario è normalmente utilizzato come luogo destinato all'esposizione delle comunicazioni «ufficiali», decreti, documenti, ecc., che vengono portati a conoscenza del pubblico tramite affissione sulle pareti del tempio. Un santuario come quello dell'Apollo di Delfi costituisce un grande bacino di raccolta e diffusione di informazioni, affidate anche alle iscrizioni che accompagnano gli ἀναθήματα: non a caso il Falaride lucianeo affida la propria apologia all'iscrizione incisa sul piedestallo del toro bronzeo da lui offerto al dio, nella quale è esposta la sua difesa, che convincerà tutti i Greci e rimarrà a loro perpetua memoria[7].

L'informazione diretta, la comunicazione *face to face*, la cui rilevanza nella città greca abbiamo testé evidenziato, non rappresenta che il livello piú elementare di diffusione delle notizie, dove intervengono processi spontanei, «dal basso», e non v'è necessità di organizzazione. Molto spesso non si dà però contiguità fra emittente e destinatario, e la distanza spaziale da cui essi sono separati impone l'intervento di un «mediatore» d'informazione. Le situazioni possibili sono due: l'emittente della notizia (E) può operare anche come messaggero (m), secondo lo schema Em → D, oppure l'emittente ricorre a un messaggero per trasmettere al destinatario (D) la notizia, l'ordine, ecc.: abbiamo nel secondo caso la figura E → m → D.

Nel primo caso abbiamo dunque un informatore «spontaneo» che converte l'evento in notizia e se ne fa latore all'interessato. È il caso tipico, nelle opere teatrali, dell'ἄγγελος tragico, che rispecchia indubbiamente una pratica corrente. Non di rado il messaggero spontaneo è tutt'altro che disinteressato, ma si fa latore della notizia con l'intento, anche dichiarato, di ricavare un compenso per il servizio svolto. Il cittadino di Trachis che reca a Deianira la prima notizia del ritorno di Eracle lo fa dichiaratamente nella speranza di «guadagnare» (κερδαίνειν) la sua «gratitudine» (χάρις)[8]. Analogo intento ha spinto il pastore di Corinto a recare a Edipo la notizia della morte di Polibo: «proprio per questo sono venuto, perché, se tu dovessi tornare a Corinto, me ne venisse qualche vantaggio»[9]. E Plutarco, nel condannare il costume di quei messaggeri che pretendono premi eccessivi, addita il caso degli Spartani, che al nunzio della vittoria di Mantinea attribuirono come premio

[7] LUCIANO, *Falaride*, 1.1.12, 2.1.
[8] SOFOCLE, *Trachinie*, 185-91.
[9] ID., *Edipo re*, 1005 sg.

per la buona notizia (εὐαγγέλιον) non piú che una porzione di carne nel sissizio[10].

Qualità e «freschezza» della notizia recata dal messaggero sono comunque essenziali. Se vi è un premio per le buone notizie, «nessuno vede di buon grado un messaggero di cattive notizie»[11]; i messaggeri di disgrazie «sono maltrattati e odiati da chi riceve la notizia»[12], quando non si minacci addirittura di «tagliar loro la lingua»[13] E tuttavia, il valore di una notizia è in primo luogo racchiuso nella sua «freschezza»: poiché un evento «fa notizia» una volta sola, quella che conta è sempre la prima notizia. Se il messaggero di Eschine proclama: «io sono il primo che vi ha annunciato la vittoria della città ... e pertanto vi chiedo un segno di gratitudine», il barbiere del Pireo che portava la notizia della disfatta di Siracusa «si affrettò di corsa verso la città, perché un altro non cogliesse la gloria di recare la nuova in Atene, ed egli giungesse secondo»[14]

Una figura di particolare rilievo nell'ambito di queste forme di informazione «spontanea» è quella dello straniero, del viaggiatore, del mercante (le tre funzioni possono sovrapporsi), che si fa occasionalmente portatore di notizie. Lo ξένος, l'ἔμπορος, ma anche il θεωρός che intraprende un viaggio in terre lontane per consultare un oracolo o visitare un luogo di culto, sono figure cui compete, al di là di una dimensione locale, il ruolo di portatori d'informazione fra comunità diverse; le notizie cosí trasmesse hanno una pregnanza che deriva anche dalla «lontananza» da cui provengono. «La notizia che veniva di lontano – che fosse la distanza spaziale di paesi stranieri o quella temporale della tradizione – godeva di un prestigio che le assicurava validità anche se non era sottoposta a controllo»[15]

Abbiamo fin qui trattato prevalentemente di diffusione di informazione di natura «spontanea», ma accanto ad essa operava attivamente l'informazione organizzata e controllata, dove il «messaggero» funziona come tramite passivo di un messaggio spedito da un emittente a un destinatario (il caso da noi descritto come E → m → D). Converrà qui tratteggiare una distinzione di massima fra le due figure che l'antichità greca individua come latori di comunicazione: l'ἄγγελος o messaggero, e il κῆρυξ o araldo. Al di là di possibili sovrapposizioni, si può dire che la funzione dell'ἄγγελος è quella di latore di messaggi informativi (no-

[10] PLUTARCO, *Opere morali*, 347d.
[11] SOFOCLE, *Antigone*, 277.
[12] PLUTARCO, *Opere morali*, 509c.
[13] ARISTOFANE, *Pluto*, 1110.
[14] ESCHINE, 2.171; PLUTARCO, *Opere morali*, 509a-b.
[15] W. BENJAMIN, *Il narratore*, in N. LESKOV, *Il viaggiatore incantato*, Torino 1978, p. XIV.

tizie), del κῆρυξ quella di recare messaggi ingiuntivi (ordini). Ma si deve avvertire che abbiamo a che fare con una distinzione non sempre rispettata nella realtà, perché non di rado accade (ad esempio, con particolare frequenza in Erodoto) che le funzioni dell'ἄγγελος tendano a confondersi con quelle del κῆρυξ, e anche con quelle del πρέσβυς, l'ambasciatore. Piú nettamente caratterizzata appare comunque la figura del κῆρυξ, che godeva di uno statuto sociale particolare, e comportava un maggior livello di professionalità. A Sparta la «professione» di κῆρυξ era un privilegio (γέρας) ereditario riservato ai discendenti del mitico Taltibio, l'araldo per antonomasia. E in tempo di guerra il κῆρυξ, se insignito del caduceo, godeva di uno statuto di intangibilità universalmente riconosciuto: prossimo in ciò al πρέσβυς, anch'esso «intangibile», ma che rispetto al κῆρυξ godeva di una autonomia decisionale, di una delega di poteri negata al κῆρυξ.

Uno dei piú seri problemi che un sistema di comunicazione di notizie, quale che ne sia il livello tecnologico, si trova ad affrontare è quello del tempo della trasmissione. Quando il messaggio da trasmettere è di carattere evenemenziale, legato cioè alla contingenza, ma anche all'evanescenza del singolo evento, esso deve pervenire al destinatario nel tempo piú breve (al limite, in tempo «reale»). Ogni ritardo nella trasmissione porta con sé sia un impoverimento del tasso d'informazione del messaggio sia sfasamenti e contrattempi fra serie di eventi correlati. Di qui l'esigenza, costantemente postulata, della velocità dell'ἄγγελος: un tema già topico nell'epica e nella lirica, e d'obbligo nel dramma, dove il messaggero entra spesso in scena di corsa, o a passo concitato[16]. Al di fuori della finzione letteraria, ci sono documentate le eccezionali prestazioni di messaggeri particolarmente allenati alla marcia, o alla corsa, su lunghe distanze, gli ἡμεροδρόμοι, capaci di recare a destinazione i messaggi in tempi rapidi; restano classici gli esempi di Filippide ateniese, corridore professionale, che copre la distanza Atene-Sparta in appena un giorno e mezzo di marcia[17], e quello del maratoneta che percorre in armi, di corsa, il tratto Maratona-Atene per recare la notizia della vittoria sui Persiani[18]. Collegamenti rapidi via mare erano assicurati in Atene dalle due triremi veloci *Salaminia* e *Paralo*, destinate a trasmettere ordini e notizie; la «nuova» flotta spartana vittoriosa a Egospotami ricorrerà invece ai servigi di una nave pirata milesia, che avrebbe recato a Sparta la notizia della vittoria in soli due giorni di navigazione.

[16] Per esempio ESCHILO, *Persiani*, 247; EURIPIDE, *Ippolito*, 1152.
[17] ERODOTO, 6.105.1.
[18] PLUTARCO, *Opere morali*, 347C.

Le figure, e le funzioni, del messaggero (ἄγγελος) e dell'araldo (κῆρυξ) vanno esaminate anche sotto un altro profilo, quello della loro posizione in rapporto al potere. Sia nel caso della diffusione «spontanea» di notizie che in quella «organizzata» vale il principio che i mediatori di essa hanno di norma uno statuto subalterno. Quando si tratti di informatori «organizzati», privati o pubblici che siano, abbiamo a che fare nel primo caso con un diretto dipendente – talora anche uno schiavo – di chi invia il messaggio; nel caso del messo al servizio di un organismo pubblico, il suo carattere subalterno è ancora piú marcato. La diffusione dell'informazione – la trasmissione delle notizie o degli ordini – funziona qui sotto il diretto controllo dei gruppi egemoni, che lo esercitano sia all'atto del formarsi dei messaggi informativi che lungo i percorsi della trasmissione, dunque sui portatori del messaggio. La gestione degli strumenti d'informazione è un momento essenziale dell'esercizio del potere; la classe dominante si può definire come «la classe che possiede il controllo dell'emissione e circolazione dei messaggi verbali e non-verbali costitutivi di una data comunità»[19]. Nella società greca il controllo dell'informazione era tanto piú tassativo, quanto piú la notizia era intesa come novità; il nuovo (νέον, καινόν) rappresentava di per sé un fattore di perturbazione e destabilizzazione all'interno di un sistema sociale e ideologico essenzialmente tradizionale, omeostatico come quello greco.

Ecco che allora il messo al servizio del potere è regolarmente connotato come chi è incaricato di ripetere fedelmente al destinatario il messaggio affidatogli dall'emittente; in Erodoto come in Eschilo compito dell'ἄγγελος è meramente il «riferire ciò che gli viene ordinato» (λέγειν τὰ ἐντεταλμένα)[20]. Anche il κῆρυξ appare connotato come subalterno (ὑπηρέτης), servile latore degli ordini del padrone; in Euripide gli araldi sono detti «subalterni di tiranni e di città», e Taltibio non è che un «servo, messaggero di nuovi comandi». L'araldo professionale, a pagamento, non godeva di buona fama, se Teofrasto annovera quello del κῆρυξ fra i mestieri vergognosi, allo stesso livello del gabelliere e del ruffiano[21]. Lapidaria la definizione platonica: «La stirpe degli araldi riceve ordini concepiti da altri, e a sua volta daccapo li trasmette, sotto forma di nuovi ordini, ad altri ancora». All'araldo compete, nella teorizzazione platonica dei rapporti sociali di produzione e distribuzione, lo stesso ruolo subordinato e degradante dei mercanti e rivenditori (κάπηλοι

[19] F. ROSSI-LANDI, *Semiotica e ideologia*, Milano 1972.

[20] ERODOTO, 1.60.4, ecc.; ESCHILO, *Coefore*, 779.

[21] TEOFRASTO, *Caratteri*, 6.5.

e παλιγκάπηλοι): distributori anch'essi, i messaggeri e gli araldi, di «beni» (informazioni) prodotti da altri e destinati a terzi[22].

È oramai dato scontato che la cultura greca è stata una cultura di comunicazione preminentemente orale. Ciò non significa che accanto alla comunicazione orale non avesse il suo posto anche la scrittura, ma questa continuò a lungo a detenere caratteri di strumento accessorio e sussidiario, ristretto a particolari necessità. Anche col diffondersi della pratica della scrittura, la comunicazione orale rimane predominante; è solo lungo il IV e III secolo che le due pratiche entrano in qualche modo in concorrenza, e si può parlare di una convivenza di due diverse tecniche di comunicazione e di trasmissione dei messaggi.

Sia l'ἄγγελος che il κῆρυξ appaiono connotati nei nostri testi come messaggeri orali: di raro si riscontra nel mondo greco una figura come quella del *tabellarius* romano, latore di messaggi scritti. Nella prassi della trasmissione di un messaggio orale la corretta ripetizione di esso al destinatario è essenziale, e pertanto la memorizzazione è la pratica ubiquitaria. Ne abbiamo ripetute testimonianze nei due massimi rappresentanti della cultura orale, Omero ed Erodoto. In Omero si riscontra sistematicamente la ripetizione letterale del testo del messaggio ad opera del messaggero; in tutti i casi di invio di un messaggio orale, questo ci viene pertanto presentato due volte, nel momento in cui il mittente lo affida all'ἄγγελος e in quello in cui questi lo ripete al destinatario[23]. La ripetizione è *ad litteram*, tranne che per le minime variazioni imposte dal cambio del parlante. Questa prassi presuppone, all'interno del sistema culturale dell'epica, l'apprendimento mnemonico dell'ἀγγελία come un fatto ovvio, cosí come la ripetizione a breve distanza dello stesso messaggio facilita il compito dell'aedo. Anche in Erodoto il messaggero non fa che «recitare» il testo del messaggio affidatogli; cosí Creso «inviava a Sparta dei messaggeri, ordinando loro ciò che dovevano dire. Ed essi, giunti a destinazione, dicevano: "Ci ha mandati Creso, che dice quanto segue: 'O Spartani... [segue il testo del messaggio]'" Creso dunque inviava a mezzo dei messaggeri questa ambasceria, e gli Spartani, uditala...»[24]. Piú complesso questo messaggio «a scatola cinese»:

> Quando [Alessandro] giunse in Atene inviato da Mardonio, disse quanto segue: «O Ateniesi, Mardonio dice cosí: "Rimetto agli Ateniesi tutte le colpe... [segue il

[22] PLATONE, *Politico*, 260.
[23] Ad esempio *Iliade*, 8.402-8 = 8.416-22; 12.344-50 = 12.357-63.
[24] ERODOTO, 1.69.1.

messaggio del re]. Giunto questo messaggio, devo necessariamente fare ciò... [segue messaggio di Mardonio]" Ecco quello che Mardonio, o Ateniesi, mi ha ordinato di dirvi... [segue messaggio di Alessandro]». Cosí parlò Alessandro[25]

Questa catena di messaggi incastonati l'uno nell'altro evidenzia anche la scala gerarchica percorsa dal messaggio regale per giungere a destinazione, relegando il «re dei re» in una distanza creata dalle ripetute mediazioni della comunicazione. Ma in Erodoto abbiamo anche confusione o sostituzione di ruoli fra emittente del messaggio e messaggero: ad esempio quando lo scambio di messaggi fra re persiano e re degli Sciti, realizzato per mezzo di messaggeri, viene presentato come se i due re parlassero direttamente fra di loro: «Dario, inviato un cavaliere al re degli Sciti, parlò cosí: [segue messaggio]. Di risposta, il re degli Sciti Idantirso parlò cosí: [segue messaggio]»[26] La mediazione degli araldi, effettivi portatori dei due messaggi, da essi ripetuti *ad verbum*, viene soppressa: è come se il dialogo si svolgesse direttamente fra l'uno e l'altro re.

La trasmissione orale del messaggio nella forma della ripetizione letterale, mnemonica, è in funzione della collocazione subalterna del portatore della comunicazione. Nel suo statuto subordinato, il messaggero è tuttavia garantito da una significativa connotazione ideologica: il messaggero orale appare infatti portatore fedele di un messaggio veritiero. Verità del messaggio e fedeltà del messaggero sono dunque complementari: una notizia fedelmente riferita (ripetuta *ad litteram*) non può non essere vera, e in tal modo l'ideologia assicura al gruppo sociale detentore del potere informativo una convalida di tutto il processo della comunicazione. Particolare rilievo ha lo statuto di verità del messo nel teatro di Eschilo, dove esso sembra rientrare fra le presupposizioni culturali della società di cui il poeta si fa portavoce. L'ἄγγελος eschileo, mediatore fra lo spazio extrascenico e quello scenico, immette sulla scena gli avvenimenti esterni, lontani; è colui che «porta le cose»[27], è verace relatore delle evenienze sottratte alla percezione diretta.

Accanto a questa condizione di veridicità del messaggero si riscontrano situazioni in cui la notizia può essere incerta o ambigua, o viene smentita a seguito di un controllo, o il messaggero stesso è male informato – senza che questo contraddica quanto abbiamo appena affermato. In Pindaro abbiamo un esempio classico di una notizia che viene smentita dal sopraggiungere di fatti nuovi: i due serpenti che stavano

[25] *Ibid.*, 8.140a.
[26] *Ibid.*, 4.126.
[27] ESCHILO, *Persiani*, 248.

strangolando nella culla Eracle e Ificle sono stati uccisi dall'eroe: «E ristette [*sc.* Anfitrione], in un misto di stupore atterrito e di letizia. Vide cosí l'ardire e la possanza fuor d'ogni misura del figlio: gli immortali gli smentivano la notizia dei messaggeri»[28].

L'emissione di messaggi consapevolmente fallaci, considerata legittima se rivolta al fine di ingannare il nemico, comporta al di fuori di questo caso precise sanzioni, di cui abbiamo indirettamente testimonianza nelle *Tesmoforiazuse*, dove le congiurate annoverano la falsificazione del messaggio fra i reati che s'impegnano a non compiere, e nelle *Leggi* platoniche, dove appare passibile di processo per empietà l'ambasciatore o l'araldo che «ingannando con la menzogna la città conduce una falsa ambasceria o, inviato dalla città, non riferisce l'ambasciata per la quale è stato inviato»[29] Nell'ambito dei falsi messaggi giustificati da buon fine rientrano ψευδαγγελίαι tragiche come quella di Oreste, che nelle *Coefore* reca sotto mentite spoglie a Clitennestra la notizia della propria morte, e, nello stesso dramma, l'omissione da parte della nutrice di una parte del messaggio inviato da Clitennestra a Egisto, che cadrà cosí vittima dell'agguato di Oreste. Significativo il commento del coro: «è facoltà del messaggero raddrizzare un discorso distorto»[30], che rivendica all'ἄγγελος il diritto di esercitare una censura sul messaggio, quando necessario.

Il messaggero, dato il costante rapporto di subordinazione che intrattiene con l'emittente, ma anche col destinatario dell'informazione, è altresí passibile di controllo sull'attendibilità del messaggio recato. È quanto accade all'indomani della battaglia dell'Artemisio, quando un uomo di Istiea viene ad annunciare ai Persiani la fuga dei Greci: «i barbari, increduli, trattennero sotto custodia il messaggero, e inviarono in esplorazione delle navi veloci», che successivamente confermarono la notizia[31]. Ma anche il messaggero della sconfitta di Sicilia, di cui si è già parlato, ritenuto in primo momento un millantatore, viene trattenuto e messo alla tortura dagli Ateniesi, «finché sopraggiunsero altri che confermarono il disastro in tutti i particolari»[32] Ma la notizia era talmente incredibile che gli Ateniesi continuarono a non prestarvi fede perfino di fronte alla testimonianza dei soldati scampati al disastro. Pure, l'autopsia è quella che garantisce il massimo di attendibilità alla notizia recata da un messaggero, quando appunto questi sia stato testimone diret-

[28] PINDARO, *Nemee*, 1.55 sgg.
[29] ARISTOFANE, *Tesmoforiazuse*, 342; PLATONE, *Leggi*, 941a.
[30] ESCHILO, *Coefore*, 773.
[31] ERODOTO, 8.23.1.
[32] PLUTARCO, *Vita di Nicia*, 20.

to degli eventi riferiti. Condizione ideale sarebbe infatti quella in cui non vi siano ulteriori mediazioni fra l'evento e il destinatario dell'informazione; è il caso della notizia della disfatta di Salamina, recata ai Persiani da un ἄγγελος che è stato presente ai fatti, o delle informazioni recate a Eteocle su quanto accade fuori dalle mura di Tebe: anche qui il messaggero ha constatato *de visu* quanto riferisce[33] (e in questi casi scatta l'opposizione fra ὄψις e ἀκοή, intesa questa come un semplice riferire cose apprese da altri). Il controllo che si esercita sul messaggero può cosí configurarsi in primo luogo come verifica che la sua comunicazione si fondi sull'autopsia: è il caso di Egisto nelle *Coefore*, quando dichiara: «Voglio vedere il messaggero, metterlo alla prova, per sapere se era presente accanto a Oreste quando moriva, o se parla per aver appreso la notizia da voci incontrollate»[34].

La mediazione del messaggero può addirittura essere evitata, o recandosi di persona sul luogo dell'evenienza, come Edipo all'inizio dell'*Edipo re* («son venuto qui io stesso, di persona, per non dover udire notizie da altri, da messaggeri...»), ovvero, nel caso del mittente di una comunicazione, recandola personalmente a destinazione, come fa Ismene nell'*Edipo a Colono*, portando direttamente le notizie al padre, e facendosi per cosí dire «messaggera di se stessa» (αὐτάγγελος)[35]. Αὐτάγγελος, αὐτὸς ἄγγελος, αὐταγγελία sono i termini che designano correntemente questa pratica, come αὐτοκῆρυξ o αὐτὸς κῆρυξ[36], «araldo di se stesso», il caso del Teseo delle *Supplici* euripidee[37], che muoverà alla guerra senza farsi precedere dall'araldo, «stringendo in pugno il tagliente acciaio». In queste situazioni si ha la riduzione al minimo, anzi la soppressione dell'intervallo di tempo fra evento e notizia, che si producono simultaneamente. Filippo II arriva per primo, attacca di sorpresa, prima ancora che l'avversario ne abbia contezza; al contrario gli Ateniesi, per mettersi in azione, attendono che arrivi prima qualche notizia sulle iniziative del re macedone[38]. L'informazione appare in tal modo in costante ritardo rispetto all'accadimento.

Abbiamo fin qui condotto la nostra esposizione assumendo che l'oggetto trattato consista in messaggi orali, affidati alla memoria del mes-

[33] ESCHILO, *Persiani*, 266; ID., *Sette contro Tebe*, 41.
[34] ID., *Coefore*, 851-54.
[35] SOFOCLE, *Edipo a Colono*, 333.
[36] SOLONE, fr. 2.1 Diehl.
[37] EURIPIDE, *Supplici*, 589.
[38] DEMOSTENE, 8.11.

saggero e alle sue capacità di ripeterli fedelmente, verbalmente, al destinatario. Ma è ovvio che la trasmissione di messaggi orali non esaurisce il campo dell'informazione: accanto ai messaggi, o agli ordini, orali, ve ne sono che vengono affidati alla scrittura, ponendosi per tal modo una problematica diversa e tutta particolare. Se da una parte la comunicazione scritta consente di evitare gli inconvenienti propri dell'oralità (difficoltà della memorazione, possibilità di alterazione del messaggio, ecc.), dall'altra anche la scrittura introduce fattori che possono concorrere al fallimento, o all'imperfetta esecuzione della trasmissione. Ma è indubbio che larga parte dell'informazione continuò a viaggiare per via orale, anche quando l'alfabetizzazione e l'uso della scrittura vennero diffondendosi in Grecia. A parte l'eventuale difficoltà di reperire il materiale scrittorio, una comunicazione scritta richiedeva anche che il destinatario fosse in grado di leggere: una coincidenza, quella fra mittente capace di scrivere e destinatario comunque «alfabeta», che non possiamo ritenere fosse la regola.

D'altra parte, cosí come vi fu in Grecia compresenza e concorrenza di tecniche diverse, di oralità e di scrittura, il ricorso al messaggio scritto non escludeva il simultaneo impiego della tradizionale forma verbale di comunicazione. Il rapporto fra queste due forme si può ben cogliere attraverso una leggenda sumerica, secondo la quale «la scrittura sarebbe stata inventata da Enmerkar, signore di Uruk, quando si trovò a dover inviare al signore di Aratta un messaggio cosí lungo che il messaggero non sarebbe stato capace di ripeterlo a memoria»[39] Ma la lettera, benché redatta in forma scritta, costituisce in qualche modo il tramite scritto tra due momenti orali, quello della dettatura da parte del mittente e quello della lettura che il messaggero ne fa al destinatario. In ogni caso, il momento orale può essere presente funzionando come complemento e integrazione all'informazione scritta, interpretabile come fenomeno di ridondanza della comunicazione posta in opera onde assicurare il successo della trasmissione. Abbiamo di ciò alcuni significativi esempi a partire dalla seconda metà del v secolo.

Nell'*Ifigenia in Tauride* al latore della lettera viene affidato anche un equivalente messaggio orale: «cosí siamo al sicuro: se riuscirai a portare in salvo la lettera, essa, senza parlare, rivelerà quanto vi è scritto. Se invece lo scritto perirà in mare, tu, salvando la vita, salverai anche il messaggio»[40] Nell'*Ifigenia in Aulide*, invece, il latore della lettera fornirà al

[39] P. FRONZAROLI, in *L'alba della civiltà*, Torino 1976, III, p. 75.
[40] EURIPIDE, *Ifigenia in Tauride*, 759 sgg.

destinatario (Clitennestra) o una prima notizia orale del suo contenuto, o un supplemento verbale d'informazione[41].

Altrove, pur ricorrendosi alla simultanea trasmissione orale e scritta, una netta priorità viene attribuita alla comunicazione scritta, che finisce per sostituirsi a quella orale in quanto considerata piú sicura ed efficace. È il caso della lettera spedita da Nicia agli Ateniesi per metterli al corrente della situazione in cui versava l'armata di Sicilia:

> Temendo che gli inviati, o perché poco abili nel parlare, o per difetto di memoria, o per ottenere il favore della moltitudine, non riferissero fedelmente la situazione, scrisse una lettera, ritenendo che in tal modo gli Ateniesi, appreso il suo pensiero senza le alterazioni che avrebbero potuto apportarvi i messaggeri, potessero deliberare nella piena conoscenza di come stavano realmente le cose[42]

Il passo tucidideo ci appare rivelatore di un momento in cui il tradizionale prestigio dell'ἄγγελος orale, nel quadro della trasformazione tecnologica in corso, viene messo in discussione, affiancandogli il messaggio scritto. In effetti, accanto alla lettera è prevista anche un'informazione orale ad opera dei latori: gli inviati partono per Atene recando con sé la lettera di cui avrebbero dato lettura all'assemblea, «e quanto dovevano riferire a voce essi stessi» - particolari non affidabili alla scrittura, supplementi d'informazione anche in vista delle domande che sarebbero state loro poste.

Non meno significativo, in rapporto alle resistenze che si opponevano in talune situazioni, o culture, al diffondersi del prestigio della comunicazione scritta, è la vicenda del Μηδισμός di Pausania[43] Il re spartano intrattiene una corrispondenza segreta col re dei re, ma l'ultima delle lettere da lui spedita viene dissigillata dal latore, che vi legge fra l'altro l'ordine di uccidere il latore stesso a ricevimento della missiva: il «postino» consegna dunque la lettera agli efori, e questa aggiunge un ulteriore indizio ai sospetti che essi già nutrivano sulla lealtà del re. Gli efori tuttavia non ritengono che la lettera costituisca una prova inequivocabile del tradimento, e architettano un tranello che induce Pausania a scoprirsi: non visti, essi si fanno testimoni oculari delle compromettenti dichiarazioni del re al suddetto latore della lettera, ed è solo a seguito di questa prova diretta, di questa «audizione» immediata, che essi raggiungono l'indiscutibile certezza della colpevolezza, ora involontariamente confessa, del re. Si noterà che la lettera non viene dagli efori equiparata come prova di colpevolezza alle dichiarazioni orali del reo,

[41] ID., *Ifigenia in Aulide*, 34 sgg., 115 sgg.
[42] TUCIDIDE, 7.8.2.
[43] ID., 1.131-34.

nella presupposizione che essa poteva anche essere apocrifa, e altresí in omaggio alle regole del processo greco, che accordava alla confessione di colpevolezza la precedenza su ogni altro genere di prova. L'opposizione oralità/scrittura si esprime qui nella diversa valutazione dell'attendibilità della comunicazione scritta, che rimane secondaria rispetto all'ὄψις diretta, in una società come quella spartana, ancora restia ad accogliere alla pari la nuova tecnica di comunicazione.

Speculare e opposta all'episodio di Pausania è la scena dell'*Ippolito* euripideo, dove la prova decisiva della (presunta) colpevolezza del protagonista è la lettera di Fedra, un messaggio non confutabile data la morte di chi l'ha scritto[44]. Ne consegue che Teseo, tradito dal prestigio dello scritto, regolerà il suo comportamento sulla base della presunta verità di quello che è un messaggio falso, e tuttavia non confutabile dagli argomenti «orali» di Ippolito. La scrittura ha oramai acquisito, nell'Atene della seconda metà del v secolo, un prestigio che nella conservatrice Sparta essa non possiede ancora.

Non va tuttavia dimenticato che il messaggio scritto conserva, anche in una società largamente alfabetizzata come quella greca, visibili impronte della mentalità tradizionale che attribuisce alla scrittura potenzialità magiche, essenzialmente negative. La lettera appare cosí – nello stesso *Ippolito* – come portatrice di un messaggio che, indipendentemente dalla sua verità o falsità, provoca la morte di qualcuno. Questi è spesso lo stesso latore della missiva: è quanto mai indicativo che l'archetipo mitografico della funzione di «portatrice di morte», per il latore, della lettera coincida con la prima testimonianza letteraria sull'uso della scrittura. Si tratta della nota vicenda di Bellerofonte e Preto, narrata nell'*Iliade*[45], e ripresa da Euripide nella *Stenebea*. Ma nello stesso Euripide il messaggio scritto appare anche portatore non di morte ma di vita e di salvezza (*Ifigenia in Tauride*), indizio questo della compresenza di atteggiamenti diversi, in una fase di trapasso da una mentalità tradizionale al riconoscimento, meglio rispondente all'ideologia di una cultura alfabetizzata, del valore positivo della scrittura. Nello stesso Erodoto, ultimo e massimo esponente della storiografia «orale», non mancano episodi – come quello di Ciro, che si fa nominare generale in forza di una lettera apocrifa di Astiage, o l'altro di Orete ucciso dalle guardie del corpo dietro esibizione da parte di Bageo di una pretesa lettera del re dei re[46] – in cui il prestigio della scrittura agisce già intensamen-

[44] EURIPIDE, *Ippolito*, 1057 sgg.
[45] *Iliade*, 6.157 sgg.
[46] ERODOTO, 1.125, 3.128.

te, anche se a un livello che possiamo dire «ingenuo»: è il prestigio che compete, in una cultura orale in via di trasformazione, all'innovazione tecnologica che si va sempre piú affermando. Altrettanto si potrebbe dire per il racconto tucidideo delle trattative segrete fra Pausania e il re persiano[47], dove il messaggio scritto mostra tutta la sua forza di persuasione e la capacità di condizionare e determinare il corso degli eventi.

Fornita com'è di caratteristiche di permanenza e stabilità, la scrittura assicura al messaggio una persistenza lungo il percorso della trasmissione che il *medium* orale non può garantire in modo altrettanto efficace. Affidato alla semplice memorizzazione del messaggero, il messaggio è esposto a quelle possibili *défaillances* mnemoniche in cui, come abbiamo visto, Tucidide ravvisava il principale inconveniente della trasmissione orale. Ma anche il messaggio scritto è esposto a rischi. La lettera può semplicemente non venir consegnata al destinatario, come lamenta Demostene: «costui se ne va con le lettere che gli ho consegnato, ma queste lettere poi non le porta a destinazione»[48] Oppure, il messaggio arriva ad altri e non al destinatario, con le conseguenze piú imprevedibili; nell'*Ifigenia in Aulide* Menelao si impossessa con la forza della lettera di Agamennone, minacciando di renderla di pubblica ragione; in Erodoto la lettera inviata da Istieo ai congiurati persiani di Sardi viene invece dal latore consegnata ad Artaferne, che cosí scopre la trama e mette a morte i cospiratori[49]; la lettera di Oronta ad Artaserse viene consegnata non a questi, ma a Ciro[50]; e si potrebbe continuare nell'esemplificazione.

A quali espedienti si dovrà far ricorso per evitare l'intercettazione del messaggio scritto? C'è una risposta radicale, quella della seconda epistola platonica, che segna una regressione alla comunicazione orale[51]: se non si vuole che le dottrine segrete della scuola vadano a finire in mani estranee, non si dovrà metterle per iscritto, ma apprenderle a memoria (μὴ γράφειν ἀλλ' ἐκμανθάνειν), perché, una volta messo per iscritto, «il discorso si aggira per ogni dove». Altrimenti, converrà esprimersi per enigmi, «affinché, se la lettera subisce qualche avventura per terra o per mare, chi la legge non sia in grado di comprenderla». In ogni caso, appena ricevuto un messaggio riservato, converrà bruciare la δέλτος (tavoletta) che lo reca.

Il procedimento crittografico, la redazione del messaggio in codice,

[47] TUCIDIDE, 1.130 sgg.
[48] DEMOSTENE, 34.8.
[49] ERODOTO, 6.4.
[50] SENOFONTE, *Anabasi*, 1.6.3-4.
[51] PLATONE, *Epistole*, 314b-c.

è l'espediente piú efficace per assicurare la segretezza della trasmissione. Il messaggio viene trascritto mediante una serie di sostituzioni convenute col destinatario, che conoscendo queste regole ricostruisce il messaggio originario. Si tratta chiaramente di un procedimento di una certa complessità, e che richiede uno sviluppo tecnologico non indifferente: non ci si stupirà pertanto constatando che nel mondo greco il ricorso a trascrizioni di questo genere è eccezionale. Piú comune appare il procedimento steganografico, con cui si tenta di occultare in qualche modo un messaggio «in chiaro»: ad esempio avvolgendo il cartiglio col messaggio intorno alla tacca di una freccia, che viene lanciata al destinatario; oppure incidendo il messaggio nel legno della tavoletta anziché sulla cera che lo ricopre; ancora, si può radere, come Istieo, il capo di uno schiavo, incidendovi poi il messaggio e attendendo che i capelli ricrescano; e cosí via sbizzarrendosi[52].

Al di là di siffatte piú o meno romanzesche invenzioni, conosciamo il procedimento in uso presso gli Spartani, intermedio fra crittografia e steganografia, per la trasmissione di messaggi segreti dagli efori ai re o agli strateghi e viceversa. Si tratta della σκυτάλη, una canna intorno a cui veniva avvolta una striscia di cuoio su cui il messaggio veniva vergato; sciolta la striscia, il messaggio diventava illeggibile, se non per chi possedesse un'altra canna, o *umbilicus*, di dimensioni identiche alla prima, intorno alla quale riavvolgere il cartiglio, cosí da ricomporre il messaggio. La garanzia di segretezza non era comunque assoluta; sappiamo di scitali cadute in mano del nemico – come dopo la battaglia di Cizico – e talora anche decifrate; ma si trattava comunque del massimo di segretezza ottenibile per una comunicazione scritta.

La tematica della trasmissione stegano- e crittografica di messaggi è dettagliatamente svolta nel trattato di Enea Tattico (prima metà del IV secolo), e va notato che quasi tutti gli esempi riferiti come realmente avvenuti sono casi di comunicazione steganografica, assai simili a quelli narrati da Erodoto. La lettera segreta viene cucita nella scarpa del latore, o nel collare di un cane, ovvero incisa su lamelle di piombo che arrotolate simuleranno degli orecchini, oppure ancora scritta con inchiostro indelebile su una tavoletta che viene poi dipinta con colori solubili in acqua, e cosí via. In due soli casi Enea propone, ma in via eminentemente teorica, sistemi crittografici veri e propri: si tratta nel primo caso di un codice non alfabetico (δι' ἀγραμμάτων), che utilizza un astragalo o un disco di legno su cui vengono praticati 24 fori (il numero delle lettere dell'alfabeto), facendo quindi passare un filo da un foro all'al-

[52] ERODOTO, 8.128, 7.239, 5.35.

tro in corrispondenza con le varie lettere[53] Il secondo esempio prevede una messa in codice parziale, delle sole vocali, mentre le consonanti rimangono inalterate; ad ogni vocale corrispondono dei punti, in numero crescente seguendo l'ordine delle vocali nell'alfabeto. Cosí ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΑΛΟΣ diventa Δ Ν ::: Σ Σ Κ Λ ::. Σ[54]. Si tratta comunque di invenzioni che non ebbero mai una realizzazione pratica, e la cui efficacia è dubbia: la decrittazione di un siffatto codice di scrittura «consonantica» sarebbe stata quanto mai agevole.

In condizioni di reciproca visibilità fra mittente e ricevente, e quando sussista l'urgenza di una comunicazione in tempo reale, si fa ricorso al segnale visivo: ciò accade quando la distanza che separa i due termini della comunicazione è tale da non poter essere superata da segnali vocali o acustici. I messaggi cosí trasmessi debbono essere redatti in un codice convenuto fra emittente e ricevente, ovvero deve trattarsi di segnali il cui significato è correntemente accettato entro il sistema culturale. Il tipo tecnicamente piú semplice, e universalmente diffuso, di segnale visivo a distanza è il falò (φρυκτός, πυρσός), che funziona di giorno come fumata, di notte come segnale luminoso[55] Già nell'*Iliade* abbiamo un esempio di come una città assediata accenda segnali di fuoco per chiamare in aiuto i vicini:

> Come quando il fumo si leva da lungi da una città
> e giunge fino al cielo, da un'isola che i nemici assediano;
> e gli abitanti si misurano nella terribile lotta,
> dalle loro mura, per tutto il giorno. E al calar del sole
> i falò s'accendono, l'uno dopo l'altro, e il chiarore balza in alto,
> perché gli abitanti delle terre vicine lo vedano,
> se mai con le navi possano venire a difenderli dall'assalto[56].

Abbiamo qui espresse tutte le componenti della comunicazione segnaletica: essa interviene in casi di emergenza, ricorrendo a un segnale, se non convenuto, comunque universalmente accettato: chi lo percepisce può solo interpretarlo come segnale d'allarme e richiesta di aiuto. La scala su cui il segnale opera è quella della distanza («da lungi»), e l'efficacia del segnale è proporzionale alla sua capacità di «levarsi in alto», acquisendo maggior visibilità.

[53] ENEA TATTICO, 31.16 sgg.

[54] *Ibid.*, 31.30 sgg.

[55] VEGEZIO, 3.5: «per noctem flammis, per diem fumo significant sociis quod aliter non potest nuntiari».

[56] *Iliade*, 18.207 sgg.

Limitato quanto a possibilità di codifica (possono venir trasmessi solo segnali «semplici»), il segnale luminoso esplica la massima efficacia in due campi: la velocità di trasmissione, che è istantanea, e la distanza superata, che al limite coincide col raggio di visibilità all'orizzonte. Ottimale è la collocazione di chi produce il segnale in luoghi elevati, vette di monti ecc. Secondo le prescrizioni di Enea Tattico, l'ἡμεροσκόπος che vigila su una città dovrà collocarsi in un luogo elevato e visibile di lontano, che gli consenta sia l'osservazione su un ampio cerchio d'orizzonte che la trasmissione diretta di segnali alla città[57].

La capacità di codifica dei segnali visivi a distanza è molto limitata: quando non vi siano altre convenzioni, un segnale di fuoco/fumo viene normalmente inteso, abbiamo visto, come segnale di allarme; accanto a questa elementare scelta binaria (0/1) poteva funzionarne anche un'altra, a tre alternative (0/1/2), quando il πυρσός segnalava la presenza di nemici o invece di amici. La convenzione prevedeva che i πυρσοὶ πολέμιοι venissero agitati (si doveva dunque fare uso di torce, non di falò), mentre i πυρσοὶ φίλιοι restavano immobili. In certi casi doveva essere possibile trasmettere anche segnali piú complessi: quando alla flotta peloponnesiaca in mare al largo di Corcira vengono segnalate nottetempo a mezzo di φρυκτοί «sessanta navi ateniesi che si avvicinavano provenienti da Leucade», è lecito chiedersi se il segnale trasmesso fosse qualcosa di piú che «navi nemiche in vista», ad esempio «*molte* navi nemiche in vista», pur dovendosi escludere che la segnalazione potesse precisare il numero delle navi stesse[58].

Anche qui, come per i messaggi cifrati, non mancano fonti antiche che ci descrivono sistemi assai piú complessi di trasmissione, in grado di produrre, sempre attraverso segnali di fuoco, messaggi del tipo «cavalieri in vista», «fanti pesanti» ecc., o addirittura veri e propri testi alfabetici. Ma gli artifici descrittici da Polibio, che è la nostra fonte in proposito[59] – aste galleggianti su sugheri, fiaccole accese in corrispondenza delle posizioni convenzionali delle lettere dell'alfabeto –, rappresentano un vero e proprio sistema di «telegrafia luminosa» della cui realizzazione pratica ci è consentito dubitare.

Come ogni altro sistema di comunicazione, anche la trasmissione segnaletica è esposta a inefficienze, errori, fraintendimenti. Il livello piú semplice è quello di una ricezione senza trasmissione, ossia della inter-

[57] ENEA TATTICO, 6.1.

[58] TUCIDIDE, 3.80.2.

[59] POLIBIO, 10.43-47, che attribuisce i due sistemi di segnalazione descritti a Enea Tattico e a certi Cleosseno e Democlito.

pretazione come segnale di una fonte luminosa o comunque visibile che segnale non è: durante l'assedio di Paro da parte di Milziade, si produce un incendio boschivo spontaneo sulla prospiciente isola di Micono; sia gli assedianti che gli assediati credono che si tratti di una segnalazione messa in opera da Dati, e si regolano di conseguenza[60]. Ma vi possono essere anche segnali «preterintenzionali», come la polvere sollevata da un esercito in marcia: il polverone sollevato dagli Argivi in marcia su Tebe è detto dal coro «muto messaggero» dell'esercito nemico[61]. Si tratta qui di un caso limite, di un «grado zero» della segnalazione; piú pertinenti sono i casi in cui un segnale, benché correttamente emesso, viene interpretato erroneamente, o in maniera contrastante da ricettori diversi: i segnali d'allarme (φρυκτοὶ πολέμιοι) accesi a Salamina in occasione del colpo di mano tentato contro l'isola da Brasida vengono interpretati erroneamente, e in maniera diversa, al Pireo (dove si ritiene che Salamina sia già perduta) e ad Atene (si crede che le navi spartane siano addirittura entrate al Pireo)[62]. Il duplice equivoco è il prezzo pagato alla «semplicità» del segnale inviato, che proprio per la genericità del messaggio trasmesso («nemici vicini») offriva varie e contrastanti possibilità di lettura. Una segnalazione può anche venire intenzionalmente disturbata da interferenze di terzi: il presidio tebano a Platea, attaccato nottetempo, accende fuochi d'allarme (φρυκτοὶ πολέμιοι) che dovevano segnalare a Tebe l'attacco, sollecitando l'invio di rinforzi. Ma i Plateesi assedianti accendono a loro volta dei falò, diversi dai primi, per confondere i segnali, cosí che a Tebe non si possa comprendere cosa realmente stia accadendo[63]

Malgrado la semplicità dei messaggi trasmessi, la comunicazione segnaletica è dunque anch'essa soggetta a errori e distorsioni. Che si tratti di una tecnica la cui efficacia era controversa ci è ben attestato dal dibattito, nell'*Agamennone* eschileo, fra Clitennestra e il coro sull'attendibilità del messaggio di vittoria giunto da Troia attraverso appunto una catena di segnali luminosi[64]. All'esaltato entusiasmo con cui l'eroina narra il percorso dei segnali di fuoco, il coro contrappone una valutazione piú prudente: nessuno può garantire che la notizia cosí trasmessa sia veritiera e non nasconda un inganno divino. Affidarsi senz'altro a questo *medium* sarebbe credulità, se non follia, argomenta il coro, che opta per

[60] EFORO, *FGrHist*, 70 F 63; CORNELIO NEPOTE, *Miltiades*, 7.3-4.

[61] ESCHILO, *Sette contro Tebe*, 81 sg.; cfr. ID., *Supplici*, 180.

[62] TUCIDIDE, 2.94.

[63] *Ibid.*, 3.22.7-8.

[64] ESCHILO, *Agamennone*, 478 sgg.

il sistema tradizionale di trasmissione a mezzo di messaggero orale. La verifica si avrà col giungere dell'araldo di Agamennone, che confermerà la notizia, ma a viva voce, e non con segnali muti come quelli del fumo o del fuoco.

Su distanze piú brevi, e in circostanze in cui sarebbe troppo complesso attivare segnali di fuoco, potevano funzionare comunicazioni segnaletiche di altro genere: bandiere, stendardi e simili sono correntemente impiegati in tempo di guerra per la trasmissione di ordini, cosí come è frequente il ricorso a scudi bronzei ben politi che funzionano come specchi riflettenti la luce solare: a Egospotami il segnale d'attacco viene trasmesso alla flotta spartana dalle navi-avviso che levano a prora uno scudo a questo scopo[65]

Il messaggero, latore di una comunicazione orale o scritta, dispone di limitate capacità quando si tratti di trasmissione della notizia a grande distanza; exploit personali di corrieri particolarmente addestrati non potevano modificare la situazione complessiva, che rimaneva quella di trasmissioni in tempi lunghi, e quindi di notevoli ritardi e sfasamenti fra notizia ed evento. Difficoltà particolari si frapponevano in Grecia a trasmissioni rapide via terra, data la conformazione orografica del paese e l'inesistenza di una rete stradale del tipo di quella romana: ma una rete stradale degna di questo nome o anche semplici assi stradali su grandi percorsi non si possono avere se non in una società unitaria, dove il potere centrale necessita di vie di comunicazione efficienti per il controllo del territorio, laddove in Grecia la parcellizzazione politica e la convivenza di innumerevoli *poleis*, per di piú normalmente in stato di guerra fra loro, costituivano un ostacolo insormontabile al funzionamento di vie di comunicazione su scala anche solo regionale. Del resto, anche la comunicazione via mare, che fra città rivierasche era la piú veloce e conveniente, non consentiva una trasmissione rapida su grandi distanze, ove si tenga presente che la velocità media di una nave che facesse rotta ininterrottamente giorno e notte difficilmente raggiungeva le 10-15 miglia marine al giorno. E durante la cattiva stagione la situazione era ancora piú sfavorevole: un messaggio spedito via mare dalla Sicilia ad Atene poteva richiedere anche quattro mesi per giungere a destinazione[66]

[65] SENOFONTE, *Elleniche*, 2.1.27.
[66] TUCIDIDE, 6.21.

Le prestazioni di un singolo messaggero, o di un singolo segnale visivo sulle brevi distanze, potevano tuttavia essere moltiplicate a piacimento quando, anziché affidare la trasmissione a un solo operatore, si suddividesse il percorso da coprire in una serie di segmenti su ciascuno dei quali funzionasse un messaggero (o un segnale) diverso. È il principio del «relais», o del collegamento «postale», attestato in varie civiltà antiche, ma che in Grecia non conobbe, se non a partire dall'età ellenistica, un impiego sistematico. Agivano qui infatti come ostacolo inibitore quelle condizioni di frazionamento politico di cui si è testé parlato in rapporto all'inesistenza di una rete stradale; del resto, un collegamento «postale» richiede preliminarmente l'esistenza di siffatta rete e connessi accessori (poste per il ricambio dei cavalli, «caravanserragli» ecc.), come nel caso del *cursus publicus* romano, che percorreva le grandi vie consolari. Un servizio di questo genere funzionava, nell'età della Grecia classica, nel vicino impero achemenide, ed è di lí che i Greci acquisirono la conoscenza, se non la realizzazione pratica, della comunicazione «a relais»: le notizie in proposito che abbiamo in Erodoto e in Senofonte documentano a un tempo l'esistenza di siffatti collegamenti «postali» e l'acquisizione da parte dei Greci di una sensibilità e consapevolezza del problema:

> Dicono che, quanti sono i giorni necessari per percorrere l'intera strada, altrettanti sono gli uomini e i cavalli disposti a intervalli regolari, un uomo e un cavallo per ciascun tratto di strada percorribile in un giorno Il primo corriere passa le consegne al secondo, e il secondo al terzo, e quindi via via esse passano (διεξέρχεται παραδιδόμενα) dall'uno all'altro, cosí come accade nella lampadeforia che i Greci compiono in onore di Efesto[67]

Il richiamo alle lampadeforie ateniesi è significativo: esse fornivano infatti il modello concettuale che consentiva ai Greci di apprezzare, e, quando si desse il caso, di applicare concretamente, la comunicazione «a relais». Accanto al «relais postale», che funzionava attraverso la moltiplicazione dei latori dello stesso messaggio, vediamo funzionare il «relais di segnali»: un adattamento del modello di comunicazione «postale», dove invece dello spostamento e sostituzione dei messaggeri da una stazione all'altra si ha una catena di segnali ripetuti via via di stazione in stazione. Una tale catena poteva operare sia sul canale visivo che su quello acustico: per il secondo, oltre a un'importante testimonianza di Diodoro Siculo relativa alla rete di segnali acustici funzionante in Per-

[67] ERODOTO, 8.98. Analoga notizia in SENOFONTE, *Ciropedia*, 8.6.17-18, che sottolinea come il sistema consentisse «al re dei re di venir rapidamente informato degli eventi prodottisi anche a grandissima distanza».

sia, che consentiva la trasmissione pressoché in tempo reale di notizie o ordini anche a distanze di 30 giorni di cammino, sappiamo, su scala piú modesta, della pratica corrente di «passar parola» (παρεγγυᾶν) per la trasmissione di ordini, notizie, parole d'ordine, vere e proprie trasmissioni a catena, di bocca in bocca, di messaggi su brevi distanze[68].

Piú comune, sulle grandi distanze, il ricorso a catene di segnali visivi (falò, i φρυκτοί o πυρσοί di cui si è già detto): è ancora Erodoto a informarci dell'avvenuta predisposizione ad opera di Mardonio, nel 479, di una «catena» di falò che attraverso le isole egee e poi la terraferma giungeva fino a Sardi, e che era destinata ad annunciare in tempi ristrettissimi l'attesa conquista di Atene[69] E, parallelamente alla catena di corrieri «postali», funzionava, pare, nell'impero achemenide, una serie di stazioni per la segnalazione a catena (κατὰ διαδοχάς), dagli estremi confini dell'impero fino a Susa e ad Ecbatana, di eventuali insurrezioni[70]. In Grecia, a parte la possibile esistenza di siffatti impianti, ma occasionali e non permanenti, in età classica, è soprattutto in età ellenistica che, in rapporto al costituirsi dei potentati dei diadochi, abbiamo notizia della loro presenza non occasionale, come ad esempio nel caso di Antigono, che, rilevando probabilmente la preesistente organizzazione achemenide, dispose nel 315 a. C. l'attivazione di «servizi di segnalazione con falò e trasmissione dei messaggi su tutta l'estensione dell'Asia in suo possesso»[71].

Un esempio notevolissimo dell'appropriazione che i Greci compirono già precocemente, sul piano concettuale, del modello achemenide di trasmissione di segnali a catena si ha nel noto brano dell'*Agamennone* eschileo[72]. Abbiamo qui un sistema di trasmissione tramite segnali di fuoco predisposto affinché la notizia dell'attesa conquista di Troia possa giungere nel tempo piú breve dalla città asiatica al palazzo degli Atridi a Micene. Si tratta di una catena di ripetitori del segnale visivo, ripetitori collocati in siti elevati e reciprocamente visibili fra loro: è attraverso di essa che Clitennestra verrà informata tempestivamente della vittoria, e del prossimo ritorno di Agamennone. Per la coscienza culturale degli spettatori, una siffatta catena di segnali doveva costituire una realizzazione tecnica del tutto al di fuori dei modi correnti di trasmissione delle notizie (anche tenuto conto del precedente di Mardonio te-

[68] DIODORO SICULO, 19.17.6-7. E cfr. ad esempio SENOFONTE, *Ciropedia*, 3.5.8; ID., *Anabasi*, 4.7.24.

[69] ERODOTO, 9.3.1.

[70] [ARISTOTELE], *Sul mondo*, 398a26 sgg.

[71] DIODORO SICULO, 19.57.5.

[72] ESCHILO, *Agamennone*, 280-316.

sté ricordato). Lo stesso testo eschileo ci offre del resto una chiave di lettura, insieme culturale e tecnologica, della «novità» narrata, attraverso precisi rinvii all'area achemenide (basti il ricorrere del termine ἄγγαρος, ἀγγαρήιον) cui si affianca il richiamo «analogico», anche qui, alla lampadeforia ateniese. E si riscontra nel brano una «traduzione» dal livello tecnologico a quello ideologico, culturale, della «tradizione»: la serie dei fuochi via via accesi a partire dal monte Ida viene letta sul modello di una linea genealogica, come il succedersi di una serie di generazioni, in virtú della quale l'ultimo segnale luminoso, quello che giunge a Micene, è qualificato come l'estremo discendente di un γένος il cui capostipite è il fuoco acceso sull'Ida. Una conferma di questa convergenza fra i campi della «trasmissione» e della «successione» familiare ci viene, ben oltre il dramma eschileo, da un passo delle *Leggi* platoniche, dove, reciprocamente, il succedersi delle generazioni è illustrato con l'immagine del trasmettersi di padre in figlio di una «lampada» della vita allusiva anche qui alla lampadedromia[73] Il modello tecnologico della trasmissione «a relais» di segnali di fuoco – di luce – è stato dunque fatto proprio dai Greci, al di là delle sue effettive realizzazioni pratiche, come metafora della trasmissione culturale, generazionale, in rapporto sia alla trasmissione successoria della proprietà che ai modi della trasmissione della cultura secondo le forme dell'oralità, fondamento della tradizione in una società come quella greca.

La forma d'informazione organizzata dove un emittente unico si contrappone a una pluralità di destinatari comporta un tipo peculiare di comunicazione, che si può definire «comunicazione da uno a molti». Si tratta di comunicazione autoritaria, la cui trasmissione è finalizzata agli interessi dell'emittente, che è sempre un organo «di governo», e il cui contenuto non è genericamente informativo, ma convoglia messaggi ingiuntivi, «notifiche» e non semplicemente «notizie». La diffusione di comunicazioni «ingiuntive» può avvenire per via orale – nell'allocuzione diretta del capo alla comunità, o per la mediazione di un banditore che proclama l'editto, il bando (κήρυγμα) – ovvero tramite la scrittura. In quest'ultimo caso, oltre al prerequisito dell'alfabetismo dei destinatari, si richiede l'esposizione del testo della comunicazione in luogo che offra il massimo di accessibilità e di pubblicità; a seconda della destinazione, il testo può venir consegnato a materiali caduchi, quando si tratti di disposizioni transitorie, o a materiali perenni quali la pietra e il

[73] PLATONE, *Leggi*, 776b.

bronzo, che assicurano al messaggio una permanenza illimitata. A seconda del mezzo impiegato nella comunicazione «da uno a molti» il pubblico può essere un pubblico attuale, presente all'atto stesso della sua diffusione orale, oppure un pubblico virtuale, i lettori dell'iscrizione che provvederanno a diffonderne ulteriormente il contenuto per via orale (ma questo si verifica anche nel primo caso).

La permanenza dell'ingiunzione scritta, dell'epigrafe, nello spazio comunitario consente altresí verifiche e riletture che non sono possibili nel caso del proclama orale. L'iscrizione non può venir rimossa, e la sua staticità è garanzia di un'accessibilità illimitata e di un'invariabilità che è propria della scrittura. Ecco quanto scrive in proposito Platone:

> I comandamenti relativi alle leggi, che vengono messi per iscritto affinché in tutti i tempi possano dar conto di sé, rimangono perennemente immobili, né si deve temere che essi risultino al principio di difficile comprensione, dal momento che anche chi ha difficoltà ad apprendere può in qualsiasi momento ritornare a prenderne visione[74].

Destinatario del κήρυγμα è sempre una collettività, la cui consistenza e composizione può anche variare, ma che normalmente coincide con l'insieme di tutti i cittadini. Il bando proclamato da Edipo, aprentesi con l'intestazione «proclamo a voi tutti, cittadini di Tebe, quanto segue»[75], è probabilmente il testo piú ampio di κήρυγμα di cui disponiamo; esso prescrive dettagliatamente gli obblighi di ciascun cittadino, i divieti che riguardano l'assassino di Laio, e le pene che colpiranno i trasgressori. Nell'*Antigone* Creonte, dopo aver proclamato il suo editto una prima volta nello spazio extrascenico, lo ripete sulla scena «per quelli che non l'hanno udito»[76]. Rivolto a tutta la comunità cittadina è anche il bando proclamato in Atene nel 480, nell'imminenza dell'occupazione persiana della città: «gli Ateniesi pongano in salvo, ciascuno come può, i figli e i familiari»[77] Ma un κήρυγμα può avere per destinatario anche un pubblico piú ristretto, come quello con cui Periandro intima che tutte le donne corinzie escano dalla città e si portino nel santuario di Era, oppure piú vasto della popolazione di una stessa città: è il caso di Clistene tiranno di Sicione, che proclama il «bando nuziale» della figlia ai giochi olimpici, rivolgendosi a tutti i Greci[78]

Il carattere autoritario, prescrittivo del κήρυγμα si riproduce nel pro-

[74] *Ibid.*, 891a.
[75] SOFOCLE, *Edipo re*, 223 sgg.
[76] ID., *Antigone*, 192 sgg.
[77] ERODOTO, 8.41.1.
[78] ID., 5.92η3, 6.126.2.

clama scritto, nell'iscrizione ingiuntiva, che Platone qualifica come tipica dei regimi tirannici:

> Penseremo dunque che negli stati la redazione scritta delle leggi debba aver luogo cosí, apparendo esse come un padre e una madre amorosi e assennati, oppure come un tiranno, come un despota che si allontani dopo aver affisso per iscritto sui muri ordini e minacce?[79]

E poiché finalità dell'iscrizione è la diffusione del messaggio nella comunità, si prescrivono per la pubblicazione luoghi particolarmente adatti, cosí che, secondo la formula di rito, «chi lo desidera possa prenderne visione» (σκοπεῖν τῷ βουλομένῳ), sia quanto alla località che quanto alla collocazione e alle dimensioni. Una legge del 100 a. C. dovrà essere esposta sull'*agora* «in una posizione in cui si possa leggerla stando in piedi», mentre in altri casi è prescritto che la stele sia scritta con caratteri grandi, chiari e ben disegnati: in una iscrizione di Delo è prescritta anzi la misura minima delle lettere, che non dovrà essere mai inferiore a un dito. Ma anche la formulazione di testi come le proposte di legge, che venivano esposte in Atene per brevi periodi, doveva avvenire «in forma semplice e chiara», cosí da consentire a chiunque di leggerle e comprenderle[80]: un'esigenza, questa, tipica di un regime democratico.

Nella comunicazione «da uno a molti», proclama orale e pubblicazione scritta possono contrapporsi, ma non di rado funzionano come strumenti intercambiabili, a seconda degli scopi e delle circostanze. Convergenza e integrazione fra le due forme di comunicazione si hanno in un significativo passo eschileo che sottolinea il valore del decreto ospitale fatto proprio dal popolo argivo:

> La città ha decretato, per voto unanime dell'assemblea del popolo, di non abbandonare alla violenza egizia questa schiera di donne. Questo decreto è saldamente infisso, e resterà fermo e visibile a tutti. Queste non sono parole scritte all'interno di tavolette, o sigillate nelle pieghe del papiro: è la lingua di un uomo che parla liberamente a dirle, e tu ascoltale nella loro trasparenza[81].

Ma il testo in cui il rapporto fra comunicazione orale e scritta, epigrafica, è sviscerato fino alle ultime conseguenze è un passo dell'epitafio di Pericle:

> Offrendo tutti insieme i loro corpi alla città, questi caduti hanno ricevuto in cambio, ciascuno singolarmente, la gloria imperitura di questo encomio, e ad essi è

[79] PLATONE, *Leggi*, 859a.
[80] DEMOSTENE, 20.93.
[81] ESCHILO, *Supplici*, 942 sgg.

toccata la piú insigne sepoltura: non la tomba in cui essi ora giacciono, ma quella in cui è depositata e consegnata a memoria eterna la loro fama, per chi ogni volta ne prenda notizia, e in ogni occasione di discorsi o di opere. La terra intera è sepoltura degli eroi, e la loro gloria è proclamata non solo dall'iscrizione che, nella loro città, ne illustra la tomba, ma ancor piú dalla memoria non scritta che, anche in terra straniera, dimora in ognuno...[82]

In questo caso è alla diffusione orale che viene accordata una decisa preferenza. La memoria «non scritta» è memoria «epica», orale, la cui diffusione non ha limiti, laddove la memoria scritta, l'epigrafe, assicura solo un'informazione ristretta, limitata alla dimensione locale. Mentre la diffusione orale è dinamica e centrifuga - va a raggiungere i destinatari -, la comunicazione epigrafica è statica e centripeta - richiede che siano i destinatari a raggiungerla -, e il passo tucidideo dà pieno risalto al fatto che il raggio di diffusione dell'epigrafe non travalica il territorio della *polis*, mentre la «fama» orale non conosce confini. Ma anche i contenuti stessi dei due messaggi appaiono qui diversificati, giacché l'epigrafe tombale, quale veniva apposta sulla sepoltura dei caduti, con l'elenco dei nomi e l'indicazione delle circostanze della morte, non trasmetteva che dati contingenti, anagrafici; mentre, nel momento in cui vengono assunte a tema della memoria orale, epica, le gesta degli Ateniesi perdono la loro contingente storicità per assurgere a modello universale, in virtú di un processo di «destoricizzazione» non diverso da quello postulato dalla definizione aristotelica di «poesia» per contrasto a «storia», nella distinzione fra un personaggio poetico «generico» e un personaggio storico reale e individuabile.

[82] TUCIDIDE, 2.43.

MARIO LOMBARDO

# *Circolazione monetaria e attività commerciali tra* VI *e* IV *secolo*

## 1. *Moneta, commercio, economia: una prospettiva dinamica.*

Nel secondo volume di questa stessa opera N. Parise ha avuto modo di sottolineare la concezione estremamente riduttiva della moneta e del suo ruolo proposta dal modello finleyano di lettura e interpretazione dell'economia antica, modello peraltro largamente egemone a partire dalla pubblicazione di *Ancient Economy* nel 1973, e che ha avuto l'indubbio merito di dimostrare l'inammissibilità di qualunque approccio in chiave modernistica. Egli ha anche mostrato come la sostanziale negazione, da parte di Finley, di un ruolo economico della moneta non solo poggiasse sulle analoghe valutazioni di J. M. Keynes «sull'inessenzialità della pratica di coniazione» dal punto di vista economico, ma si collegasse anche alle riflessioni, sviluppate tra gli anni '50 e '60 da studiosi come E. Will e C. M. Kraay, che, reagendo alle letture 'tradizionali' in chiave troppo immediatamente modernistica della moneta coniata, nelle sue origini e funzioni, avevano finito per privilegiarne forme di interpretazione in chiave sostanzialmente extraeconomica[1]. Riprendendo spunti critici formulati già negli anni '70[2], Parise ha contestato la legittimità e produttività di una lettura della moneta antica 'per differenza' rispetto alla moneta moderna, prospettando la necessità di interpretarne funzioni e ruolo in termini di sviluppo diacronico, tra il VI e il IV secolo, di determinazioni funzionali via via piú ampie e significative, in un processo in cui «la moneta, nata per sopperire alle esigenze della comunità politica e da questa garantita con il proprio emblema, avrebbe finito per diventare, proprio in virtú della garanzia, l'intermediario per eccellenza delle transazioni private». Mentre la moneta arcaica avrebbe svolto essenzialmente le funzioni di misura del valore e di mezzo di acquisto e pagamento da parte della (e alla) comunità emittente, «in progresso di tempo, accanto ai settori dell'economia pub-

[1] N. F. PARISE, *Le prime monete. Significato e funzione*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 731-32.

[2] ID., *Note per una discussione sulle origini della moneta*, in «Studi Miscellanei», XV (1970), pp. 12; cfr. M. LOMBARDO, *Elementi per una discussione sulle origini e funzioni della moneta coniata*, in «Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica», XXVII (1979), pp. 75 sgg.

blica basati sull'impiego di moneta, se ne sarebbero sviluppati altri privati che avrebbero "interferito col commercio, facilitandone e favorendone ogni forma"»[3].

È precisamente quest'ultimo aspetto dei processi di sviluppo delle funzioni dello strumento monetario nel mondo greco fra VI e IV secolo a costituire il tema specifico del presente contributo. Le questioni che cercheremo di mettere a fuoco si lasciano definire nei termini di due domande tra loro collegate. In che tempi e modi si afferma la funzionalità della moneta nella sfera delle attività commerciali (e nelle loro diverse specifiche articolazioni)? E quali trasformazioni e novità comporta tale affermarsi nell'organizzazione e conduzione di quelle attività – e nella loro stessa articolazione –, e dunque anche nel (ri)definirsi, in termini professionali e/o funzionali, delle 'figure' dei loro protagonisti, e in primo luogo di ἔμποροι e κάπηλοι?

La dimensione per molti versi circoscritta e settoriale di questa tematica e di questi interrogativi non deve farci tuttavia dimenticare che i fenomeni e le dinamiche qui considerati si iscrivono in un processo assai piú complesso, che vede svilupparsi tra VI e IV secolo una serie di significative trasformazioni e 'novità' tra loro collegate, le quali sembrano potersi interpretare, nel loro insieme, come espressione del definirsi di un 'sistema economico' proprio della città greca – e piú compiutamente di un 'tipo' particolare di *polis*, quella che R. Descat qualifica come *ville marchande*[4] –, inteso come un complesso integrato di specifiche e consapevoli forme di esperienza e comportamento economici. È quanto emerge da alcuni recenti studi sull'economia greca, e in particolare da un importante contributo di Descat in cui, partendo da una lucida discussione del modello finleyano e dei suoi limiti – derivanti essenzialmente dalla sua prospettiva 'binaria', e dunque sostanzialmente statica e uniforme, di lettura delle realtà ed esperienze economiche del mondo antico –, si indicano, riprendendo e rispettando i termini specifici delle nozioni greche, le linee di fondo per una lettura integrata di una serie di fenomeni sviluppatisi nel periodo che ci interessa[5] Si fa qui riferimento innanzitutto alle novità che si verificano, a partire dal V secolo – e in primo luogo ad Atene, dove si registra fra l'altro l'emergere, in riferimento a Pericle, del modello della ἀττικὴ οἰκονομία –, nel cam-

[3] PARISE, *Le prime monete* cit., pp. 732-33 (il riferimento tra virgolette è a D. MUSTI, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1981, p. 88).

[4] R. DESCAT, *L'économie antique et la cité grecque Un modèle en question*, in «Annales (HSS)», L (1995), pp. 980 sgg.

[5] *Ibid.* Cfr. anche ID., *L'économie*, in *Le monde grec aux temps classiques*, I. *Le V^e^ siècle*, Paris 1995, pp. 299 sgg.

po dell'amministrazione e gestione dei patrimoni privati, con le loro implicazioni riguardo al rapporto tra agricoltura e attività commerciali, artigianali, 'finanziarie'[6]. Ma anche a quelle che si registrano nella concezione e gestione delle finanze pubbliche, o meglio delle 'risorse comuni', con i loro riflessi sia in termini di politica delle πρόσοδοι e di intervento sul commercio e gli scambi, sia in termini di possibilità di sviluppo di significativi settori di produzione artigianale e, correlatamente, di 'mercato interno'[7]. Si fa riferimento, inoltre, alle trasformazioni che si sviluppano sia nella sfera delle pratiche commerciali, su cui torneremo, sia in quella del credito, che vede definirsi e affermarsi nel IV secolo la figura del τραπεζίτης e l'esperienza organizzativo-funzionale della banca di deposito e prestito[8]. Si fa riferimento, infine, all'emergere, a partire dallo scorcio del V secolo, di riflessioni di carattere 'teorico' su queste esperienze e novità, con la nascita di un nuovo genere letterario, il λόγος οἰκονομικός, e l'elaborazione di una nozione di οἰκονομία come gestione ottimale – attraverso il dispiegarsi delle virtú filosofiche dell'ἀκρίβεια, dell'ἐπιμέλεια, della πρόνοια – dell'οἶκος, e piú in generale delle risorse patrimoniali, nel rapporto equilibrato fra entrate e uscite, tra vendite e acquisti[9]. È in questo quadro che si iscrivono anche le sorprendenti considerazioni dell'Anonimo di Giamblico sull'importanza della circolazione monetaria e della sua fluidità – rese possibili dalla πίστις reciproca tra i cittadini, a sua volta frutto dell'εὐνομία –, al fine, presentato come di per sé desiderabile, di assicurare livelli elevati e stabili di disponibilità (per l'uso) dei κοινὰ χρήματα[10].

Occorre in effetti sottolineare come gran parte di queste novità e trasformazioni risultino strettamente collegate – benché in forme piú o meno dirette – con l'affermarsi, diffondersi e svilupparsi, tra VI e IV secolo, della moneta coniata e della sua funzionalità come forma di denaro. Contrariamente a quanto teorizzato nel modello finleyano, in cui veniva considerata essenzialmente come una forma di produzione del me-

[6] DESCAT, *L'économie antique* cit., pp. 966 sgg.; cfr. C. AMPOLO, *OIKONOMIA (Tre osservazioni sui rapporti tra la finanza e l'economia greca)*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Archeologia e Storia Antica)», I (1979), pp. 119-24; P. SPAHN, *Die Anfänge der antiken Ökonomik*, in «Chiron», XIV (1984), pp. 301-23; R. DESCAT, *Aux origines de l'«oikonomia» grecque*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XXVIII, 1 (1988), pp. 103-19; M. FARAGUNA, *Alle origini dell'«oikonomia»: dall'Anonimo di Giamblico ad Aristotele*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», serie 9, III (1994), pp. 551-89.

[7] DESCAT, *L'économie antique* cit., pp. 971 sgg.; cfr. AMPOLO, *OIKONOMIA* cit.

[8] Cfr. R. BOGAERT, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden 1968; cfr. ora E. E. COHEN, *Athenian Economy and Society. A Banking Perspective*, Princeton 1992.

[9] DESCAT, *L'économie* cit., pp. 300-2; ID., *Aux origines* cit.; FARAGUNA, *Alle origini* cit.

[10] ANONIMO DI GIAMBLICO, 7.1, 3, 8. Cfr. DESCAT, *L'économie antique* cit., pp. 984 sg.

tallo prezioso[11], la moneta e la sua circolazione appaiono occupare, nelle dinamiche dell'economia greca tra VI e IV secolo, «una posizione strategica e complessa da analizzare, poiché molte cose sono legate alla moneta a partire dal momento in cui essa si mette in movimento, e in primo luogo il rapporto tra l'agricoltura e il commercio che forma la vera trama dell'economia»[12]. Una prospettiva, questa, che richiama per certi aspetti la lettura delle dinamiche dell'economia greca fra epoca arcaica e classica proposta già alcuni anni or sono da D. Musti e centrata sulla dialettica tra tesaurizzazione e circolazione[13], e che ci impone di non perdere mai di vista i collegamenti tra i fenomeni e le dinamiche individuabili nei rapporti tra commercio e moneta e i processi di carattere piú ampio che investono il 'sistema' della *polis* (e delle *poleis*) nel suo insieme.

Un punto importante riguarda il rapporto tra esperienze di emissione, di norma da parte della *polis*, e sviluppo delle funzioni monetali. Dopo aver sottolineato che «nelle nuove condizioni» – quelle, cioè, determinate dal verificarsi e compiersi di quello sviluppo, con le sue 'connessioni' con la sfera delle attività commerciali – «la moneta tendeva a rispondere a tutti gli scopi», Parise concludeva in sostanza la sua argomentazione affermando: «I limiti dello sviluppo erano segnati dal comportamento della zecca, che (è bene ribadire) coniava moneta secondo i bisogni dell'amministrazione e non del volume degli scambi»[14] La distinzione qui ribadita tra i due 'momenti' dell'emissione e dell'utilizzazione negli scambi appare in larga misura fondata e utile per leggere correttamente funzioni e ruolo della moneta nelle esperienze economiche del mondo greco. A patto però di non spingersi a vederla nei termini di una troppo rigida separazione, contro cui sembrano deporre tra l'altro il carattere scarsamente differenziato degli apparati 'amministrativi' della *polis*, nonché la stessa concezione greca della sfera degli scambi come rientrante nell'orizzonte primario di interesse e competenza della comunità in quanto tale[15]

Recenti riflessioni e contributi, non solo di storici dell'economia e della società greca, ma anche di studiosi della moneta – come quelle di Mørkholm, Amandry, Howgego e Martin sulle emissioni monetarie e le

[11] Si veda ad esempio M. I. FINLEY, *The Ancient Economy*, London 1973, pp. 166 sgg.; cfr. DESCAT, *L'économie antique* cit., p. 980.

[12] ID., *L'économie* cit., p. 330.

[13] MUSTI, *L'economia* cit.

[14] PARISE, *Le prime monete* cit., p. 733.

[15] Cfr. su questo punto DESCAT, *L'économie antique* cit., pp. 971 sgg.

loro multiformi e articolate determinazioni funzionali[16] –, inducono anzi a chiedersi se (e in che misura e modi) i fenomeni legati all'affermarsi della moneta nella sfera delle attività commerciali rinviino a consapevoli scelte di 'politica economica' da parte delle comunità greche, attuate attraverso lo strumento, e il momento, dell'emissione e/o quello della regolamentazione dell'uso della moneta, delle attività commerciali o di entrambi. E piú in generale, riprendendo una discussione già impostata vent'anni or sono[17], se non ci si debba muovere nella prospettiva di una lettura delle funzioni e del significato della moneta nelle esperienze economiche del mondo greco, che miri a integrare le novità che si registrano tra VI e IV secolo sia sul versante dell'emissione che su quello dell'utilizzazione – *anche* entro la sfera delle attività e degli scambi commerciali –, come aspetti distinti ma collegati di un processo piú ampio, e per molti versi unitario, di trasformazione. Un processo che vede il definirsi, almeno nei suoi meccanismi, dinamiche e linee di forza essenziali, di un 'sistema economico' della *polis* (nel senso sopra indicato), e piú compiutamente della *ville marchande*, come un tipo di città alla base della cui esperienza sono riconoscibili scelte politiche di attivazione e stimolazione – sullo sfondo di situazioni e condizioni piú o meno favorevoli e in forme piú o meno sviluppate e organiche – dei meccanismi e delle dinamiche peculiari del sistema, altrove invece inibiti o tenuti sotto controllo.

Per molti aspetti illuminante, nel suo carattere puntuale, è l'esempio, valorizzato da Descat, delle misure che, secondo Plutarco, sarebbero state adottate da Lisandro a Efeso nel 407: trovata la città ben disposta nei confronti suoi e di Sparta, ma in condizioni deplorevoli e in pericolo di venire 'barbarizzata',

> egli vi stabilí il suo campo, diede ordine che vi venissero convogliate le navi di qualunque provenienza, creò un arsenale di triremi, rilanciò con l'arrivo delle merci il traffico nei porti e con le attività di trasformazione quello del mercato, e riempí di profitti le case e le botteghe. È a partire da allora che, grazie a Lisandro, la città poté sperare di raggiungere lo sviluppo e la grandezza a cui è oggi pervenuta[18].

Certo Plutarco scrive in età romana, ma l'esperienza qui descritta – di per sé interessante come modello concettuale di una crescita della pro-

[16] O. MØRKHOLM, *Some reflections on the production and use of coinage in ancient Greece*, in «Historia», XXXI (1982), pp. 290 sgg.; C. J. HOWGEGO, *Why did ancient States strike coins?*, in «Numismatic Chronicle», 1990, pp. 1-25; M. AMANDRY, *Manipulations, innovations monétaires et techniques financières dans le monde grec*, in *Proceedings of the XIth International Numismatic Congress*, I, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 1-7; T. R. MARTIN, *Why did the Greek polis originally need coins?*, in «Historia», XLV (1996), pp. 257-83.

[17] Cfr. LOMBARDO, *Elementi* cit.

[18] PLUTARCO, *Vita di Lisandro*, 3.3-4.

sperità economica di una città, indotta da misure integrate di impulso al commercio, alle attività artigianali e alla circolazione dei beni – potrebbe essere storicamente attendibile; e, cosa che qui ci interessa ancor piú direttamente, ad essa potrebbero collegarsi gli inizi dello straordinario sviluppo della monetazione di Efeso nel IV secolo[19].

Nell'interrogarci sui tempi e i modi in cui la moneta e la sua utilizzazione vengono a 'interferire' e affermarsi nella sfera delle attività commerciali, dobbiamo fare i conti con i caratteri peculiari della documentazione pertinente, e in primo luogo con la sua diseguale distribuzione nel tempo e nello spazio. Se le evidenze numismatiche appaiono documentare in maniera relativamente ampia e rappresentativa le esperienze di emissione delle *poleis* greche, assai piú problematico è trarne precisi elementi di informazione sulle questioni che qui ci interessano, come mostra ad esempio il caso, su cui torneremo, dei dati desumibili dalla composizione e distribuzione dei ripostigli quali indicatori della mobilità e funzionalità della moneta (e delle monete) nei traffici commerciali 'internazionali'. Per il resto, malgrado alcune recenti e importanti acquisizioni documentarie, come la 'Stele del porto' di Taso e il piombo di Pech-Maho su cui torneremo, le evidenze pertinenti – fonti letterarie e (poche) iscrizioni – si concentrano in larghissima parte fra lo scorcio del V e (soprattutto) il IV secolo, e presentano per lo piú come contesto di riferimento primario Atene. È Atene, col suo emporio del Pireo – il piú importante e il piú frequentato del mondo greco tra il V e il IV secolo[20] –, il contesto privilegiato di osservazione, grazie soprattutto alle opere degli oratori, delle pratiche commerciali (e creditizie) che vedono tra i loro protagonisti ἔμποροι, ναύκληροι e τραπεζῖται. Ed è soprattutto l'*agora* di Atene quella in cui vediamo svilupparsi, specie grazie alle opere e ai frammenti dei comici, le attività di compravendita 'al minuto' connesse con la crescita di ampi settori socio-economici e produttivi non autosufficienti sul piano alimentare, e che vedono tra i loro protagonisti i κάπηλοι[21].

Esse ci consentono dunque di cogliere con relativo dettaglio solo gli esiti, o gli sviluppi piú avanzati, dei processi che ci interessano, e per di piú cosí come si presentano entro un contesto particolare come quello di Atene, esempio precoce e significativo – e non solo perché meglio documentato – di quel tipo di *polis* definibile come 'città mercantile' Per

[19] Cfr. DESCAT, *L'économie antique* cit., pp. 976 sg.

[20] Un quadro sintetico ne è stato di recente offerto da R. GARLAND, *The Piraeus*, London 1987.

[21] Cfr. R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, III. *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton 1997, pp. 185 sgg.; R. J. HOPPER, *Trade and Industry in Classical Greece*, London 1979, pp. 61-70.

tutto il periodo che precede gli ultimi decenni del v secolo, il quadro delle evidenze *direttamente pertinenti* il nostro tema appare assai limitato[22] Se i *trademarks* con indicazioni di prezzo espresse in unità monetali attestano esplicitamente, a partire dagli inizi del v secolo, l'utilizzazione – almeno nelle operazioni di acquisto presso le botteghe dei ceramisti o nell'*agora* – della moneta da parte dei mercanti che esportano in tutto il Mediterraneo i vasi attici[23]; se l'interessante laminetta di Pech-Maho (della metà circa del v secolo) attesta l'uso della moneta in operazioni (contrattualizzate) di compravendita che si realizzano all'estrema periferia del mondo coloniale greco d'Occidente[24]; se, infine, Erodoto sembra porre un nesso forte e primario tra emissione e uso della moneta e sviluppo dell'attività dei κάπηλοι – ma su questo torneremo –, per il resto siamo costretti a ricorrere a procedimenti interpretativi di tipo indiziario, che ci consentano di valorizzare gli elementi di informazione legittimamente desumibili dalle fonti letterarie ed epigrafiche, anche se piú tarde, cosí come dalle evidenze numismatiche.

Per quanto riguarda le prime, è bene partire dalle specifiche articolazioni con cui le attività commerciali emergono nell'uso, da parte dei Greci, di una terminologia che, seppur entro certi limiti, presenta aspetti interessanti dal nostro punto di vista. Nel mondo greco, in effetti, per riprendere una felice espressione di E. Benveniste, il commercio in quanto tale è un «mestiere senza nome», mentre le attività rientranti nella sfera degli scambi commerciali, e i loro soggetti, appaiono designati (e connotati) da una quantità di termini diversi, e dalle diverse storie. È vero che, come mostrava M. Finley nel 1935 criticando i tentativi di classificazione di Hasebroek e Knorringa, l'impiego nelle fonti greche di termini diversi per indicare diversi tipi di 'commercianti' (ἔμποϱος, κάπηλος, ναύκληϱος, ma anche μεταβολεύς, ἀγοϱαῖος, αὐτοπώλης ecc.) e di 'commerci' (καπηλεία/καπηλική, ἐμποϱία/ἐμποϱική, ναυκληϱία, φοϱτηγία ecc.), appare tutt'altro che sistematico, per lo piú legato

[22] Di incerta pertinenza appare l'importante frammento eracliteo sulla «ἀνταμοιβή del fuoco con (o in) tutte le cose e di tutte le cose col (o nel) fuoco, come l'oro (χϱυσός) nei χϱήματα e i χϱήματα nell'oro», dove di recente è stato acutamente visto, valorizzando l'accezione monetale del termine χϱήματα, un riferimento alle pratiche di coniazione, piuttosto che al valore dell'oro come 'mezzo di scambio universale': D. MUSTI, *XPHMATA nel frammento 90 K.-D. di Eraclito: merci o monete?*, in «Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica», XXVII-XXVIII (1981), pp. 9-22. Dato l'impiego da parte di Eraclito del termine indicante il *metallo* (χϱυσός), resterebbe comunque dubbia la pertinenza in rapporto ai problemi della funzionalità della *moneta*.

[23] Cfr. A. W. JOHNSTON, *Trademarks on Greek Vases*, Warminster 1979, pp. 33 sgg.

[24] Da ultimi C. AMPOLO e T. CARUSO, *I Greci e gli altri nel Mediterraneo Occidentale Le iscrizioni greca ed etrusca di Pech-Maho: circolazione di beni, di uomini, di istituti*, in «Opus», IX-X (1990-1991), pp. 29-58; M. BATS, *Heronoios, metabolos d'Emporion?*, in «Huelva Arqueologica», XIII, 2 (1993), pp. 233-42.

al contesto 'discorsivo' e al punto di vista particolare da cui viene considerata una determinata attività, e tale nel suo insieme da non consentirci di cogliere con precisione, sulla base della terminologia, i contorni di figure, e sfere, funzionali chiaramente (e sistematicamente) distinguibili, e distinte, tra loro[25]. Tuttavia, specie se guardiamo alla documentazione in una prospettiva diacronica, emergono con sufficiente chiarezza non solo significative distinzioni e differenze, ma anche indizi di dinamiche di articolazione e arricchimento della terminologia che appare lecito collegare all'affermarsi delle funzioni della moneta nella sfera delle attività commerciali, a partire dallo stesso emergere (e definirsi) tra VI e IV secolo del gruppo di termini centrato sulle nozioni di καπηλεύειν (κάπηλος/καπηλεία/καπηλική ecc.), e, in qualche misura correlatamente, tra il V e il IV, di numerosi composti con -πώλης (ἰχθυοπώλης, ἀλλαντοπώλης ecc.).

La distinzione principale che, a partire almeno dal V secolo, attraversa e articola il campo terminologico in questione è certamente quella tra ἔμπορος e κάπηλος, la cui formulazione piú chiara è forse quella offerta nella *Repubblica* di Platone e centrata sugli aspetti contrapposti della stanzialità e della mobilità: «non chiamiamo forse κάπηλοι coloro che prestano i loro servizi per gli acquisti e le vendite stando nell'*agora*, e invece ἔμποροι quelli che si muovono tra le città?»[26] È pertanto da questa distinzione che occorre prendere le mosse per indagare se e quali elementi ci offra la storia dei due termini (con le rispettive 'famiglie'), e delle attività ad essi collegate, ai fini della comprensione dei tempi e modi in cui si afferma la funzionalità della moneta nella sfera delle realtà e pratiche commerciali.

## 2. *Ἔμποροι, ἐμπορία, ἐμπόριον: utilizzazione e circolazione della moneta e commercio 'internazionale'*

La storia dei termini appartenenti alla famiglia di ἔμπορος è stata lucidamente tracciata da M. Casevitz, in un recente volume che raccoglie una serie di importanti contributi sul tema dell'ἐμπόριον[27] Accanto a questi, altri studi recenti[28] consentono di cogliere i tratti essenziali del-

[25] M. I. FINKELSTEIN, *Ἔμπορος, ναύκληρος and κάπηλος: a prolegomena to the study of Athenian trade*, in «Classical Philology», XXX (1935), p. 321.

[26] PLATONE, *Repubblica*, 371d; cfr. anche ID., *Sofista*, 223c-d.

[27] Cfr. M. CASEVITZ, *«Emporion»: emplois classiques et histoire du mot*, in A. BRESSON e P. ROUILLARD (a cura di), *L'emporion*, Paris 1993, pp. 9-20.

[28] In particolare, A. MELE, *Il commercio greco arcaico. «Prexis» ed «emporíe»*, Napoli 1979, e

le attività collegate alla nozione di ἐμπορία, coi loro protagonisti, le loro forme organizzative e modalità di svolgimento, i loro contesti peculiari. I punti che piú direttamente interessano per il nostro tema sono i seguenti. In primo luogo il fatto che sia il termine ἔμπορος – un composto di evidente formazione greca: preposizione ἐν + un secondo membro formato a partire dalla radice *per*, forse πόρος – sia il suo derivato ἐμπορία emergono entro un orizzonte cronologico anteriore all'introduzione della moneta. Già presente nell'*Odissea*, benché col significato di «passeggero su nave altrui»[29], ἔμπορος è attestato nel senso di 'mercante' (e piú particolarmente di mercante-viaggiatore, si direbbe importatore di prodotti 'di lusso') a partire dal VII secolo (in un frammento di Semonide)[30], mentre l'astratto ἐμπορία compare già in Esiodo nella chiara accezione di commercio, e in particolare di commercio marittimo come attività rivolta al guadagno e legata al viaggio per mare[31]. Quanto al termine ἐμπόριον, le piú antiche attestazioni sono quelle offerte da Erodoto[32], anche se l'etnico e il toponimo attestati (a partire dal V secolo) per la colonia foceo-massaliota di Emporion (Ampurias), fondata agli inizi del VI secolo, potrebbero forse farne risalire assai piú indietro l'origine.

Un secondo punto riguarda il valore denotativo di tipo contestuale e funzionale dei termini in questione, che solo in un secondo tempo (e in particolare nel IV secolo), e solo in parte, assumono contorni definitori piú tecnici e 'professionali': ἐμπορία, prima e piú che un mestiere, designa l'attività di commercio che si va a svolgere piú o meno occasionalmente oltremare e che (dunque) risulta praticabile, e praticata, anche da soggetti di statuto sociale elevato[33]; ἔμπορος è chiamato chiunque vada e soprattutto venga a fare ἐμπορία, qualificato come tale in relazione allo svolgimento di tale attività, e dal punto di vista dei contesti in cui essa viene svolta[34]; ἐμπόριον è «all'origine il luogo in cui si esercita l'*emporia*, attività commerciale, dell'*emporos*, viaggiatore di com-

ora C. AMPOLO, *Tra «empòria» ed «emporía»: note sul commercio greco in età arcaica e classica*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Archeologia e Storia Antica)», n.s., I (1994), pp. 29-36; cfr anche C. M. REED, *Maritime traders in the archaic Greek world*, in «Ancient World», X (1984), pp. 31-42.

[29] *Odissea*, 2.318-20, 24.299-301.

[30] Semonide, fr. 16.2 West.

[31] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 646 sgg.; cfr. MELE, *Il commercio* cit., pp. 12 sgg., e ora H. T. WALLINGA, *Hesiod's farmer as sailor*, in *De Agricultura. Studies De Neeve*, Amsterdam 1992, pp. 1-12.

[32] ERODOTO, 1.165, 2.178-79, 3.5, 4.17, 4.20, 4.24, 4.108, 4.152, 4.154, 7.158, 9.106.

[33] Cfr. ad esempio TEOGNIDE, 1.1165-66; SIMONIDE, *Epigrammi*, 254b; ERODOTO, 3.139.

[34] Cfr. ad esempio *ibid.*, 4.154.3: Temisone tereo, il salvatore di Fronime, si trovava ad essere «ἔμπορος ἐν τῇ 'Οαξῷ».

mercio»[35], e dunque qualunque luogo visto come contesto dell'esercizio di quelle attività. A partire da questo significato originario, che resta comunque fondamentale, la storia del termine e della nozione di ἐμπόριον presenta tuttavia significativi sviluppi e articolazioni che A. Bresson ha cercato di focalizzare lungo due direttrici semantiche, quella della *vie commerciale* e quella della *vie politique*[36]. Dal primo punto di vista, ἐμπόριον è una nozione funzionale che presenta il significato di *place de commerce*, *lieu d'echange*, e che può designare realtà assai diverse tra loro: realtà definite sul piano giuridico e istituzionale (come l'ἐμπόριον del Pireo, l'ἐμπόριον di Rodi ecc.), ma anche insediamenti (per lo piú piccoli) di tipo particolare, essenzialmente votati allo scambio commerciale, o, piú generalmente, qualunque luogo funzionante come centro di scambi e commerci[37] Dal secondo punto di vista, la nozione di ἐμπόριον appare qualificarsi in certa misura in termini di opposizione a quella di *polis* ma anche e soprattutto in termini di dipendenza da un'autorità superiore che lo 'sfrutti' sul piano economico e finanziario[38]. Per la nostra problematica è quest'ultimo l'aspetto piú interessante, specie nella sua connessione con l'emergere e strutturarsi degli ἐμπόρια cittadini delle *poleis* greche come realtà definite sul piano giuridico e istituzionale[39]

L'ἐμπόριον, dunque, contesto deputato dello svolgersi e realizzarsi dell'attività degli ἔμποροι in quanto tali, viene a caratterizzarsi per il fatto di dipendere da un'autorità e di (poter) essere di conseguenza regolato, come luogo che 'si offre' quale contesto precipuo e obbligato di attività di ἐμπορία[40], da determinate normative, fiscali in primo luogo, ma non solo[41]. Come quelle che, nel caso specifico degli empori delle città greche, riguardano, di volta in volta in termini piú o meno restrittivi o 'aperti', le attività di εἰσάγειν ed ἐξάγειν, quale aspetto essenziale della particolare 'strategia di autarchia' – come strategia di scambio

[35] CASEVITZ, *Emporion* cit., p. 9.

[36] A. BRESSON, *Les cités grecques et leurs «emporia»*, in *L'emporion* cit., pp. 163-226.

[37] *Ibid.*, pp. 223-24.

[38] *Ibid.*, pp. 224-25. Forzature e aspetti fuorvianti ha presentato la discussione sulla pertinenza della nozione polanyiana di *port of trade* per la lettura dell'ἐμπόριον, come nozione e come realtà storica; cfr. ad esempio T. FIGUEIRA, *Karl Polanyi and ancient Greek trade: the port of trade*, in «Ancient World», X (1984), pp. 15-30.

[39] Su cui vedi, con riferimento soprattutto a quello di Atene, J. VELISSAROPOULOS, *Le monde de l'emporion*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», III (1977), pp. 61-85; cfr. anche GARLAND, *The Piraeus* cit., pp. 46 sgg.

[40] Si vedano le osservazioni di AMPOLO, *Tra «empòria» ed «emporía»* cit., p. 32, sulle tradizioni relative al cosiddetto «Porto dei ladri» ad Atene.

[41] Sull'importanza primaria degli aspetti fiscali cfr. soprattutto *ibid.*

messa in atto dalla comunità[42]. Le attività degli ἔμποροι non potevano dunque non essere direttamente e significativamente toccate da questi 'meccanismi' di definizione, regolazione, controllo e sfruttamento dei rapporti tra interno ed esterno, che avevano il loro punto focale nell'ἐμπόριον. È in questo contesto che sembra lecito collocare, e leggere in termini di 'interferenza', l'incontro tra moneta e attività emporiche.

In effetti, alla luce della connessione funzionale primaria della moneta con le esigenze e gli interessi dell'autorità emittente – di norma la *polis*, la comunità cittadina –, il collegamento fra attività di ἐμπορία (già da tempo praticate) e funzionalità della moneta sembrerebbe da vedere come 'secondario' e indiretto, iscritto cioè sostanzialmente nel (ri)definirsi, attraverso lo strumento monetario, dei meccanismi di funzionamento, regolamentazione, controllo e sfruttamento dei rapporti e degli scambi tra interno ed esterno, che avevano il loro luogo deputato nell'ἐμπόριον. In che forme e modi vedremo tra poco.

È vero che in alcune fonti di IV secolo emerge – peraltro con connotazione positiva – l'idea di un collegamento primario tra l'"invenzione"[43], o l'origine funzionale[44], della moneta e gli scambi commerciali internazionali, unilateralmente o astrattamente considerati. Idea che comunque rinvia, seppur in un'ottica unilaterale, all'esistenza di un collegamento funzionale ormai forte e pervasivo tra la moneta e le attività proprie degli ἔμποροι. Sono tuttavia altre fonti e documenti di IV secolo a offrire gli elementi piú utili per cogliere e qualificare le forme e modalità di tale collegamento.

Mi riferisco in primo luogo al frammento di Eforo in cui l'introduzione della coniazione dell'argento da parte di Fidone Argivo viene collocata a Egina e strettamente collegata al fatto che l'isola era diventata un ἐμπόριον giacché, a causa della povertà del suolo, gli abitanti si erano dedicati alle attività marittime dell'ἐμπορία[45] Non ci interessa qui l'attendibilità o meno di questa tradizione sul piano storico, quanto piuttosto la sequenza – temporale ma anche logico-causale – che essa configura: povertà del suolo → sviluppo di attività di ἐμπορία marittima → creazione di un ἐμπόριον ↔ introduzione, a Egina-ἐμπόριον, della moneta coniata da parte di un soggetto emittente 'esterno', ma esercitante su di essa forme di autorità politica. Dove l'introduzione della mo-

[42] Cfr. DESCAT, *L'économie antique* cit., pp. 965 e 971 sgg.
[43] PSEUDO-ALCIDAMANTE, *Odisseo*, 22 (saggi inventori ne sarebbero stati i Fenici).
[44] ARISTOTELE, *Politica*, 1257.
[45] EFORO, *FGrHist*, 70 F 176.

neta risulta intervenire, e interferire, dall'esterno ma anche dalla 'sede' dell'autorità politica, su un processo già in qualche modo compiuto di sviluppo di attività emporiche e conseguente creazione di un ἐμπόριον.

Il secondo riferimento è alle tradizioni (e riflessioni) sull'esclusione dalla Sparta di Licurgo e dalla colonia cretese delle *Leggi* platoniche[46] – ed è importante notare come si tratti in entrambi i casi di contesti di fondazione o rifondazione politico-costituzionale – della moneta coniata d'oro e d'argento, qualificata come κοινὸν Ἑλληνικὸν νόμισμα e vista come lo strumento precipuo e necessario della circolazione internazionale di beni e persone, ma condannata e bandita in quanto, proprio come metallo prezioso e moneta 'internazionale', considerata veicolo della penetrazione e diffusione, nella società della *polis*, di bisogni, attività e comportamenti speculativi (e legati al superfluo). Un'esclusione che ha il suo corrispettivo nell'istituzione, per le esigenze degli scambi interni di beni necessari (peraltro rigidamente limitati), di un νόμισμα diverso, qualificato come «epicorio» e «dotato di valore (ἔντιμον) solo localmente, ma ἀδόκιμον presso gli altri uomini»[47], e dunque concepito come strumento di definizione e mantenimento di uno spazio economico isolato e 'protetto' il cui rapporto con l'esterno viene ridotto al minimo e rigidamente controllato, per evitare che vi penetrino bisogni, attività e comportamenti negativi. Dove è importante sottolineare, oltre al referente oppositivo implicito riconoscibile nel 'modello' ateniese, l'esplicita concezione delle scelte in campo monetale come strumenti di definizione e regolamentazione dei rapporti e degli scambi commerciali tra interno ed esterno.

Mi riferisco infine, e correlatamente, alle considerazioni sviluppate da Senofonte nei *Πόροι* (*Le risorse*), quando sottolinea che

> nella maggior parte delle città gli ἔμποροι sono in certo qual modo costretti a prendere un carico di ritorno, dal momento che in esse si fa uso di monete non apprezzate all'esterno; ad Atene, invece, da dove è peraltro possibile esportare al ritorno moltissime delle cose di cui vi è bisogno tra gli uomini, anche nel caso che i mercanti non desiderino prendere un carico di ritorno, possono portar via con buon profitto monete d'argento. In effetti, dovunque le venderanno, prenderanno sempre piú della somma originaria[48].

Un passo che lascia intendere come, nella gran parte dei casi, la funzionalità della moneta nelle attività degli ἔμποροι si esplicasse di volta in

[46] SENOFONTE, *Costituzione dei Lacedemoni*, 7.5 (cfr. PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 9, e *Detti celebri degli Spartani*, 226c-d); PLATONE, *Leggi*, 742.

[47] *Ibid.*

[48] SENOFONTE, *Le risorse*, 3.2.

volta interamente nei singoli contesti – città e loro empori – in cui costoro si recavano o sostavano a svolgere i loro scambi commerciali. Questo passo è stato di recente, sulla scorta del magistrale commento di Ph. Gauthier[49], discusso e valorizzato da G. Le Rider in una prospettiva assai interessante dal nostro punto di vista, quella del rapporto tra emissione e circolazione 'internazionale' delle monete greche[50]. Egli parte dalla considerazione che, di norma, ciascuno stato, ciascuna *polis* emittente, doveva esigere l'uso esclusivo, per le transazioni all'interno del proprio territorio, della propria moneta, l'unica riconosciuta come νόμισμα (o ἀργύριον) δόκιμον, moneta a corso legale. Ciò emerge con evidenza da alcuni documenti epigrafici di IV secolo, e soprattutto dal testo di un decreto di Olbia[51], rinvenuto presso Bisanzio (verosimilmente una copia esposta all'imboccatura del Ponto), di cui vale la pena riportare i brani piú interessanti:

> Chiunque lo voglia può navigare verso il Boristene, alle seguenti condizioni ... È consentita l'importazione e l'esportazione di qualunque specie monetale d'oro e d'argento. Chi voglia vendere o comprare moneta d'oro e d'argento dovrà farlo sulla pietra nel luogo di riunione dell'assemblea (ἐκκλησιαστήριον). Se qualcuno vende o compra altrove, verrà punito con un'ammenda Tutte le vendite e gli acquisti dovranno avvenire nella moneta della città, il bronzo e l'argento degli Olbiopoliti. Se qualcuno vende o compra moneta diversa, il venditore sarà privato di quello che vende, il compratore del prezzo dell'acquisto Lo statere ciziceno va venduto e comprato al tasso di cambio di 10 (o 11) stateri e mezzo, e non di piú, tutte le altre monete auree o argentee si vendano e si comprino al tasso di cambio su cui le parti concorderanno. Non sarà esatta alcuna tassa né sulla vendita né sull'acquisto di moneta aurea o argentea...

Ne offre inoltre conferma il fatto che, anche nel caso di 'alleanze monetarie' (come quella tra Mitilene e Focea), solo le monete degli stati contraenti avevano corso sul territorio degli stessi[52]. Tutto ciò è ben attestato per il IV secolo, ma alcuni significativi indizi documentari – come il discusso riferimento ai χρήματα δόκιμα in una iscrizione di VI secolo da Eretria[53], o, con maggiore evidenza, la menzione, nella 'Stele del

[49] PH. GAUTHIER, *Un commentaire historique des «Poroi» de Xénophon*, Paris 1976, pp. 76-80.

[50] G. LE RIDER, *A propos d'un passage des «Poroi» de Xénophon: la question du change et les monnaies incuses d'Italie du Sud*, in *Kraay-Mørkholm Essays. Numismatic Studies in memory of C. M. Kraay and O. Mørkholm*, Louvain-la-Neuve 1989, pp. 159-72.

[51] *SIG*³, 218.

[52] LE RIDER, *A propos d'un passage* cit., pp. 161 e 168 sg.

[53] Cfr. H. VOLKMANN, *ΔΟΚΙΜΑ ΧΡΕΜΑΤΑ*, in «Hermes», LXXIV (1939), pp. 99-102; E. VANDERPOOL e W. P. WALLACE, *The sixth century laws from Eretria*, in «Hesperia», XXXIII (1964), pp. 381-91. Sull'uso di δόκιμος in campo monetale cfr. O. PICARD, *Sur deux termes des inscriptions de la trésorerie de Aï Khanoum*, in *Hommages à Lucien Lerat*, Paris 1984, pp. 683 sg.; M. CACCAMO CALTABIANO, *'Αργύριον δόκιμον τὸ δ' ἐναντίον παράσημον*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», serie 3, XIII (1983), pp. 421-47.

porto' di Taso, di un ἀργυραμοιβεῖον ubicato nella zona degli edifici pubblici (e politici)[54] – consentono verosimilmente di far risalire l'operatività di questo «principio fondamentale» (cosí Le Rider) anche all'età arcaica. Per cercare di comprendere in che modo veniva concretamente fissato nel cambio il valore delle varie monete, Le Rider riprende la distinzione formulata da R. Bogaert[55] tra valore intrinseco – dipendente dalla natura, dal peso e dal titolo del metallo –, valore nominale e valore commerciale delle monete.

L'emissione di moneta propria doveva comportare di norma, insieme alla sua imposizione come unica moneta a corso legale, l'attribuzione ad essa di un valore nominale, corrispondente al valore metallico intrinseco – non tanto quello dei singoli pezzi, ma, con l'affermarsi della pratica di contare le monete, quello 'teorico' del sistema ponderale-monetario secondo cui esse erano state emesse[56] –, aumentato dell'aggio di coniazione ed eventualmente di una tassa ulteriore a beneficio dell'autorità emittente. Chi giungeva in una città, doveva dunque effettuare le sue transazioni in moneta locale e, a tal fine, se non ne possedeva già, doveva acquistarla al suo valore nominale – sensibilmente superiore a quello intrinseco teorico: ad Atene nel IV secolo almeno il 5 per cento[57] –, pagando inoltre un aggio di cambio al cambiavalute. I 'costi di cambio' legati all'acquisto della moneta locale erano dunque consistenti. Anche questo punto è documentato soprattutto da evidenze di IV secolo o piú tarde[58], ma Le Rider ha suggerito di leggere in rapporto ad esso, e come espressione di una vera e propria intesa monetaria, l'originale sistema adottato dalla gran parte delle città achee dell'Italia meridionale per le loro emissioni incuse di epoca arcaica: invece di imporre alle loro monete un valore nominale superiore a quello intrinseco teorico, esse avrebbero adottato un piede ponderale ridotto rispetto a quello della moneta corinzia (egemone nell'area), imponendone un cambio alla pari con le emissioni locali e incassando cosí 'a monte' un aggio di emissione (e di cambio?) del 7 per cento circa[59] Con la conseguenza di creare un'area di circolazione sostanzialmente chiusa. Conclusioni, queste, assai vicine peraltro a quelle che, per altra via, aveva raggiunto S. Garraffo nella sua approfondita analisi e discussione delle riconiazioni magnogreche,

[54] H. DUCHÊNE, *La stèle du port. Fouilles du port 1. Recherches sur une nouvelle inscription thasienne*, Paris 1992, pp. 79-85.

[55] BOGAERT, *Banques* cit., p. 316.

[56] Cfr. su questo punto PICARD, *Sur deux termes* cit., pp. 679-82.

[57] LE RIDER, *A propos d'un passage* cit., p. 164.

[58] Cfr. AMANDRY, *Manipulations* cit., pp. 4 sgg.

[59] Cfr. LE RIDER, *A propos d'un passage* cit., pp. 167-71.

dalla quale emerge anche un ruolo egemonico, e verosimilmente propulsivo, svolto in queste esperienze da Sibari, la cui moneta appare la meno riconiata e quella piú ampiamente circolante nell'area[60]. Il sussistere, inoltre, di riconiazioni tra le varie zecche dell'area stessa lascerebbe forse pensare, piú che a un'intesa monetaria tra le colonie achee, all'adozione – piú o meno immediata, e dettata da interessi analoghi – anche nelle altre città delle scelte di politica monetaria fatte da Sibari. Tanto piú che Posidonia, forse sub-colonia di Sibari e comunque ad essa legata, ma ubicata sul Tirreno, non si uniforma, ma adotta per le proprie emissioni un sistema ponderale diverso e peculiare, forse collegato al suo orizzonte relazionale tirrenico[61]. Da tutto questo si desume che un mercante straniero doveva trovare, nella gran parte dei casi, assai poco conveniente portare con sé, per svolgere affari in una determinata città o area, moneta 'esterna', e riportarne indietro moneta locale; se ne aveva acquistata per svolgere i suoi affari aveva anzi tutto l'interesse a utilizzarla interamente sul posto. In effetti il valore commerciale della maggior parte delle monete al di fuori del territorio posto sotto la giurisdizione dell'autorità emittente – quello riconosciuto dai cambiavalute e dipendente «soprattutto dal gioco dell'offerta e della domanda, condizionato dalle relazioni commerciali della città emittente e dalla reputazione di cui godeva la sua moneta» – doveva essere notevolmente inferiore al loro valore nominale, venendo a coincidere, almeno nei casi di monete note – come, di norma, tutte quelle all'interno di una determinata area monetaria –, con quello intrinseco 'teorico'[62].

A ciò facevano eccezione alcune monete il cui valore commerciale era stimato, specie entro determinati orizzonti regionali o relazionali, a livelli particolarmente elevati rispetto al loro valore intrinseco, tanto da rendere conveniente, malgrado i relativi costi, il cambio contro la moneta locale. Ciò vale per la moneta attica, su scala notevolmente ampia nel V secolo – ma in parte anche nel IV, il che giustifica l'osservazione di Senofonte –, cosí come per quella eginetica tra VI e V – seppure su scala territoriale piú limitata, comprendente il Peloponneso e l'Egeo meridionale –, per quella in elettro di Cizico, specie nell'area pontica, nel IV secolo – il che spiega il riferimento esplicito ad essa nel decreto di Olbia, e il tetto massimo posto al suo cambio con la moneta locale –, e per quella corinzia nell'orizzonte occidentale e specialmente nel bacino del

[60] S. GARRAFFO, *Le riconiazioni in Magna Grecia e in Sicilia. Emissioni argentee dal VI al IV secolo a. C.*, Catania 1984, pp. 149-66.

[61] Cfr. M. TALIERCIO MENSITIERI, *Aspetti e problemi della monetazione di Poseidonia*, in *Atti del XXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1987)*, Taranto 1993, pp. 133 sgg.

[62] LE RIDER, *A propos d'un passage* cit., p. 161.

Mar Ionio[63]. Ora, Egina, Atene e Corinto rappresentano non solo le zecche della Grecia propria dalle emissioni piú copiose e continue – nel caso di Atene (ma non negli altri) grazie alla disponibilità di cospicue risorse argentifere, quelle dell'Attica e, nel v secolo, della Tracia – e dalla fama piú diffusa, tanto da venir indicate col nome dei rispettivi tipi ('tartarughe', 'civette', κόραι e πόλοι)[64]. Esse sono anche le città (o fra le città) della Grecia metropolitana che piú precocemente sembrano aver emesso una propria moneta d'argento, nonché le 'capostipiti' dei principali sistemi monetario-ponderali adottati, nel corso della seconda metà del VI secolo, dalle altre città nelle loro emissioni, e, almeno le prime due, le città-eponime di tali sistemi, quelli chiamati per l'appunto Αἰγιναῖον e 'Αττικὸν[65]. Esse sono, infine, tra i piú precoci e sviluppati esempi non solo di *villes marchandes* nel senso sopra indicato, ma di città colte e presentate già nelle fonti antiche con forte caratterizzazione 'emporica': Tucidide presenta la storia di Corinto e della sua prosperità come basata sulla sua posizione e ruolo di ἐμπόριον[66]; per Egina si può richiamare, oltre al già citato frammento eforeo, la sua presenza – unica fra le città della Grecia propria – a Naucrati, nonché il riferimento aristotelico al suo δῆμος ἐμπορικός[67]; quanto ad Atene, basterà qui evocare le acide notazioni dello Pseudo-Senofonte sull'affluenza nella città di merci e prelibatezze da ogni parte del Mediterraneo, o le orgogliose affermazioni attribuite da Tucidide a Pericle sul ruolo da essa svolto quale centro di traffici e scambi su scala 'mondiale'[68]

Da tutto questo emerge come il processo che vide, contestualmente al definirsi dei principali sistemi monetario-ponderali, diffondersi cosí ampiamente e rapidamente la pratica dell'emissione di moneta propria tra le *poleis* greche fra la seconda metà del VI e gli inizi del v secolo – quando risultano attive almeno un centinaio di zecche – abbia verosimilmente dovuto presentare *anche* significativi aspetti e implicazioni relazionali[69] Innanzitutto nella scelta del sistema monetario entro cui la

[63] *Ibid.*, pp. 165-67.

[64] POLLUCE, 9.74-76; cfr. M. CACCAMO CALTABIANO e P. RADICI COLACE, *Dalla premoneta alla moneta*, Pisa 1992, pp. 119 sg. e 191.

[65] È quanto sembra di potersi evincere da diversi testi letterari ed epigrafici in cui l'uso di questi aggettivi sembra qualificare dracme, stateri, oboli come unità monetario-ponderali: cfr. ad esempio i testi raccolti in J. R. MELVILLE JONES, *Testimonia numaria*, I, London 1993, pp. 130 sgg. e 230 sgg.

[66] TUCIDIDE, 1.13.

[67] ERODOTO, 2.178; ARISTOTELE, *Politica*, 1291b.

[68] PSEUDO-SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 2.11; TUCIDIDE, 2.38.

[69] Sulle complesse e molteplici determinazioni prospettabili per i fenomeni di emissione si veda soprattutto HOWGEGO, *Why did ancient States* cit.; cfr. MØRKHOLM, *Some reflections* cit., e AMANDRY, *Manipulations* cit., nonché MARTIN, *Why did the Greek polis* cit.

moneta dalla singola città avrebbe assunto il suo valore intrinseco 'teorico', condiviso in linea di principio con le altre monete eventualmente emesse secondo lo stesso sistema, e coincidente col valore commerciale 'di base' riconosciuto entro l'orizzonte di tali emissioni ponderalmente omogenee. Una scelta che poteva essere di inserimento entro un'area già definita, e per lo piú segnata dall'esistenza e circolazione di una moneta egemone, come nel caso di varie città del Peloponneso nei confronti della moneta eginetica, e/o di distinzione e 'confronto' con una o piú aree già definite e una o piú monete 'egemoni', come sembra avvenire per le città achee dell'Italia meridionale. Una scelta relazionale che, anche alla luce delle conseguenze che comportava, non poteva non avere tra i suoi presupposti e i suoi parametri di riferimento il quadro dei rapporti di scambio commerciale con l'esterno, senza di che non si comprenderebbero scelte monetarie come quelle delle colonie achee dello Ionio, che presuppongono uno sviluppo significativo dei traffici 'corinzi', e dell'arrivo di moneta corinzia, nell'area. In entrambi i casi, di inserimento o di distinzione, l'emissione di moneta propria veniva comunque a costituire il territorio della città come area di uso esclusivo, o almeno di 'circolazione legale', della valuta locale, e a comportare l'imposizione a questa di un valore nominale sensibilmente piú alto di quello intrinseco. Nella decisione di emettere, doveva dunque verosimilmente giocare un ruolo significativo la considerazione del fatto che tale emissione veniva a rappresentare una fonte di πρόσοδοι per la città, che comprava il numerario straniero come metallo e lo rivendeva, dopo averlo monetato, a un prezzo piú elevato[70], e nel contempo uno strumento per controllare, ma anche in qualche misura orientare, sia la circolazione interna della moneta – limitandone o favorendone, ad esempio, la possibile dispersione all'esterno – sia i rapporti con gli interlocutori esterni, sul terreno monetario come su quello commerciale, rendendo preferibile, ad esempio, prendere un carico di ritorno, e 'imponendo' quindi le esportazioni, e venendo per questa via a 'interferire' in vario modo con le attività degli ἔμποροι e i circuiti dei traffici mercantili. Come si vede, i risultati dell'indagine numismatica vengono sostanzialmente a convergere con le indicazioni offerte dalle evidenze letterarie, circa l'esistenza di un rapporto significativo – e si direbbe precoce –, seppur indiretto, tra la moneta e la sfera delle attività emporiche.

Sullo sfondo di tutto questo, appaiono decisamente da rivedere le conclusioni negative di C. M. Kraay circa la mobilità delle monete gre-

[70] Cfr. AMANDRY, *Manipulations* cit., pp. 4 sg.

che, la loro funzionalità nei traffici commerciali internazionali e il ruolo di quest'ultima sfera di attività nella genesi delle emissioni greche[71]. Conclusioni che hanno goduto di amplissimo credito e risonanza, e a cui egli era pervenuto in base a un'analisi della distribuzione e composizione dei ripostigli greci di VI e V secolo, che rivelava l'esistenza di aree regionali distinte e 'chiuse', in cui risultavano tesaurizzate pressoché esclusivamente le specie locali. In realtà, i ripostigli greci non offrono dati rappresentativi e attendibili in rapporto ai fenomeni e ai problemi in discussione[72]. Essi esprimono pratiche di tesaurizzazione in contesti di emissione e uso della moneta in cui potevano incidere fattori di scelta preferenziale tali da favorire le specie locali, quali vettori privilegiati di valori riconosciuti e stabili. Inoltre, cosa ancor piú importante, in contesti di 'circolazione legale', come dovevano essere quelli delle città greche, eventuali monete di provenienza esterna di norma non dovevano entrare nella circolazione, ma venir cambiate con la valuta locale e quindi venir fuse e riemesse (o riconiate) coi tipi locali – e dunque immesse nella circolazione come valuta a corso legale, col relativo profitto per la zecca, e la comunità – o ricambiate e riesportate. Tra queste modalità, l'unica suscettibile di lasciare tracce riconoscibili in loco è quella della riconiazione, e in effetti l'importante classe delle monete riconiate offre indizi assai significativi su una mobilità delle monete assai piú ampia e articolata di quanto non attestino i ripostigli[73].

Alla luce di tutto questo, c'è peraltro da rilevare che la composizione di questi ultimi non solo documenta, seppur nei suoi limiti, forme di mobilità delle monete comunque qualificabili come 'internazionali', e dunque, verosimilmente, anche una loro circolazione e funzionalità nei traffici interpoleici, ma anzi rappresenta un fenomeno che richiede una spiegazione *ad hoc*. L'ipotesi che si può avanzare è che ciò rinvii al costituirsi di aree di circolazione 'commerciale' privilegiata delle monete tesaurizzate insieme, da leggere, oltre e piú che in rapporto alla vicinanza geografica – con le sue implicazioni circa la frequenza e intensità dei relativi contatti e traffici –, in riferimento al definirsi di aree di emissione omogenee sul piano monetario-ponderale, al cui interno le diverse monete godevano di un 'valore commerciale' riconosciuto e stabile. Il che ci conduce ancora una volta al nesso tra scelte di emissione e pratiche di utilizzazione e circolazione della moneta.

[71] C. M. KRAAY, *Hoards, small change and the origins of coinage*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXIV (1964), pp. 76-91.

[72] Cfr. LOMBARDO, *Elementi* cit., pp. 113 sgg.; e ora anche HOWGEGO, *Why did ancient States* cit., p. 3, e DESCAT, *L'économie antique* cit., p. 985.

[73] Cfr., ad esempio, per le aree magnogreca e siceliota, GARRAFFO, *Le riconiazioni* cit.

Infine, ma non per importanza, alla luce di quanto si è visto in precedenza, anche la sola moneta locale poteva svolgere un ruolo significativo nello svolgimento dei traffici emporici, come strumento funzionante all'interno di ciascuno dei contesti locali in cui si effettuavano gli scambi, come gli empori cittadini, dove l'uso della moneta locale poteva intervenire significativamente nello svolgimento delle attività degli ἔμποροι, permettendo transazioni piú agevoli, rapide e preferenziali, nonché forme di articolazione tra questi luoghi deputati dei commerci emporici e il tessuto economico-sociale delle rispettive aree politico-territoriali di riferimento, visto anche quale contesto di scambi e attività commerciali interni. Il che ci conduce a prendere in esame, prima di provare a tracciare qualche considerazione conclusiva, l'altra delle due principali articolazioni che attraversano la terminologia, e l'esperienza, greca relativa alle attività commerciali, quella centrata sulla 'figura' del κάπηλος.

## 3. *Κάπηλος, καπηλεία, καπηλεῖον: funzionalità della moneta e commercio 'al dettaglio'*

Rispetto a quella sopra richiamata di ἔμπορος (e suoi derivati), assai diversa appare la storia del termine κάπηλος (con la relativa famiglia) e delle attività ad esso collegate, e assai diverse le implicazioni di tale storia proprio per ciò che attiene la nostra tematica specifica. I punti principali si possono cosí sintetizzare. In primo luogo il termine κάπηλος non sembra di origine ellenica, privo com'è di una plausibile etimologia che ne possa far cogliere il significato originario[74]. In secondo luogo, l'emergere documentario di questa famiglia di termini si colloca in un'epoca nella quale si era già verificata l'introduzione dell'emissione e dell'uso della moneta, e in un'area che aveva visto con ogni verosimiglianza le piú precoci esperienze in questo campo, l'Asia Minore occidentale. La prima attestazione, che riguarda la forma verbale καπηλεύειν, si riscontra infatti in un frammento di Ipponatte[75], la cui opera va vista sullo sfondo della Efeso del VI secolo, con i suoi forti collegamenti col mondo lidio, che hanno lasciato peraltro consistenti tracce anche nella lingua del poeta. Nell'esiguo frammento conservatoci si fa riferimento al luogo in cui un certo personaggio καπηλεύει (vende al dettaglio?) il vino, verosimilmente, dato il termine usato (ἔρπις), del vino

[74] Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-80, *sub voce*.

[75] IPPONATTE, fr. 79 West.

importato. È questa peraltro l'unica attestazione arcaica, cui fanno seguito poi le otto ricorrenze del termine e dei suoi derivati nell'opera di Erodoto[76], anch'egli di origine micrasiatica, il quale appare peraltro impiegarli esclusivamente in riferimento a realtà extraelleniche, Lidi in primo luogo, ma anche Persiani ed Egiziani, e con valenze denotative che non sempre appaiono perfettamente convergenti con quelle del frammento ipponatteo e delle tradizioni piú tarde, come hanno di recente sottolineato N. Smith[77] e R. Descat[78].

Di particolare interesse appaiono, da questo punto di vista, due passi, in cui il termine è impiegato in riferimento rispettivamente ai Lidi e al re persiano Dario. Nel primo di essi, Erodoto afferma che i Lidi «per primi tra gli uomini di cui si abbia conoscenza, avendo coniato moneta d'oro e d'argento, ne fecero uso, e per primi inoltre divennero κάπηλοι»[79]. Egli pone dunque con tutta evidenza, e, si direbbe, su basi conoscitive solide, un collegamento forte e diretto tra i due fenomeni: diffusione dell'emissione e uso di moneta d'oro e d'argento – da intendere verosimilmente in riferimento alle emissioni bimetalliche di Creso, piuttosto che alle prime emissioni in elettro[80] – da un lato, emergere e svilupparsi delle attività dei κάπηλοι dall'altro. Nel secondo, egli riferisce una tradizione secondo cui per i Persiani Ciro sarebbe stato «un padre, Cambise un despota, Dario un κάπηλος»[81]. Essi lo avrebbero cosí chiamato «a causa dell'organizzazione e imposizione del tributo e di altre cose analoghe». Di fatto, riferisce Erodoto, Dario «gestiva ogni cosa alla maniera di un κάπηλος». È su quest'ultimo passo, in particolare, che si sono soffermati Smith e Descat facendo notare quanto poco, a loro giudizio, si concilii l'accezione con cui è qui impiegato il termine κάπηλος con l'immagine di un piccolo rivenditore o bottegaio, qual è quella che emerge prevalentemente dalle attestazioni piú tarde del termine. Partendo di qui, Smith ha suggerito che il collegamento tra queste accezioni erodotee e quelle piú tarde sia da individuare nell'idea di un profitto «realizzato da un intermediario piuttosto che da un produttore», senza riguardo alla natura e alla scala di questa attività di intermediazione che poteva anche essere cospicua e comprendere misure

[76] ERODOTO, 1.94, 1.155, 2.35, 2.141, 3.89 *ter*, 5.91.

[77] N. SMITH, *Intervention*, in *L'or perse et l'histoire grecque*, «Revue des Etudes Anciennes», XCI (1989), pp. 208-12.

[78] R. DESCAT, *Darius, le roi kapelos*, in *Achaemenid History*, VIII, Leiden 1994, pp. 161-66.

[79] ERODOTO, 1.94: «πρῶτοι ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν νόμισμα χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κοψάμενοι ἐχρήσαντο, πρῶτοι δὲ καὶ κάπηλοι ἐγένοντο».

[80] Cfr. M. LOMBARDO, *Per un inquadramento storico del problema delle Creseidi*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», serie 3, IV (1974), pp. 716 sgg.

[81] ERODOTO, 3.89.

monetario-amministrative come quelle di Dario o attività di cambio e commercio su ampia scala, come quelle che egli ipotizza per i Lidi: l'emergere di κάπηλος in Lidia sarebbe stato, per l'appunto, direttamente collegato con lo sviluppo delle emissioni bimetalliche di Creso e con l'impulso da queste dato alle attività di «cambio monetario nonché di commercio su ampia scala»[82]. Descat si spinge ancora oltre, ipotizzando, sulla base dei due passi erodotei, un collegamento primario tra il significato originario di κάπηλος e le esperienze di emissione lidie e persiane. In origine il κάπηλος non sarebbe stato, come poi in età classica, «il commerciante dell'*agora*, che vende soprattutto generi alimentari», bensí «colui che batte moneta e che trae profitto da questa operazione. Il termine rinvia alla realtà delle prime emissioni di moneta in Asia Minore», dove il re lidio coniava moneta allo scopo essenziale di vendere con maggior profitto il proprio oro. Obiettivo che avrebbe magistralmente realizzato Creso con le sue emissioni bimetalliche, seguito poi su questa via da Dario[83]

Se queste conclusioni appaiono troppo speculative e in una certa misura forzate – Erodoto afferma che furono *i Lidi*, e non il re di Lidia, a diventare per primi κάπηλοι, collegando ciò non solo con l'emissione, ma anche con l'utilizzazione della moneta, e presentando il tutto nel quadro della generale somiglianza di costumi tra Lidi e Greci[84]; inoltre la tradizione su Dario collega esplicitamente l'epiteto κάπηλος con le misure amministrative del re e il suo comportamento generale –, la sintetica messa a fuoco, da parte di Descat, degli aspetti caratterizzanti la figura e l'attività del κάπηλος, cosí come emergono nelle fonti piú tarde (e soprattutto in ambiente attico), coglie alcuni punti importanti. In effetti, malgrado l'uso non sempre coerente, e non di rado semanticamente 'estensivo', del termine e dei suoi derivati, è possibile constatare che la figura e l'attività del κάπηλος – con le nozioni di καπηλεύειν/καπηλεία ad esse collegate – appaiono caratterizzate fondamentalmente dall'associazione con alcune idee. In primo luogo quella di profitto 'monetario' come obiettivo unico, specifico, diretto e immediato dell'attività in questione e delle singole transazioni in cui si esplica, perseguito con qualunque mezzo, compresa la menzogna e l'inganno, attributi caratteristici della figura in questione[85] In secondo luogo

[82] SMITH, *Intervention* cit., pp. 211-12.
[83] DESCAT, *Darius* cit., pp. 164-66.
[84] Cfr. M. LOMBARDO, *Oro lidio e oro persiano nelle «Storie» di Erodoto*, in *L'or perse* cit., p. 198.
[85] Si veda ad esempio PLATONE, *Repubblica*, 371c-d; ID., *Leggi*, 918. Altre fonti in H. KNORRINGA, *Emporos*, Amsterdam 1926, pp. 47 sgg., 116 sgg. Cfr. da ultimo L. KURKE, *ΚΑΠΕΛΕΙΑ and deceit Theognis 59-60*, in «American Journal of Philology», CX (1989), pp. 535-44.

quella della stanzialità, legata per lo piú a un luogo specifico, per solito l'*agora*[86], e strettamente connessa con la natura delle attività proprie del κάπηλος: attività di intermediazione che si realizzano in un'apposita 'bottega', il καπηλεῖον[87], e fondamentalmente nella forma della (ri)vendita al dettaglio, in primo luogo di generi alimentari e beni di sussistenza[88]. A queste idee di base si collegano anche quella di uno statuto 'professionale', di un mestiere, e, correlatamente, di un livello sociale piú o meno basso e marginale[89] Entrambi gli aspetti principali, ma anche quello della 'professionalità', presuppongono almeno un embrionale sviluppo della funzionalità della moneta nelle transazioni 'private' all'interno della comunità, nonché di un 'mercato' interno di soggetti socialmente ed economicamente autonomi ma non autosufficienti dal punto di vista dei beni di sussistenza primari[90], con tutto ciò che questo implica in termini di differenziazione e articolazione delle attività produttive, ma anche dei rapporti sociali, all'interno della comunità.

Sviluppi che appaiono giunti a maturazione nel IV secolo in diverse 'città mercantili' e in primo luogo ad Atene, dove vediamo operare nel mercato cittadino – articolato a sua volta in aree specializzate nella vendita di determinati prodotti: l'*agora* dei formaggi, quella dei pesci, delle verdure, dei mantelli ecc. – una miriade di figure di bottegai, osti, rivendugliolі di mestiere, accanto a quelle degli αὐτοπῶλαι, contadini, pescatori o artigiani che si recavano nell'*agora* a vendere i loro prodotti[91]. Sono precisamente questi sviluppi che rendono conto della stretta connessione genetica istituita da Platone, nella sua analisi teorica delle origini 'funzionali' della moneta, tra scambi interni fra produttori, introduzione e uso della moneta ed emergere e svilupparsi della καπηλεία, come funzione primaria di servizio, degenerata poi però in attività 'professionale' di intermediazione speculativa, mirante solo a trarre con qualunque mezzo il massimo profitto possibile da ogni transazione[92].

Alla luce di tutto questo, sembra lecito vedere un collegamento si-

[86] Un'interessante iscrizione samia del II secolo ne mostra l'insediamento entro il santuario di Era: cfr. ora L. SOVERINI, *Il 'commercio nel tempio': osservazioni sul regolamento dei κάπηλοι a Samo (SEG XXVII, 545)*, in «Opus», IX-X (1990-91), pp. 59-121.

[87] Su cui cfr. A. HUG, *s.v.* «Kapeleion», in «*RE*», X/2 (1919), coll. 1888 sg., e ora M. BETTALLI, *Case, botteghe, ergasteria, note sui luoghi di produzione e vendita nell'Atene classica*, in «Opus», IV (1985), pp. 29-42.

[88] Su questo punto cfr. ad esempio PLATONE, *Leggi*, 849c. Vedi anche KNORRINGA, *Emporos* cit., pp. 46 sg.

[89] Cfr. ad esempio *ibid.*, pp. 51 sgg.

[90] Cfr. PLATONE, *Leggi*, 848a.

[91] Cfr. WYCHERLEY, *The Athenian Agora* cit., pp. 193 sgg.

[92] PLATONE, *Repubblica*, 371; cfr. ID., *Leggi*, 918.

gnificativo tra l'introduzione e diffusione della moneta e del suo uso, e l'emergere all'interno delle *poleis* di figure e attività commerciali caratterizzantisi – almeno nelle fasi e nei contesti di pieno sviluppo del fenomeno – per il fatto di essere stanziali, professionali e intermediarie, di basso profilo sociale e perseguenti il profitto monetario per lo piú attraverso la rivendita (al dettaglio) di beni di sussistenza. Se tale collegamento non va forse visto in termini cosí diretti e immediati come quelli prospettati da Smith e Descat, e se è verosimilmente troppo unilaterale la tesi di K. Polanyi di un forte nesso fra l'introduzione della moneta, in Lidia e poi nelle città greche, e l'emergere di 'mercati interni' di beni di sussistenza[93], l'idea di un piú o meno precoce affermarsi della funzionalità della moneta nella sfera delle transazioni interne 'al minuto', e dunque di un rapporto possibilmente significativo tra tale funzionalità e le scelte di emissione delle città, non trova comunque decisivi ostacoli nelle evidenze numismatiche.

Anche qui non sembrano del tutto condivisibili le tesi di Kraay, secondo il quale la scarsa incidenza dell'emissione di piccoli nominali nella gran parte delle monetazioni civiche di VI e V secolo escluderebbe l'esistenza di un rapporto funzionale – e genetico – significativo tra moneta e commercio al dettaglio[94]. Da un lato, infatti, recenti studi hanno mostrato come l'incidenza quantitativa delle piccole denominazioni sia stata, in generale, notevolmente sottovalutata[95], dall'altro possiamo ribadire il carattere fondamentalmente anacronistico (e 'astratto') dei parametri di riferimento in base a cui Kraay valutava l'inadeguatezza delle emissioni frazionarie quale strumento del commercio al dettaglio. Questa sfera di attività e transazioni, nelle città greche arcaiche e classiche – piú o meno sviluppata peraltro a seconda dei periodi e dei contesti locali – doveva certamente essere cosa assai diversa dal «commercio al dettaglio quotidiano, in forme in qualche modo simili a quelle cui siamo oggi abituati», dalle nostre *small everyday transactions*, e dunque non necessariamente richiedere moneta divisionale in quantità e qualità analoghe a quella oggi necessaria. Tanto piú se, come abbiamo creduto di poter rilevare, l'emergere e svilupparsi di questa sfera di attività si lascia collegare all'introduzione e diffusione della moneta e del suo uso. In questa prospettiva, mi sembra assai piú utile considerare le notevoli

[93] K. POLANYI, *Aristotle discovers the economy*, in *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe 1957, pp. 69-94 [trad. it. Torino 1978].

[94] KRAAY, *Hoards* cit., pp. 85 sgg.; cfr. LOMBARDO, *Elementi* cit., pp. 118 sgg.; HOWGEGO, *Why did ancient States* cit., p. 3; DESCAT, *L'économie antique*, cit., p. 985.

[95] Cfr. D. BEREND, *Réflexions sur les fractions du monnayage grec*, in *Festschrift für Leo Mildenberg*, Wetteren 1984, pp. 7-30.

differenze che si riscontrano nell'emissione di moneta divisionale tra le diverse zecche e le dinamiche che si sviluppano su scala locale e/o generale, su questo specifico terreno. E valutarle quali possibili indicatori dei tempi e modi in cui si afferma e si sviluppa la funzionalità della moneta come strumento della sfera di attività del commercio al minuto – e come fattore del suo sviluppo –, ma anche e soprattutto quali possibili indicatori degli eventuali nessi fra scelte di emissione da parte delle comunità poleiche ed esigenze legate a quella sfera di attività. Nesso da non vedere tuttavia esclusivamente in termini operativi e quantitativi, ma da leggere piuttosto entro il quadro complessivo dei caratteri e delle dinamiche delle comunità greche.

Appare, in quest'ottica, significativo, ad esempio, che Egina, la prima città della Grecia propria ad emettere moneta, sia non solo fra quelle in cui piú ampia e continua è l'emissione di frazioni, ma anche una città in cui si verificano le condizioni piú idonee per lo sviluppo di una sfera delle transazioni e del commercio al minuto[96] E lo stesso vale per le abbondantissime emissioni di nominali minori e minimi dell'Atene periclea, e in particolare dell'epoca della guerra archidamica, quando, all'affermarsi delle strategie patrimoniali dell'ἀττικὴ οἰκονομία e alla cospicua presenza di meteci, legati per definizione ad attività non agricole, e piú in generale di artigiani, vengono a sommarsi gli effetti della politica delle costruzioni pubbliche e della distribuzione di μισθοί e quelli dell'inurbamento forzato imposto dalla strategia bellica periclea, contribuendo a creare le condizioni per lo sviluppo di un mercato interno tale da richiedere anche 'servizi' sempre piú ampi di intermediazione al dettaglio e da creare sempre piú ampie opportunità di sviluppo per attività commerciali in questo campo.

Si è detto sopra che è nel IV secolo che questi processi si sviluppano piú compiutamente e piú ampiamente nelle città greche. E non è un caso se è nello stesso secolo che si afferma e si diffonde rapidamente, dopo i suoi esordi sicelioti (e in minor misura italioti) nella seconda metà del V secolo, la monetazione del bronzo. Un'esperienza il cui significato per la nostra problematica va colto in termini piuttosto articolati. Essa, in effetti, rappresenta per certi versi l'estremo sviluppo dell'idea della moneta come strumento di circolazione interna, a corso legale e a un valore nominale piú alto di quello intrinseco. È interessante, a questo riguardo, il fatto, sottolineato da O. Picard, che la pratica di sopravvalutare il bronzo si sia sviluppata rapidamente, e con particolare velocità e intensità presso quelle città le cui monete avevano una circolazione li-

[96] T. J. FIGUEIRA, *Aegina. Society and Politics*, Salem 1984.

mitata al territorio delle città stesse[97]. Con l'effetto di definire in termini ancora piú netti un'area di circolazione interna, 'svincolata' per cosí dire dalla sfera di circolazione delle monete in metallo prezioso (e dai relativi problemi di approvvigionamento), assicurando cosí alla città profitti 'di emissione' ancora piú alti[98], ma anche un maggior controllo sul livello e la fluidità del circolante interno. È verosimilmente *anche* in riferimento a queste esperienze che vanno intese – seppur nella loro specifica prospettiva ideologica orientata sul 'modello spartano' – le proposizioni platoniche delle *Leggi* sull'istituzione di una moneta locale priva di valore intrinseco e destinata a sopperire ai bisogni dello scambio quotidiano, nettamente distinta dalla «moneta comune dei Greci», quella d'oro e d'argento. In quest'ottica, appare significativo il fatto che Atene, le cui emissioni argentee ricche di frazioni si rifanno abbondanti dopo l'interruzione nell'ultima fase della guerra del Peloponneso, sia fra le ultime città a introdurre, nella seconda metà del IV secolo, la monetazione del bronzo, le cui funzioni di 'circolante interno' erano state evidentemente sino ad allora svolte in maniera soddisfacente, e senza separazione rispetto alla sfera della circolazione 'internazionale', dai piccoli nominali argentei. Molte città comunque, come Olbia, accanto al bronzo continuarono a emettere argento monetato, e questo contribuisce a segnalare il verosimile collegamento tra monetazione del bronzo ed esigenze di circolazione interna legate anche agli sviluppi verificatisi in quella sfera di transazioni e di attività che vedevano tra i principali protagonisti i κάπηλοι.

In conclusione, e in estrema sintesi, possiamo affermare, riprendendo le questioni formulate all'inizio, che la funzionalità della moneta sembra essersi affermata abbastanza precocemente nella sfera delle attività commerciali, e con significativi effetti di *feedback* sulle scelte di emissione, ma con modalità e conseguenze diverse in rapporto alle diverse figure, e attività, di ἔμποροι e κάπηλοι. Nel caso dei primi è venuta fondamentalmente a 'interferire' nelle loro attività e nei loro contesti e circuiti di svolgimento, imponendone forme diverse – di volta in volta piú o meno propulsive, favorevoli o limitative – di ridefinizione, ma anche di controllo, orientamento e sfruttamento degli stessi da parte delle città emittenti. Quanto alle conseguenze dell'imporsi, per cosí dire, della funzionalità della moneta nella sfera dei commerci emporici, in termini di

[97] O. PICARD, *Innovations monétaires dans la Grèce di IV<sup>e</sup> siècle*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1989, pp. 673-87.

[98] È quanto emerge esplicitamente in una iscrizione di II secolo da Sesto: *OGIS*, 339, ll. 44 sgg.

funzioni e figure 'professionali', potremmo dire che, paradossalmente, essa determina soprattutto l'emergere e affermarsi della funzione, e della figura, del cambiamonete, dell'ἀργυραμοιβός, che non a caso assumerà poi, come τραπεζίτης-banchiere, un ruolo cosí importante (e 'fiduciario') nelle attività degli ἔμποροι, progressivamente segnate, a loro volta, da dinamiche di specializzazione e 'professionalizzazione' non prive di rapporto con lo sviluppo delle funzioni della moneta anche come strumento finanziario. Nel caso dei κάπηλοι, invece, il rapporto appare piú diretto e pregnante: la moneta e la sua funzionalità si lasciano in effetti cogliere come uno dei fattori fondamentali dell'emergere, definirsi e diffondersi, tra VI e IV secolo, della loro 'figura professionale' e della loro specifica sfera di attività commerciali.

WOLFGANG RÖSLER

# *Trasmissione culturale tra oralità e scrittura*

All'inizio del VI secolo era trascorso piú di un secolo e mezzo da quando i Greci avevano adottato l'alfabeto fenicio. Verso la fine del primo terzo del IV secolo, vale a dire piú di due secoli dopo, quella che un tempo era una cultura orale era divenuta, in un processo straordinariamente dinamico, una cultura scritta[1], nella quale a stento si serbava coscienza della condizione precedente. Il lasso di tempo che intercorre fra il VI e il IV secolo si caratterizza dunque come un periodo di transizione, nel quale la scrittura andò sempre piú diffondendosi. Essa non solo assunse funzioni prima affidate all'oralità, ma se ne creò, in aggiunta, di nuove e specifiche. Nelle pagine seguenti verranno in primo luogo posti in luce alcuni aspetti di questo processo: la poesia epica e lirica fra continuità e cambiamento, la nascita del libro in prosa, i logografi e la fondazione dell'opera storica come «acquisizione perenne»; sarà fatto infine un rapido accenno anche a Platone e Aristotele[2]. Verrà cosí illustrato un fatto generale di grande portata: il mutamento dalla cultura orale a quella scritta ebbe fra le sue piú importanti conseguenze una costante verifica, l'adattamento e il nuovo sviluppo di concezioni e teorie. È in questo contesto che l'antica idea, radicata nella cultura orale, secondo cui la poesia va valutata in base al criterio della verità, viene sostituita da una visione secondo la quale la realtà di quanto viene trasmesso in un testo poetico è irrilevante. Non a caso questa posizione fu formulata in concomitanza con l'affermazione della cultura scritta e della lettura silenziosa.

Quando i Greci adottarono l'alfabeto fenicio, esisteva già presso di loro una poesia orale altamente sviluppata. Fu inevitabile che la scrittura prendesse piede anche in questo settore: grazie ad essa fu infatti

[1] Cfr. E. G. TURNER, *I libri nell'Atene del V e IV secolo a. C.*, in G. CAVALLO (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Roma-Bari 1977[2], p. 24: «Col primo trentennio del IV secolo i libri si sono saldamente affermati, e la loro tirannia continua».

[2] Su questi temi si rinvia in generale a G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992.

possibile fissare e tramandare anche testi poetici. La scrittura cambiò inoltre radicalmente le tecniche della composizione poetica. Il testo non doveva piú essere creazione estemporanea; poteva ora originarsi in un atto di stesura, che era slegato dal momento della rappresentazione e i cui tempi erano fissati dall'autore stesso. D'altra parte, dobbiamo constatare che non ci fu alcun mutamento improvviso quanto piuttosto un lungo processo di sostituzione: nonostante tutti gli affinamenti che la stesura per iscritto rendeva possibili, si conservavano elementi di oralità, come le «formule» dell'epica (formulazioni tradizionali, appartenenti al repertorio del genere, la cui funzione era stata quella di alleggerire il compito del cantore nello sforzo dell'improvvisazione) o il rivolgersi a uno o piú destinatari nella lirica o nella poesia didascalica. Ma soprattutto rimase per il momento indiscussa la destinazione della poesia alla declamazione orale[3]. Solo piú tardi, nel tardo v secolo e poi nel IV, la lettura individuale soppiantò a poco a poco l'ascolto collettivo come condizione normale della ricezione.

Continuità e cambiamento furono dunque assai strettamente connessi fra loro. Per quanto riguarda la poesia epica, nel corso del VI secolo la figura del rapsodo sostituí quella dell'aedo, che declamava le proprie creazioni; i rapsodi recitavano invece opere tramandate, di cui essi disponevano in forma scritta. Famosi sono gli Omeridi di Chio, che con questo nome designavano se stessi come discendenti di Omero; si trattava evidentemente di un'associazione rapsodica specializzata nella recitazione delle opere di Omero[4]. Anche nella lirica si consumò un gioco alterno di continuità e cambiamento. Per quanto riguarda i suoi fondamenti pragmatici e istituzionali, la continuità prevalse per lungo tempo, fino al v secolo inoltrato; e inoltre la componente musicale, inseparabilmente connessa alla parola. I componimenti lirici mantennero il legame con determinate funzioni sociali e con determinati luoghi (particolarmente significativo era il simposio); da ciò derivava una relazione spesso assai stretta e diretta del testo con l'*hic et nunc* della rappresentazione (nella quale rientrava anche il già menzionato uso di rivolgersi a destinatari particolari). Il progresso della scrittura non produsse quindi subito una lirica che, superando le strutture dell'oralità, si rivolgesse direttamente al lettore: il cambiamento si attuò piuttosto, per co-

[3] Cfr. B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1984; in particolare per la lirica W. RÖSLER, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980.

[4] Cfr. W. BURKERT, *Die Leistung eines Kreophylos*, in «Museum Helveticum», XXIX (1972), pp. 74-85; ID., *Kynaithos, Polycrates, and the Homeric Hymn to Apollo*, in *Arktouros. Hellenic Studies presented to B. M. W Knox*, Berlin - New York 1979, pp. 53-62.

sí dire, *dietro* la facciata di una continuità di pratiche, modalità e occasioni. Nel corso della stesura per iscritto potevano prodursi nuove sottigliezze del pensiero e della lingua, la cui efficacia sopravviveva alle situazioni e circostanze per le quali quella poesia era stata composta in origine. Si crearono cosí testi per i quali entrambi questi elementi erano costitutivi: da un lato il legame tradizionale con occasione e situazione, l'espletamento di una funzione in un dato ambito sociale, dall'altro un affinamento artificiale che andava oltre l'occasione e la funzione e che allo stesso tempo rendeva la poesia «letteratura». L'asimmetria fra la realtà vera e propria e la realtà presupposta nella poesia si pose come nuova esperienza base della ricezione della lirica.

Inoltre, accanto all'impiego della scrittura nella produzione dei testi lirici, bisogna tener conto anche del suo crescente impiego per la loro salvaguardia e trasmissione: ciò non contrasta con la constatazione che la lirica continuava a vivere nella declamazione orale. Illuminante è la raccolta di scolî attici in Ateneo[5]: in questo caso si è casualmente conservato il libro privato di canti di un Ateniese che aveva fissato in esso ciò che si cantava nel simposio. Solo alla luce di questo tipo di libri di canti si può cogliere l'originalità della raccolta di elegie intrapresa da Teognide, che deve essere qui trattata con grande attenzione come testimonianza molto significativa della transizione da oralità a scrittura[6]. Questa raccolta va datata circa cinquant'anni prima di quella attica, che si formò poco prima della metà del v secolo. Teognide sembra presupporre già ai suoi tempi l'esistenza di analoghe raccolte private per uso simpotico. Il suo ragionamento dev'essere stato press'a poco: «Una volta formatosi nell'ambiente del simposio l'uso di fissare i canti per iscritto e di farne delle raccolte, si delinea per il poeta una prospettiva completamente nuova. Perché tali raccolte devono esser messe insieme solo in un secondo momento, come prodotti della ricezione? Già io come autore posso altrettanto bene comporre poesie adatte e riunirle in una raccolta, destinata poi alla circolazione scritta. Sarà poi l'istituzione stessa del simposio a far sí che una tale raccolta si diffonda effettivamente». Come conseguenza di questa riflessione sorse quella che, per quanto ne sappiamo, era una novità: il primo libro di poesie composto dal suo autore. Esso si rivolgeva sí al lettore, ma solo come stadio di pas-

[5] ATENEO, 15.694c sgg. Cfr. R. REITZENSTEIN, *Epigramm und Skolion*, Gießen 1893, pp. 13 sgg.; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen*, II, Berlin 1983, pp. 316 sgg.

[6] Le nozioni fondamentali si trovano già in REITZENSTEIN, *Epigramm* cit., pp. 264 sgg.; cfr. RÖSLER, *Dichter* cit., pp. 78 sgg.; H. F. JOHANSEN, *A poem by Theognis (Thgn. 19-38)*, in «Classica et Mediaevalia», XLII (1991), pp. 5-37.

saggio. Alla fine doveva esserci il ritorno all'oralità: il vero scopo rimaneva l'esecuzione orale nel simposio.

Che fossero proprio queste le idee che Teognide con la sua raccolta di elegie metteva in atto si accorda perfettamente col tipo di poesie, nelle quali il riferimento a situazioni determinate e specifiche lascia il posto a situazioni piú ampie e generiche. Vanno innanzitutto menzionate le due poesie che devono essere identificate come introduzione e conclusione dell'opera originaria. Partiamo dall'elegia conclusiva:

> Io ti ho dato le ali per volare sopra il mare infinito e per sollevarti facilmente sulla terra tutta. Sarai presente a tutte le feste e a tutti i banchetti posando sulle labbra di molti; te celebreranno al suono degli auli brevi d'acuta nota giovani seducenti nell'armonia di melodiose canzoni. E quando scenderai sotto i recessi della terra buia, verso l'infera magione gremita di singulti, neppure morto perderai la tua fama, ma resterai nel cuore degli uomini poiché avrai nome inestinguibile, o Cirno, volteggiando per la terra ellenica e fra le isole, varcando il pescoso inseminato abisso non assiso su dorso di cavalli, ma ti scorteranno i doni fulgidi delle Muse che hanno il serto di viole. E anche gli uomini di domani, se ameranno il canto, celebreranno te, finché saranno e terra e sole[7]

Teognide predice a Cirno, il destinatario formale delle sue elegie, una fama senza confini nello spazio e nel tempo. Garante di questa fama sarebbe stata la grande diffusione e la sopravvivenza duratura della poesia nel canto simposiale. Ma non si può fare a meno di notare che Teognide non considera l'immortalità della sua poesia fondata solo e unicamente su una catena ininterrotta di tradizione orale. Una buona testimonianza in questo senso è offerta dall'epigramma posto in bocca a una statua di kore sulla tomba di Mida (se ne riteneva autore Cleobulo, uno dei Sette Sapienti): «fino a quando durerà il mondo, durerà anche il messaggio trasmesso dall'iscrizione, che qui è sepolto Mida»[8]. Il pronostico si deduce qui dalla durata che vi è presupposta per il veicolo del messaggio, l'iscrizione: e proprio cosí, secondo Teognide, la fama di Cirno deve durare «finché saranno e terra e sole». Anche in Teognide si può perciò cogliere un rinvio al veicolo materiale della tradizione, il testo scritto. Il carattere dell'elegia come epilogo di un libro diventa ulteriormente chiaro in un dettaglio «Io ti ho dato le ali per volare...» L'aoristo greco ha qui una funzione retrospettiva: in ciò che precedeva nella raccolta – in tutte le elegie nelle quali Cirno appariva sempre come destinatario – è stata posta la base per ciò che ora, alla conclusione, trova espressione diretta, la sua eterna fama.

[7] TEOGNIDE, 237 sgg. (trad. di F. Ferrari).
[8] DIOGENE LAERZIO, 1.89 (= SIMONIDE, fr. 76 Page).

L'epilogo trova, da questo punto di vista, corrispondenza perfetta nell'elegia introduttiva:

> O Cirno, io col mio canto voglio apporre un sigillo a questi versi, né mai saranno rubati di nascosto, né qualcuno guasterà quel che hanno di buono, e cosí ognuno dirà: «sono versi di Teognide, il Megarese. Fra tutti gli uomini è illustre il suo nome». Eppure non mi riesce ancora di piacere a tutti i concittadini. Niente di strano, o figlio di Polipao! Nemmeno Zeus piace a tutti, quando manda o quando nega pioggia. E per il bene che ti voglio io ti darò, o Cirno, i consigli che anch'io fanciullo dai buoni appresi[9]

Il rinvio alle poesie che seguono nella raccolta è quindi fatto al futuro («io ti darò, o Cirno, i consigli...»). Prima, all'inizio dell'elegia introduttiva, Teognide ha trattato un problema, che è scottante solo nel caso di una forma del testo dai contorni fissi, in altre parole scritta: come si può assicurare in maniera durevole l'opera nella forma che le è stata data dall'autore? com'è possibile impedire l'intervento di una mano estranea? L'aver affrontato questo problema consente a Teognide di dotare la sua opera, per cosí dire, di un titolo: «sono versi di Teognide, il Megarese». È una curiosità quasi tragica della storia della letteratura che il destino successivo della raccolta abbia dimostrato che la certezza dell'autore di aver risolto il problema era totalmente ingiustificata.

Quando abbiamo affermato, al principio, che la scrittura si aprí anche nuove, specifiche funzioni, il riferimento era in primo luogo al libro in prosa. Scritti in prosa nacquero nella seconda metà del VI secolo nell'ambito della filosofia presocratica. Anch'essi documentano che a quest'epoca si era sviluppata in misura considerevole una comunicazione fondata sulla scrittura. Le opere in prosa potevano da un lato avere la funzione di un ὑπόμνημα (un'annotazione *pro memoria*) e servire all'autore come base per letture piú o meno pubbliche. Questa funzione è ben testimoniata in particolare per il V secolo[10], e ce ne occuperemo subito in rapporto a Tucidide e a Erodoto. D'altra parte ben presto viene avvertita l'esigenza di rendere possibile per il testo una diffusione non legata alla persona dell'autore[11]. La coerenza delle discussioni

[9] TEOGNIDE, 19 sgg. La traduzione di Ferrari è stata cambiata in un particolare: le virgolette sono state poste dopo «nome» anziché dopo «Megarese» (23).

[10] TUCIDIDE, 1.21 sg.; PLATONE, *Parmenide*, 127a-d. Cfr. M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin - New York 1987, pp. 34 sgg. [trad. it. Milano 1991].

[11] Cfr. G. F. NIEDDU, *Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica*, in «Scrittura e Civiltà», VIII (1984), pp. 3-51; ID., *Neue Wissensformen, Kommunikationstechniken und schriftliche Ausdrucksformen in Griechenland im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr.: Einige Beobachtungen*, in W. KULLMANN e J. ALTHOFF (a cura di), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, pp. 151-65; E. PÖHLMANN, *Zur Überlieferung griechischer Literatur vom 8 bis zum 4. Jh.*, in W. KULLMANN e M. REICHEL

condotte fra i presocratici insegna che anche questo obiettivo venne raggiunto. Analogamente l'esempio di Eraclito mostra quali riflessioni strategiche dovevano essere avanzate, alla svolta del VI-V secolo, per assicurare la diffusione di un testo in prosa: deposto dal suo autore nel santuario di Artemide ad Efeso[12], esso era a disposizione di coloro che fossero interessati, che potevano lí leggerlo e copiarlo. Ma anche di altri testi presocratici – anche di quelli scritti in versi secondo la forma tradizionale – si può dire che, a causa della loro complessità concettuale e linguistica, richiedevano ben di piú di una percezione puramente orale: l'esempio estremo è il poema didascalico di Parmenide (primo terzo del V secolo). Nel V secolo si giunse a un vertiginoso aumento dell'attività di scrittura in prosa; vanno ricordati in particolare i trattati sofistici e, dall'altra parte, scritti specialistici come quelli di medicina[13]

Di particolare interesse è lo sviluppo nella scrittura di opere storiche[14]. Come punto di partenza fanno al caso nostro i capitoli programmatici 1.20-22 di Tucidide, nei quali l'autore prende con veemenza le distanze dai suoi predecessori. Ai criteri di ricostruzione storica da lui sviluppati non possono tener testa né i poeti, che si attirano il rimprovero di esagerare quasi scrivessero degli inni, né i logografi, «i quali avevano di mira il diletto degli ascoltatori piuttosto che la verità»[15]. Questa critica viene rinnovata poco dopo nella famosa frase conclusiva del «capitolo metodologico», nella quale Tucidide indica, ponendovi ancora una volta l'accento, l'intenzione posta alla base del suo lavoro: «Ciò che ho composto è una acquisizione perenne, non un pezzo di bravura mirante al successo immediato»[16]. Solo alla luce del processo di sovvertimento culturale che con forza sempre maggiore giunge a termine proprio ora, verso il 400, il valore di questo messaggio si rivela in tutta la sua portata. Fondamentale è, in questa sede, che Tucidide stabilisca una connessione tra superficialità nell'accertamento dei fatti storici e ingenua accettazione di tradizioni dubbie da un lato e, dall'altro, la funzio-

(a cura di), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen 1990, pp. 23 sg.

[12] DIOGENE LAERZIO, 9.6 (= ERACLITO, DK 22 A 1).

[13] Cfr. J. PIGEAUD, *Le style d'Hippocrate ou l'écriture fondatrice de la médecine*, in M. DETIENNE (a cura di), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988, pp. 305-29 [trad. it. parziale Roma-Bari 1989]; PÖHLMANN, *Zur Überlieferung* cit., pp. 24 sgg.; J. ALTHOFF, *Formen der Wissensvermittlung in der frühgriechischen Medizin*, in KULLMANN e ALTHOFF (a cura di), *Vermittlung* cit., pp. 211-23.

[14] Su quanto segue cfr. W. RÖSLER, *Die «Selbsthistorisierung» des Autors. Zur Stellung Herodots zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, in «Philologus», CXXXV (1991), pp. 215-20.

[15] TUCIDIDE, 1.21.1 (trad. di L. Canfora).

[16] *Ibid.*, 1.22.4.

ne dei testi dei logografi: essi erano destinati a un'esistenza breve – solo fino al momento, immediatamente successivo, dell'esecuzione orale –, e perciò non si appellavano affatto alla ragione di un lettore che vi esercitasse sopra la sua riflessione critica. Essi erano piuttosto «pezzi di bravura», che miravano a superare nell'effetto i concorrenti e a ottenere l'applauso spontaneo di un vivace pubblico di ascoltatori. Da qui si distingue diametralmente quella funzione che Tucidide reclama per la sua opera storica. La sua ambizione non deriva solo dalla concezione che l'autore ha della storia, ma ancor prima dev'essere compresa, su un piano piú elementare, come reazione allo sviluppo culturale che allora si profilava. Si sovrappongono qui due motivazioni, entrambe presenti nella caratterizzazione – che perciò è a doppio senso – della sua opera come un'«acquisizione perenne». In essa riscontriamo due aspetti distinti: uno, come si è sempre visto, è la convinzione di Tucidide che la storia, conformemente alla natura dell'uomo, si ripete in maniera uguale o simile, e che alla rappresentazione analitica della guerra del Peloponneso spetta dunque un valore conoscitivo esemplare, inesauribile. L'altro aspetto è la certezza che le condizioni culturali del futuro non saranno piú nel segno fugace e non vincolante della parola parlata, ma garantiranno la durevole esistenza del testo destinato al lettore. Quello che egli s'immagina è dunque un lettore solitario, che legge e riflette su ciò che ha letto: una forma di ricezione, conforme al progetto della rappresentazione e dell'argomentazione tucididea, che traspare qui inespressa ma chiarissima, poiché Tucidide ha ripetutamente sottolineato, in precedenza, il rifiuto di un ascolto collettivo della sua opera. È perciò attraente supporre un calcolo, addirittura una strategia dietro la difficoltà della dizione tucididea, che proprio nei passi di significato centrale (riflessioni di carattere generale, discorsi) ritarda efficacemente la lettura[17] Il lettore viene spinto alla concentrazione e alla collaborazione intellettuale; al tempo stesso, il testo si sottrae ad ogni tentativo di consegnarlo – contro i principî del suo autore – a una presentazione orale.

Il dibattito avviato con l'avanzare della scrittura incontrò anche resistenze. In questo contesto sembra infatti da collocare la rinuncia senza compromessi di Socrate a esprimersi per iscritto, anche se questa rinuncia aveva come motivo primario la consapevolezza del non sapere. Con il comportamento di Socrate contrasta l'uso intensivo – il che significa, allo stesso tempo, progressivo – della scrittura da parte dei sofisti. Esplicite sono le riserve espresse contro la scrittura da Platone, che piú volte si occupa di questo tema. Nel *Fedro* vengono indicati i seguenti

[17] Esempio estremo è la «Patologia» (3.82 sg.).

difetti: l'effetto negativo sulla memoria e la scarsa idoneità, fondata sull'incapacità della scrittura di rispondere, a trasmettere effettivamente ciò che deve essere trasmesso[18]. È chiaro che la limitazione al dialogo, cioè all'imitazione dell'oralità, che caratterizza l'opera scritta di Platone ha qualcosa a che fare con queste riserve. Le conseguenze interpretative che bisogna trarne sono oggetto di vivace discussione[19]. Aristotele era, al contrario, completamente libero dalle riserve del suo maestro Platone. Egli fondò nella sua scuola quell'attività scientifica basata sulla scrittura che ebbe poi la sua fioritura in Alessandria; questo avvenne tramite abbondanti raccolte di materiale, che Aristotele utilizzò a scopi di ricerca sistematica. Cominciò cosí l'ultima tappa del processo di letteralizzazione, in cui trovò ampia realizzazione la capacità della scrittura di accumulare conoscenze e, tramite ciò, di mettere in movimento il progresso scientifico.

Giungiamo ora alla questione di come fosse mutata la concezione della poesia nel periodo di transizione alla cultura scritta[20]. Punto di partenza è il fatto seguente: con il VI secolo comincia ad articolarsi la critica ai poeti. La credenza che il poeta sia ispirato dalle Muse, le figlie di Mnemosyne, ne risulta minata. Essa aveva le sue radici nella specifica funzione del poeta all'interno di una cultura improntata alla trasmissione orale: la funzione di «maestro di verità»[21]. Ora, verso il 600, Solone afferma: «molte menzogne dicono i poeti»[22]; e all'inizio del V secolo Omero riceve da Pindaro l'inequivocabile rimprovero di aver messo a disposizione di Odisseo l'arma della menzogna[23] Senofane (VI-V secolo), che criticava Omero ed Esiodo per la loro rappresentazione degli dèi contraria alla verità, è a sua volta obiettivo della polemica del piú giovane contemporaneo Eraclito: anche a lui viene negato il possesso della ragione, come a Esiodo, come a Pitagora, il saggio la cui dottrina non è stabilita in modo autentico, come a Ecateo, il prosatore che ha

[18] PLATONE, *Fedro*, 274b-277a.

[19] Cfr. T. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin - New York 1985 [trad. it. Milano 1988]; ID., *Come leggere Platone*, Milano 1991; ERLER, *Der Sinn* cit., pp. 21 sgg., 38 sgg.; W. KULLMANN, *Hintergründe und Motive der platonischen Schriftkritik*, in KULLMANN e REICHEL (a cura di), *Der Übergang* cit., pp. 317-34.

[20] Su quanto segue cfr. W. RÖSLER, *Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike*, in «Poetica», XII (1980), pp. 283-319. La discussione è stata proseguita da ultimo da E. L. BOWIE, *Lies, fiction and slander in early Greek poetry*, in CHR. GILL e T. P. WISEMAN (a cura di), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter 1993, pp. 1-37; L. H. PRATT, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, Ann Arbor 1993.

[21] M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1973² [trad. it. Roma-Bari 1977].

[22] SOLONE, fr. 25 Gentili-Prato (trad. di G. Lanata).

[23] PINDARO, *Nemee*, 7.20 sgg.

scritto di geografia e storie mitiche[24]. Criterio di giudizio è solo la questione della verità; tale criterio vale esattamente anche per i testi poetici. La differenza fra poesia e non-poesia – Gorgia lo dice espressamente nella seconda metà del v secolo[25] – è solo di natura metrica. Questa situazione diventa evidente anche nella storiografia del v secolo: Ecateo si colloca in opposizione rispetto a Esiodo; Erodoto e Tucidide correggono Omero[26]. Cosí è solo una logica conseguenza che gli apologeti di Omero – e ve ne sono – di fronte al rimprovero di non veridicità, ribadiscano non che si trattava di poesia, ma che essi reinterpretavano il testo incriminato allegoricamente, quasi facendone un trattato presocratico, con delle identità di questo tipo: Achille sarebbe in realtà il sole, Ettore la luna, Agamennone l'etere, Demetra il fegato, Dioniso la milza e Apollo la bile[27] Cosí viene salvato Omero: come filosofo naturale, non come poeta.

Bisogna constatare l'esistenza di un elemento che disturba la comunicazione letteraria. L'assenza di una concezione della letteratura che la individui come tale comportava che ogni critico o apologeta stabilisse lui stesso i criteri con i quali contestare o difendere la pretesa di verità dell'altro. Che la poesia di Omero fosse non veritiera può cosí essere sia dimostrato sia negato – parallelamente – da un punto di vista morale, teologico, filosofico-naturale, storiografico.

Se allarghiamo lo sguardo, esasperazioni come queste rivelano il vacillare di un'immagine del mondo un tempo saldamente fissata: esso è da intendere come conseguenza di un ampliamento di orizzonte in atto già dall'viii secolo e conseguenza, a sua volta, di un accresciuto commercio con l'esterno e di un'espansione nello spazio attraverso la fondazione di colonie. Incontro con altre culture significa anche il vacillare della tradizione; in particolare il mondo degli dèi antropomorfi, come l'*oral poet* ancora indiscusso lo aveva trasmesso, perde lentamente la sua credibilità (come Senofane renderà poi esplicito). Ma la radice del disturbo che abbiamo diagnosticato si può indicare con maggiore precisione: in ultima analisi, essa sembra essere la conseguenza di un sempre piú aspro contrasto tra la combinazione di poesia e verità, una sopravvivenza che risale all'epoca di una cultura non letterata, e un continuo ampliamento degli orizzonti della conoscenza, causato dall'avanzata del-

[24] SENOFANE, DK 21 B 11 (cfr. inoltre B 10 e B 12); ERACLITO, DK 22 B 40 (cfr. inoltre A 22, B 42, B 56 sg., B 104 sg.).

[25] GORGIA, DK 82 B 11 (= *Elena*, 9).

[26] ECATEO, *FGrHist*, 1 F 19; ERODOTO, 2.116 sg.; TUCIDIDE, 1.10.

[27] TEAGENE DI REGGIO, DK 8 A 2; METRODORO DI LAMPSACO, DK 61 A 4 (da qui provengono i paralleli citati).

la scrittura. È merito di un famoso studio antropologico-culturale di J. Goody e I. Watt[28] aver posto i fondamenti teorici per un'adeguata valutazione di questo contrasto.

Per una cultura esclusivamente orale è dunque fondamentale un'organizzazione della trasmissione che si possa caratterizzare come omeostatica. Unicamente fatti di durevole rilevanza sociale vengono preservati nella memoria collettiva (ad esempio le genealogie, in quanto esse indicano e legittimano allo stesso tempo le strutture sociali presenti; miti eroici, in quanto tramandano il modello comportamentale per i successori e le norme morali); quanto, al contrario, perde la sua rilevanza, è vittima della trasformazione se non dell'oblio. Dove infatti la trasmissione si può effettuare solo nella catena di una conversazione intrecciata tra i membri del gruppo sociale, il passato stesso non riesce a esprimersi. Poiché manca una testimonianza fissata per iscritto e quindi stabile e indipendente dalla tradizione orale, esso lascia tutt'al piú muti relitti, che ai posteri propongono piú enigmi che risposte. (La perplessità dei Greci di età piú tarda di fronte alle mura «ciclopiche» di Micene e di Tirinto è confrontabile con la nostra persistente incertezza sul significato di Stonehenge). In particolare l'intreccio di passato e presente impedisce una comprensione differenziata delle distanze storiche. Lo *status quo* appare non come stato naturale, ma come fondato in un'ampia, diffusa preistoria. Importante è, in conclusione, che dalla comunicazione *face to face*, costitutiva di una tradizione non alfabetizzata, deriva un effetto che armonizza il gruppo sociale e promuove il consenso, in quanto il contatto personale consente di eliminare subito obiezioni e differenze di opinioni. A seconda delle circostanze, è possibile porre domande, chiarire e alla fine raggiungere un accordo; e se una volta non si giunge al consenso, ogni critica resta limitata alla persona di chi lo ha impedito, e in ogni caso non oltrepassa la cerchia di colui che critica. Nel complesso, dunque, è proprio di una cultura non letterata un grado piú alto di generale accettazione di ciò che viene di volta in volta tramandato. La tradizione non viene posta in dubbio: come i suoi intermediari greci mettevano in risalto fin dai tempi antichi e come, nonostante le mutate condizioni, echeggia ancora, come abbiamo visto, presso i loro eredi, essa è «vera».

Al contrario, in una società che dispone della scrittura, l'intreccio della conversazione perde il suo *status* universale. Al tempo stesso ha

[28] *The consequences of literacy*, in J. GOODY (a cura di), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, pp. 27-68.

luogo un'accumulazione del sapere: se un fatto ne viene considerato degno, fissandolo per iscritto si può mettere un freno alla perdita che sarebbe provocata dall'oblio. Cosí determinate informazioni possono essere richiamate anche molto tempo dopo il momento a cui erano riferite in origine. Fu cosí che a poco a poco si poté stabilire, in luogo di un passato indeterminato, un quadro storico, entro il quale da allora innanzi fu per cosí dire canalizzata la corrente della tradizione orale, che intanto continuava a fluire. Un'ulteriore conseguenza naturale dell'aumento dell'informazione disponibile su un arco di tempo che a sua volta si trova continuamente ampliato è che le testimonianze scritte finiscono per essere in contrasto sia con la verità sia tra di loro. E anche quando non c'è contrasto fra i dati obiettivi, la loro stessa abbondanza genera interpretazioni divergenti. Tutto ciò può comportare, come di fatto avvenne in Grecia, una conseguenza, e cioè la discussione su posizioni opposte e anche una differenziazione dei campi del sapere, una specializzazione che comporta la comparsa degli esperti. Allo stesso tempo la scrittura genera, come abbiamo visto, la forma di rappresentazione ad essa idonea: lo scritto in prosa. Tutti questi aspetti si manifestano nella frase con la quale Ecateo introduce le sue *Genealogie*: «Ecateo di Mileto cosí parla. Questo scrivo come a me sembra essere vero, giacché, secondo quel che pare a me, i racconti dei Greci sono molti e risibili»[29] Erodoto e Tucidide non gli saranno da meno nella disposizione alla critica; della polemica di un Senofane e di un Eraclito si è già parlato. La situazione di un'organizzazione omeostatica della tradizione è chiaramente giunta alla sua fine, il consenso che dominava in antico si risolve ora in disputa fra opposti.

Era inevitabile che la concezione greca della letteratura si adattasse alla mutata situazione. Era necessaria una concezione che consentisse le differenziazioni e che fosse quindi adeguata alle mutate funzioni della letteratura in una cultura che, alla fine del v secolo, assume contorni sempre piú stabili: una cultura del libro e della lettura.

Non è Platone a sviluppare una tale nuova concezione, e ciò è logico. Lui, l'allievo di Socrate, che intende il fare filosofia come dialogo e sotto questa prospettiva programmatica sottolinea le deficienze della comunicazione scritta, sviluppa la sua critica alla poesia a partire dal piano tradizionale, orale della discussione: i poeti vengono visti come maestri, le loro opere vengono verificate sulla base del loro contenuto di verità e della loro utilità e, poiché per Platone il bilancio risulta negativo,

[29] *FGrHist*, 1 F 1 (trad. di L. Canfora).

rifiutate. La teoria delle Idee offre poi (nel decimo libro della *Repubblica*) la conferma teorica. Senza dubbio erano noti a Platone i primi tentativi, verso la fine del v secolo, di porre in dubbio la verità come criterio della poesia. Essi provenivano dai circoli della sofistica: non a caso, come sembra, poiché mostrare le aporie delle opinioni dominanti e condurle *ad absurdum* è una tendenza non estranea a questo movimento. Un trattato anonimo, i cosiddetti *Δισσοὶ λόγοι*, nel quale sulla scorta di numerosi esempi viene presentata la tesi secondo cui sullo stesso argomento si possono sensatamente difendere due interpretazioni opposte, offre le seguenti argomentazioni: l'arte dimostra che menzogna e inganno possono essere ritenute anche giustificate, «infatti nella creazione di tragedie e nella pittura perfetto è colui che inganna di piú, creando immagini simili a quelle reali»[30]. Un capovolgimento di valutazione paragonabile – ma precedente all'autore dei *Δισσοὶ λόγοι*, che dobbiamo considerare un epigono,– lo attua Gorgia, il quale già include il versante della ricezione: una tragedia richiede l'inganno del pubblico; perciò si potrebbe dire: «chi inganna è piú nel giusto di chi non inganna, e chi si lascia ingannare mostra piú sensibilità di chi non si lascia ingannare»[31]. Ma ciò non offriva una descrizione sostanziale o una vera legittimazione di quell'«inganno» e del suo effetto che potessero far impressione a un Platone. Anzi, egli sembra avesse l'impressione che la visione tradizionale della poesia dominasse, inalterata, sia presso il pubblico che presso i poeti stessi. Nei suoi dialoghi, Platone si sofferma piú volte su questa situazione, alla quale reagisce – in conformità con la sua tendenza di base – da conservatore, e cioè senza lasciare il piano tradizionale della discussione, quello di «vero» e «non vero».

Restava ad Aristotele, l'allievo di Platone, il compito di definire nella *Poetica* un'altra, nuova verità della poesia: egli interpreta l'arte in generale e la poesia in particolare, sia sotto l'aspetto della produzione che sotto quello della ricezione, come conseguenza di un innato istinto alla mimesi, e la fonda cosí nella natura dell'uomo; egli dimostra poi, per mezzo della teoria della catarsi, il valore della poesia tragica come utile (una legittimazione anche del riso indotto dalla poesia doveva essere fornita nella successiva parte dell'opera, che è perduta). Egli attua cosí quella differenziazione che recide lo stretto legame della poesia a un complessivo postulato di verità: da un tal legame conseguiva che la poesia non era distinguibile dal trattato scientifico-naturale e dalla narrazione storica. In piú passi, con la stessa tendenza, emerge quanto segue:

[30] DK 90 B 3.10 (trad. di G. Lanata); cfr. 2.28, 3.17.
[31] GORGIA, DK 82 B 23 (trad. di G. Lanata).

Da ciò che si è detto è chiaro che compito del poeta non è dire le cose avvenute, ma quali possono avvenire, cioè quelle possibili secondo verisimiglianza o necessità. Lo storico e il poeta non si distinguono nel dire in versi o senza versi (si potrebbero mettere in versi gli scritti di Erodoto e nondimeno sarebbe sempre una storia, con versi o senza versi); si distinguono invece in questo: l'uno dice le cose avvenute, l'altro quali possono avvenire. Perciò la poesia è cosa di maggiore fondamento teorico e piú importante della storia perché la poesia dice piuttosto gli universali, la storia i particolari[32].

Il concetto di mimesi, che Platone aveva usato in senso squalificante, appare ora volto in senso positivo: indica non piú distanza dalla verità, ma al contrario un atto di specifica fondazione della verità. Aristotele illumina il carattere particolare della comunicazione poetica, e cioè per lui di una comunicazione della finzione, anche sotto la prospettiva della ricezione, servendosi in questa circostanza di un esempio tratto dall'arte figurativa: bestie ripugnanti e cadaveri, che nella vita vissuta osserviamo con disagio, nell'imitazione artistica suscitano piacere, anche e proprio quando l'imitazione è fedele alla realtà. Si giunge cosí a una distinzione che, nella sostanza, sopravvive quasi inalterata nella teoria letteraria contemporanea. Ma se consideriamo questo punto retrospettivamente, in prospettiva storica, ciò che è apparentemente ovvio si rivela semplicemente rivoluzionario. Ciò che per secoli era stato esposto all'accusa di menzogna è giustificato ora come verità specifica della poesia, come verità della finzione, alla quale Aristotele, portando cosí all'estremo il mutamento degli antichi valori già accentuato, assegna una piú alta dignità. Viene stabilito un concetto di letteratura bipartito, distinto, anziché tramite il criterio completamente esterno dell'impiego o non impiego del metro, attraverso un altro riferimento alla realtà e attraverso la diversità delle funzioni implicate.

C'è ancora una questione aperta: che rapporto c'è tra la formazione di una cultura scritta, che si conclude nel IV secolo, e la legittimazione della finzione all'interno di una nuova concezione della letteratura? L'idea suggerita da Aristotele con la sua formulazione rivoluzionaria non fu pensata nel vuoto, ma fu anzi la sua reazione a uno sviluppo della cultura, di cui egli stesso era parte attiva. Prima di dare una risposta bisogna fare riferimento a una causa che si aggiunge al processo di letteralizzazione e lo accelera, sebbene si situi completamente all'esterno rispetto a tale processo. Essa diventa visibile per il fatto che tanto Gorgia quanto l'autore dei *Δισσοὶ λόγοι*, nella loro positiva valutazione della

[32] ARISTOTELE, *Poetica*, 9.1451a36-1451b7 (trad. di D. Lanza). Passi ulteriori: 1.1447b13-20, 24.1460a26-27, 25.1460b23-26, 25.1460b32-35.

finzione poetica, fanno riferimento alla tragedia. Si tratta dell'orientamento della poesia drammatica nel v secolo: per cosí dire, l'ultimo bastione di una oralità performativa, nel flusso sempre crescente dei libri. Il dramma entrava in collisione con la concezione tradizionale della poesia sotto due diversi aspetti: da un lato, in esso l'autore non appare piú immediatamente come portavoce del testo, che di conseguenza non va recepito subito come «discorso vero» di chi lo ha creato, come prescriveva la tradizione. Dall'altro, né la commedia né la tragedia si conformano al postulato di verità per quanto riguarda il contenuto. Le trovate fantastiche, in particolare della commedia del v secolo, la commedia antica (nella quale proprio l'irrealtà era elevata a principio), e le opere tragiche sempre nuove, che riproponevano la stessa materia mitica variandone la trattazione secondo i punti di vista drammaturgici: quanto era «vera» questa poesia? Si tentò (e lo si vede in particolare nelle *Rane* di Aristofane) di appianare le contraddizioni affermando che, nel dramma, la tradizionale esigenza di verità della poesia era reinterpretata come esigenza del poeta di influenzare positivamente, attraverso la presentazione scenica di azioni esemplari, la cittadinanza che stava a guardare. Questo estremo tentativo di evitare la problematica della finzione rimane tuttavia episodico. Era inevitabile che si formassero a poco a poco – proprio tra gli spettatori piú sensibili – nuove, piú adatte convenzioni, che col tempo non potevano rimanere limitate all'ambito della rappresentazione drammatica. Proprio perché questo sviluppo si compí in maniera impercettibile e indistinta, esso durò molto tempo, fino a quando fu sentito come una provocazione per una concezione della poesia divenuta per cosí dire ufficiale, irrigidita sulle antiche posizioni. Con stupore, nella forma del paradosso, si cercava ora di puntualizzare la mutata situazione. La rappresentazione drammatica, che aveva preparato la strada alla nuova nozione, si pose al centro dell'attività teorica che riguardava la letteratura, sia in entrambi i sofisti che soprattutto, poi, nella *Poetica* di Aristotele.

Decisivo per il nuovo orientamento teorico rimane il processo, ancor piú fondamentale, della letteralizzazione. Essa è ormai cosí avanzata da creare un presupposto basilare per la formazione di un nuovo comportamento, improntato all'apertura e alla sensibilità verso il fenomeno della finzione: la ricezione dei testi, anche di quelli poetici, è divenuta abituale nell'intimità del privato atto di lettura; la lettura si sviluppa, da ripiego secondario, a forma primaria di assimilazione. Aristotele stesso rappresenta questo cambiamento in maniera marcata: mentre il suo maestro Platone, combattendo una battaglia perduta, invoca ancora la superiorità dell'oralità, al giovane allievo Aristotele spetta, nell'Acca-

demia, il soprannome di «lettore»[33] Tale caratterizzazione – palese reazione a un consumo di libri sentito dagli altri membri della scuola come singolare – è appropriata anche se guardiamo alla storia successiva di colui che meritò quel soprannome. Certo, anche Aristotele prendeva parte come spettatore alle rappresentazioni nel teatro di Dioniso ad Atene. Ma il processo di rappresentazione rimane per lui, come mostra la trattazione nella *Poetica*, anche nel caso della rappresentazione drammatica, un aspetto esterno, marginale. L'effetto della tragedia, afferma, si rivelerebbe anche senza agone e attori; la sua realizzazione visuale sta al di fuori dell'ambito dell'arte poetica, è piuttosto cosa che riguarda chi si occupa degli allestimenti scenici[34]. In un altro passo egli constata: la favola perfetta sviluppa il suo effetto indipendentemente dall'osservazione attraverso gli occhi, cioè (Aristotele lo dice espressamente) nell'atto della lettura.

In che senso – ci domandiamo a questo punto – il teorico della finzione si lascia sviare da Aristotele «il lettore»? Che cosa unisce il leggere e l'esperienza della finzione? Il tentativo di dare una risposta deve partire dal dato di base che ascoltare e leggere presuppongono due modelli di interazione fondamentalmente diversi, attraverso i quali il processo immaginativo di coloro che vi prendono parte viene condizionato in maniera di volta in volta differente. L'esecuzione orale di un testo poetico costituisce una relazione *face to face* tra colui che declama e il pubblico. Questo significa, allo stesso tempo, che il testo in questione non viene comunicato solo per se stesso, ma che nel processo comunicativo sono integrate ulteriori specifiche componenti, e cioè in prevalenza quelle di carattere visivo e acustico. In una lista che non pretende di essere completa possiamo mettere: occasione dell'esecuzione, incluse le conseguenze che ne risultavano per l'effettiva disposizione di coloro che vi prendevano parte; ambiente esterno e in particolare personale; aspetto e stile recitativo di chi recita; riferimenti gestuali ed espliciti a un *hic et nunc*; un ritmo della ricezione dato attraverso il ritmo della declamazione. Tutto ciò ha sull'attività immaginativa degli ascoltatori un effetto di vincolo, di limitazione. Un libero dispiegamento associativo dell'immaginazione è per cosí dire bloccato dai molteplici stimoli e implicazioni della situazione rappresentata, che non possono essere né eliminati né ignorati. Si aggiunge un ulteriore aspetto: una relazione *face to face* è un tipo di situazione che – con occasioni e scopi mutevoli – appartiene alle esperienze umane sempre ricorrenti: in essa, la

[33] *Vita Marciana*, 6.

[34] ARISTOTELE, *Poetica*, 6.1450b16-20; su quanto segue: 14.1453b1-14, 26.1462a11-14.

presenza ha a priori un effetto persuasivo, in quanto suggerisce una disposizione di base a lasciarsi persuadere. Un individuo fisicamente presente – cosí credono i partecipanti – risponde di persona delle sue parole; l'interessato, in quanto è – le espressioni che seguono sono significative – «a portata di mano», eventualmente tenuto a «rendere conto» e può «essere preso in parola», si rende garante della verità, quanto meno soggettiva, di ciò che dice, o delle menzogne che dice! Finché l'esecuzione orale della poesia si era mantenuta come *la* forma genuina della trasmissione ed era quindi rimasta – proprio come relazione *face to face* – in linea di principio vicina alla «normale» comunicazione, i suoi due aspetti complementari avevano determinato anche l'atteggiamento nei confronti del discorso poetico: il discorso poetico deve, come ogni altro discorso, essere vero; oppure (alternativa inevitabile), il poeta mente.

La relazione *face to face* della comunicazione orale corrisponde, nel processo di lettura, a un'interazione fra testo e lettore, dove però mancano le condizioni specifiche dell'esposizione orale. Certo anche leggere necessita di determinati presupposti, come tempo e tranquillità, ma non è legato a un'occasione prestabilita. Inoltre, la ricezione del testo non è in alcun modo condizionata da uno specifico ambiente esterno. La lettura avviene, se non in solitudine, comunque in ogni caso in un campo visivo ristretto, riempito dal testo scritto. Nessun oratore influenza poi la ricezione del testo con la voce, la gestualità, il suo intero aspetto esteriore. E, in conclusione, la velocità della lettura è a discrezione del lettore: che si muova attraverso il testo con lentezza o velocemente, con pause o ripetizioni, con attenzione ai particolari, sorvolando o addirittura saltando, è una sua personale decisione. A un esame superficiale, l'assenza dei vantaggi dell'esecuzione orale potrebbe apparire una perdita; ma è proprio quest'assenza che funziona da impulso per qualcosa il cui spazio era stato ridotto nella situazione *face to face* dell'esecuzione orale: il processo immaginativo. Come ha mostrato W. Iser nella sua analisi del processo di lettura, il «vuoto costitutivo» della situazione testo-lettore, motivato nell'asimmetria che esiste tra i due poli, esige dal lettore un'attività di adattamento; tale vuoto viene «costantemente occupato da proiezioni» e si realizza cosí, in un gioco combinato di «atti di comprensione» e «sintesi passive», la costituzione del testo come prestazione creativa, e perciò individuale, del lettore[35]. Al posto del soggetto che asseconda – o credendo o dubitando – subentra il soggetto che crea, che nel processo di lettura collabora attivamente al-

[35] W. ISER, *Der Akt des Lesens*, München 1976, pp. 263 e 175 sgg. [trad. it. Bologna 1987].

la produzione dell'opera. Da qui deriva anche un atteggiamento piú libero e indipendente nei confronti di ciò che era stata la pretesa del testo tramandato per tradizione orale: la sua pretesa di «verità». Vista dalla prospettiva del lettore, la verità oggettiva o storica di un testo – cioè che cosí accade o è accaduto – è una premessa assolutamente non necessaria per mettere in atto l'esperienza specifica che la lettura gli rende possibile; essa può al contrario essere totalmente irrilevante. Decisivo è che «potrebbe accadere». La caratterizzazione del mondo della poesia offerta da Aristotele presuppone dunque la prospettiva del lettore, per il quale la poesia, letteratura della finzione, ha conquistato una funzione che le circostanze dell'esecuzione orale avevano lasciato al di fuori delle possibilità e perciò anche dell'orizzonte.

MARIA LETIZIA LAZZARINI

# *La scrittura nella città: iscrizioni, archivi e alfabetizzazione*

Quando Filocoro, il noto storico ateniese vissuto tra IV e III secolo, pensò di affiancare alla sua monumentale Ἀτθίς la prima raccolta di iscrizioni greche di cui ci sia giunta memoria, gli Ἐπιγράμματα Ἀττικά[1], fu certamente sollecitato a ciò dalla grande massa di stele, cippi e monumenti iscritti di ogni tipo che ricoprivano la sommità dell'Acropoli, l'*agora*, il Ceramico, il teatro di Dioniso e tutti i principali luoghi pubblici della città. In quanto storico, egli dovette aver valutato appieno la grande importanza di questi testi, sia per il loro contenuto, che poteva essere utilizzato ai fini della ricostruzione dei fatti che lo interessavano, sia per il valore simbolico e ideologico che la loro esposizione davanti agli occhi di tutti ad essi conferiva. Non mi sembra pertanto fuori luogo, nel trattare il nostro tema, seguire un percorso analogo a quello dello storico antico, assumendo come punto di partenza proprio le iscrizioni che, seppure nella logica di un itinerario di pensiero possono costituire il punto di arrivo, hanno però il vantaggio di essere senza dubbio l'elemento piú immediatamente percepibile a nostra disposizione. Ciò può conferire un certo grado di concretezza a un discorso che deve necessariamente sintetizzare in poche pagine questioni complesse e strettamente intrecciate le une alle altre e illustrare situazioni aventi come sfondo realtà politiche e culturali variegate, come quelle del mondo greco arcaico e classico, realtà sulle quali per di piú l'informazione di cui disponiamo è fortemente diseguale.

## 1. *Dal privato al pubblico.*

Fin dal suo primo apparire, intorno alla metà dell'VIII secolo a. C., la scrittura alfabetica greca si presenta con caratteri peculiari, che la distinguono nettamente dalle precedenti scritture sillabiche minoiche e

[1] *FGrHist*, III B, 328 T 1 e III b Suppl., p. 228.

micenee, rigorosamente funzionali alla vita e all'economia dei palazzi e scomparse con essi alla fine del II millennio. Il nuovo sistema grafico[2], mutuato dai Fenici e abilmente adattato alle esigenze della lingua greca, mostra subito un'applicazione piú libera, non ristretta a particolari classi o gruppi. La sua diffusione e la varietà del suo impiego sono certamente facilitati dalla particolare fluidità e dinamicità del momento storico che fa da sfondo al suo ingresso nel mondo greco. Risultato di tutto ciò è il vasto ambito di irradiazione di questa scrittura, che sulla via della colonizzazione raggiunge assai presto anche le aree periferiche (il maggior numero di iscrizioni dell'VIII secolo è concentrato nell'odierna Ischia, l'antica colonia euboica di Pitecusa).

Date queste premesse, non stupisce il fatto che le prime esperienze grafiche si collochino in ambito strettamente privato. Nei primi brevi testi, tutti su vasi fittili, all'orgoglio di chi, grazie all'acquisizione del prezioso strumento dell'alfabeto, appone il proprio nome sull'oggetto che gli appartiene («io sono del tale»)[3], si affianca quello dell'artigiano che rivendica la paternità dell'oggetto plasmato dalle sue mani («il tale mi fece»)[4]. Ma accanto a queste semplici forme espressive, troviamo anche piú lunghi testi metrici, come quello pitecusano inciso sulla cosiddetta «coppa di Nestore», che riconduce a colti e aristocratici ambienti simposiaci, che conoscono le saghe dell'epos e possiedono un'abile tecnica versificatoria[5]. A cerchie private di estrazione aristocratica vanno attribuite anche le prime iscrizioni dedicatorie e funerarie, che, tra inizi e metà del VII secolo, fissano attraverso la scrittura, in brevi componimenti esametrici, epiteti, clausole e formulari tratti dall'epica, retaggio di una cultura finora tramandatasi oralmente[6]. È soltanto nel corso della seconda metà del VII secolo che si hanno le prime manifestazioni

[2] Cfr. L. AGOSTINIANI, *Lingua, dialetti e alfabeti*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 1167-80. Acute osservazioni sulle prime applicazioni della scrittura alfabetica in Grecia si devono a M. LOMBARDO, *Marchands, transactions économiques, écriture*, in M. DETIENNE (a cura di), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988, pp. 159-87.

[3] Un elenco delle piú antiche iscrizioni di possesso è in B. B. POWELL, *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge 1991, pp. 127 n. 9, 137-42 nn. 29, 30, 34, 36; nomi propri pp. 123-26 nn. 1, 5, 6, 8, ecc.

[4] M. GUARDUCCI, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Roma 1987, p. 433, fig. 149.

[5] *Ibid.*, pp. 365-67, fig. 14 e tav. 10; R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the 5th Century B.C.*, Oxford 1992², 1. Per la copiosa bibliografia cfr. O. VOX, *L'iscrizione della kotyle 168.9. Bibliografia*, in G. BUCHNER e D. RIDGWAY, *Pithekoussai I*, Roma 1993, pp. 751-59; e inoltre *SEG*, XLII, 919. Cfr. anche G. MADDOLI, *L'Occidente*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, p. 1006 fig. 2.

[6] Le iscrizioni metriche dall'VIII al V secolo sono raccolte da P. A. HANSEN, *Carmina epigraphica Graeca*, Berolini et Novi Eboraci 1983. Per le iscrizioni dedicatorie e il loro rapporto con l'epica e l'elegia cfr. M. L. LAZZARINI, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, in «Atti dell'Accademia dei Lincei. Memorie», serie 8, XIX (1976), soprattutto pp. 77-86.

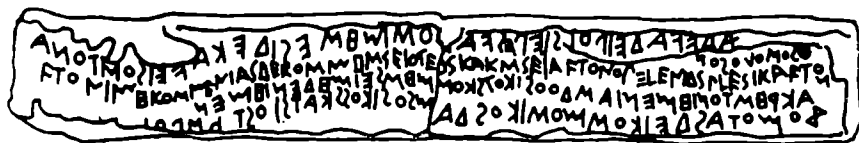
di scrittura in ambito pubblico. Bisogna attendere dunque almeno un secolo perché la scrittura, che pure fa la sua comparsa entro strutture già organizzate «politicamente», cominci ad essere utilizzata dalla *polis*. Questi primi testi sono di natura giuridica e provengono dalla periferica isola di Creta: periferica ma non marginale, se qui si è verificato, almeno a partire dal IX secolo, un proficuo scambio culturale e commerciale con i Fenici e se questo è il luogo che vanta i maggiori requisiti per essere ritenuto teatro del passaggio dell'alfabeto fenicio ai Greci. Caratterizza queste iscrizioni il non essere incise su monumenti costruiti *ad hoc*, ma su pareti di edifici sacri, o comunque su strutture murarie preesistenti e con autonoma destinazione. La piú completa e insieme la piú antica (650 a. C. circa) è la legge di Drero (fig. 1)[7], che sancisce la non iterabilità della carica di κόσμος (il sommo magistrato delle città cretesi). Essa è incisa su un blocco del muro orientale del tempio di Apollo Delfinio, che raccoglie almeno altri sette testi, anch'essi di natura giuridica, forse un po' piú recenti[8]. Di notevole interesse per antichità e varietà è anche la serie di leggi incise sulle pareti e sui gradini del tempio di Apollo Pizio a Gortina, il cui contenuto, per quanto si può ricostruire dai frammenti rimasti, oscilla tra prescrizioni sacre, regolamenti di pascoli e commerci, procedure giudiziarie[9] Questa messe documentaria cosí antica, nonché l'uso cretese pressoché ininterrotto per tutta l'età arcaica di affidare alla pietra la memoria di leggi e regolamenti (in questa ottica si pone anche il famoso «codice» di Gortina, la piú monumentale raccolta di leggi greche finora nota, incise nella prima metà del

[7] L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, 2ª ed. (con aggiornamento di A. W. Johnston) Oxford 1990, p. 315, n. 1a, tav. 59; M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, I, Roma 1967, pp. 187 sg., figg. 49*a-b*; MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 2; H. VAN EFFENTERRE e F. RUZÉ, *Nomima Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, I, Rome 1994, 81.

[8] JEFFERY, *The Local Scripts* cit., p. 315, n. 16b-h. VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 64, 66, 68; II (Rome 1995), 10, 89.

[9] *IC*, IV, 1-40.

Figura 1.

Legge contro l'iterazione della carica di κόσμος, incisa con andamento bustrofedico su un blocco del muro orientale del tempio di Apollo Delfinio a Drero, Creta (c. 650 a. C.).

v secolo sulla parete di un edificio dell'*agora*)[10], non dovettero passare inosservati. Non stupisce pertanto che piú di una tradizione ambienti a Creta l'*institutio* etico-giuridica di quelli che gli antichi consideravano i piú famosi legislatori quali Licurgo e Zaleuco[11]. Vi è inoltre una non casuale coincidenza cronologica (la metà circa del VII secolo a. C.) tra i primi esempi epigrafici di testi giuridici e il periodo cui comunemente si fa risalire la prima codificazione scritta, quella, appunto, attribuita a Zaleuco di Locri.

## 2. *La scrittura e la «polis»: i documenti.*

La prima manifestazione di scrittura pubblica sono dunque le leggi[12]. Certamente accanto agli ἄγραφοι νόμοι, le leggi non scritte che regolano il comportamento morale degli individui e per la violazione delle quali si risponde agli dèi, norme che regolavano la vita cittadina dovevano esistere prima della comparsa delle leggi scritte, né queste erano ritenute indispensabili al corretto svolgimento della vita politica della città: viene subito alla mente, in proposito, la retra spartana, che non fu mai scritta[13] Ciò nonostante l'esposizione pubblica delle leggi è un importante atto di affermazione dell'autorità della *polis* ed è nello stesso tempo un dato obiettivo posto sotto gli occhi del cittadino, che, almeno in teoria, dovrebbe costituire una garanzia contro le possibilità di travisamento e mistificazione.

Nessuna delle *poleis* greche ha restituito nell'età arcaica un numero cosí cospicuo di testi giuridici come le città cretesi, anche se in nessun caso le iscrizioni superstiti, neppure quelle piú ampie, ci consentono di

[10] *IC*, IV, 72; R. F. WILLETTS, *The Law Code of Gortyn*, Berlin 1967; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., II, pp. 1-18, 357-89 e *passim*; J. K. DAVIES, *Deconstructing Gortyn: when is a code a code?*, in L. FOXHALL e A. D. LEWIS (a cura di), *Greek Law in its Political Setting. Justification not Justice*, Oxford 1996, pp. 33-56.

[11] Per la presenza di Licurgo a Creta cfr. ERODOTO, 1.65; PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 4.1. Per Zaleuco e i νόμιμα cretesi cfr. EFORO, *FGrHist*, 70 F 139 (STRABONE, 6.1.8); cfr. anche ARISTOTELE, *Politica*, 2.1274a.

[12] Per le leggi scritte cfr. G. CAMASSA, *Aux origines de la codification écrite des lois en Gréce*, in DETIENNE (a cura di), *Les savoirs* cit., pp. 130-55; G. CAMASSA, *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in *I Greci* cit., pp. 561-76; R. THOMAS, *Written in stone? Liberty, equality, orality and the codification of law*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XL (1995), pp. 59-74 (ora anche in FOXHALL e LEWIS (a cura di), *Greek Law* cit., pp. 9-31).

[13] Per la retra spartana cfr. VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 61, con ampia bibliografia. Per la scarsa presenza di scrittura pubblica a Sparta cfr. T. A. BORING, *Literacy in Ancient Sparta*, Leiden 1979; P. CARTLEDGE, *Literacy in the Spartan Oligarchy*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVIII (1978), pp. 25-37.

pensare a costituzioni globali, quali quelle che le fonti attribuiscono ai legislatori.

Un'interessante serie di documenti riguardanti aspetti istituzionali o giudiziari relativi a singole *poleis* ci è stata restituita, per il VI secolo, da alcune regioni doriche del Peloponneso, quali soprattutto l'Elide e l'Argolide[14]. Accostabili alle prime leggi cretesi per l'adattamento della scrittura a strutture preesistenti sono i testi giuridici iscritti sulle mura ciclopiche di Tirinto, databili alla prima metà del VI secolo a. C., o forse anche prima. Lo specifico contenuto di questi lunghi testi serpentiformi non è ancora ben chiaro, in quanto incentrato sul binomio πλατίϝοινοι/πλατιϝοίναρχοι, due termini di difficile decodificazione, ma che sembrerebbero indirizzare verso associazioni di tipo gentilizio-cultuale[15] La natura pubblica e giuridica del testo sembra comunque assicurata dalla menzione di pene e multe, dal ricordo di magistrati e di decisioni prese dall'assemblea (ἁλία).

Passando alle zone ioniche orientali, non si può tralasciare l'interessante cippo di Chio[16], databile al secondo quarto del VI secolo e contenente importanti informazioni sulle locali istituzioni. In esso si fa infatti menzione di magistrati preposti alla custodia delle leggi del δῆμος, di compiti giudiziari delle magistrature e di pene inflitte in caso di corruzione o abuso di potere, e soprattutto si esplicita la possibilità di appello alla βουλὴ δημοσία, sulla cui natura molto si è discusso[17]

Vari, seppure per lo piú frammentari, anche i documenti emanati da città occidentali, soprattutto siciliane, fra cui vorrei ricordare alcuni frammenti di lamine bronzee in alfabeto calcidese rinvenuti nell'entroterra catanese[18], il cui frequente richiamo all'omicidio ha suggerito la possibilità di riconoscervi qualche eco delle leggi che la tradizione registra sotto il nome di Caronda, o comunque di quei νόμιμα Χαλκιδικά che sarebbero stati adottati da alcune delle città calcidesi d'occidente, e, in particolare, da Imera[19].

[14] Per l'Elide cfr. W. DITTENBERGER e K. PURGOLD, *Die Inschriften von Olympia*, Berlin 1986, I; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 24, 108, 109. Per l'Argolide JEFFERY, *The Local Scripts* cit., p. 168, nn. 3, 4, 9; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 100 (Argo); GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., I, pp. 240-42 nn. 2 (Cleone), 3 (Fliunte: cfr. *addenda* p. 589).

[15] VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 78. Per l'interpretazione dei termini in questione cfr. J. K. DAVIES, *Strutture e suddivisioni delle «poleis» arcaiche Le ripartizioni minori*, in *I Greci* cit., pp. 635-37.

[16] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 8 e add. p. 309.

[17] Cfr. C. AMPOLO, *La ΒΟΥΛΗ ΔΗΜΟΣΙΗ di Chio: un consiglio popolare?*, in «La Parola del Passato», XXXVIII (1983), pp. 401-16.

[18] VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 01.

[19] TUCIDIDE, 6.5.1; ARISTOTELE, *Politica*, 2.1274a; cfr. anche 1274b e 4.1279a.

Ma già alla fine del VII secolo si affiancano, ai documenti riguardanti l'organizzazione interna, i primi testi che regolano i rapporti tra *polis* e mondo esterno, sia questo rappresentato da individui che da comunità. Va subito detto che i concetti di cittadinanza e di ξενία non erano in origine cosí netti e che le iscrizioni ci consentono di cogliere in proposito una serie di sfumature molto piú variegate di quanto non appaia dalle fonti letterarie. Nell'ambito dei testi di carattere giuridico è ancora una volta un documento cretese, una delle già ricordate iscrizioni del Pythion di Gortina, a esplicitare per primo la contrapposizione cittadino/straniero[20] E in generale le iscrizioni cretesi ci offrono un'ampia casistica di rapporti con l'esterno, che riguardano, oltre l'ambito piú specificamente politico, anche quello del lavoro e della giustizia[21].

L'istituto della prossenia[22], uno dei cardini su cui si fonda il diritto internazionale nel mondo greco arcaico (a colui che viene insignito del titolo di prosseno da una comunità straniera spetta infatti l'onore e l'onere di fare da tramite tra delegazioni o membri della città che gli ha concesso tale privilegio e gli organi costituzionali della sua *polis*), ha le sue prime attestazioni, seppure indirette, su due monumenti di natura completamente diversa rispetto ai numerosi decreti in cui, a partire dagli inizi del V secolo, questo onore viene dispensato. Il primo è un grande tumulo funerario fatto erigere, secondo quanto si legge nella monumentale iscrizione in esametri che lo cinge, dai Corciresi all'Oianteo Menecrate, prosseno, appunto, δάμου φίλος (amico della cittadinanza) e databile verso la fine del VII secolo[23]; il secondo, un sedile di pietra trovato nei pressi dello stadio di Olimpia e recante l'iscrizione «Gorgos Lacedemone prosseno degli Elei» (fig. 2)[24], è la prova materiale che il personaggio in questione, uno Spartano, fu insignito della prossenia dalla comunità degli Elei e nello stesso tempo ricevette anche l'ambito privilegio della proedria negli agoni (il diritto di sedere in prima fila duran-

[20] *IC*, IV, 13; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I. Qui si menzionano contemporaneamente una ϝαστία δίκα (diritto cittadino) e uno ξενοδόκος.

[21] Per il lavoro cfr. VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 28, 30; per la ξενία δίκα (diritto dello straniero), *ibid.*, I, 7 e 8; per l'ἀλλοπολία (condizione del Cretese di altra città dell'isola), *ibid.*, I, 10-13 e p. 55.

[22] Per l'origine di questa istituzione e le sue varie forme cfr. PH. GAUTHIER, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972, pp. 17-61.

[23] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 4. Una bella immagine è in GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, p. 171, fig. 42.

[24] GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., I, p. 281 n. 3 e fig. 130; II, p. 653; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 37. Per un analogo sedile un po' piú recente, destinato ad altro prosseno spartano, *ibid.*, I, 38.

te lo svolgimento delle gare), usufruendo di un posto a lui riservato a questo scopo.

La stessa città di Olimpia fornisce un'ampia gamma di documenti che regolano i rapporti con gli stranieri. In una delle tabelle bronzee rinvenute nel santuario si regolamenta l'accesso dello ξένος *ad sacra*[25]; un altro testo, anch'esso su bronzo, contiene il piú antico esempio della concessione di cittadinanza a uno straniero, unita al diritto di possedere terra e al privilegio dell'ἀσυλία[26]. È ancora il santuario di Olimpia, per il suo ruolo panellenico e per la natura stessa della principale divinità ivi venerata, Zeus, a favorire, garantendo la fede ai patti, il deposito di documenti in cui entri la reciprocità dell'impegno. In esso, appunto, furono depositati i primi esemplari di trattati a noi noti, alcuni stretti fra popolazioni locali, come quello centennale fra Elei ed Erei[27] o quello che sancisce l'amicizia per cinquant'anni tra Anaiti e Metapi[28], altri furono affidati alla custodia della divinità olimpica da popolazioni piú lontane,

[25] DITTENBERGER e PURGOLD, *Die Inschriften* cit., 5-6; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 4.

[26] DITTENBERGER e PURGOLD, *Die Inschriften* cit., 11; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, Per l'ἀσυλία, privilegio che garantiva contro il ricorso alla pratica del συλᾶν (far preda di beni), e per la sua evoluzione storica cfr. GAUTHIER, *Symbola* cit., pp. 209-84.

[27] DITTENBERGER e PURGOLD, *Die Inschriften* cit., 9; GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., I, p. 202, fig. 69; MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 17; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 52.

[28] DITTENBERGER e PURGOLD, *Die Inschriften* cit., 10; GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, pp. 539-40, fig. 168; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 51.

Figura 2.

Sedile di pietra, rinvenuto nei pressi dello stadio di Olimpia, riservato allo spartano Gorgos, prosseno degli Elei. L'iscrizione è retrograda (prima metà del VI secolo a. C.).

come il trattato che suggella «l'amicizia eterna, fedele e senza inganno» tra Sibariti e Serdaioi (fig. 3)[29]

Una forma particolare di rapporto interpoleico è quello che lega le colonie alla propria madrepatria. Tale rapporto è solitamente regolato da uno statuto molto rigido, di cui ci è pervenuto qualche interessante esempio. La situazione piú antica che ci viene presentata da questo tipo di testi è la fondazione di Cirene per opera di Tera, risalente alla fine del VII secolo, ricostruita però in un testo del IV[30] La piú vasta gamma di casistiche è registrata invece in un documento emanato, al volgere del VI secolo, dai Locresi Ozoli e riguardante la colonia di Naupatto[31]

Al VI secolo si possono ascrivere anche i primi esempi di dediche fatte a nome di comunità politiche[32] e collocate per lo piú nei grandi santuari panellenici di Delfi e di Olimpia, o anche in santuari a valenza regionale, come il santuario di Apollo Ptoios presso Acrefia in Beozia, che conserva, appunto, le dediche pubbliche piú antiche. Il messaggio è affidato, in questi casi, contemporaneamente all'oggetto dedicato e al-

[29] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 10; GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, pp. 541-43 e 596-98; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 42. Sul problema dell'identificazione dei Serdaioi, certamente una popolazione della Magna Grecia, vedi da ultimo E. GRECO, *Serdaioi*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Sezione di archeologia e storia antica», XII (1990), pp. 39-57.

[30] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 5; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 41.

[31] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 20; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 43.

[32] LAZZARINI, *Le formule* cit., pp. 152-68, 305-23.

Figura 3.
Tabella in bronzo, rinvenuta a Olimpia, contenente il trattato fra Sibari e i Serdaioi (c. 520 a. C.).

l'iscrizione. Uno dei tipi di dedica piú diffuso è quello posto a memoria di vittorie belliche, in cui l'ἔθνος del dedicante spicca su quello dell'avversario sconfitto[33] La scelta da parte di una *polis* del santuario in cui deporre le proprie dediche, laddove non sia determinata da mere ragioni di collocazione geografica, è chiaramente sottesa da ragioni politiche.

Fra i documenti pubblici che, come le dediche, uniscono il linguaggio monumentale a quello grafico, si possono annoverare anche i monumenti funerari per i caduti, frequenti soprattutto a partire dall'epoca delle guerre persiane, ma di cui anche per l'età precedente si conservano esemplari di grande interesse. Valga per tutti il grandioso monumento recentemente rimesso in luce nei pressi di Ambracia, un cenotafio rettangolare databile a poco dopo la metà del VI secolo, il cui lato lungo (m 12,4 × 2,5 di altezza), affacciante sulla via che univa la città al suo porto, era sormontato da una serie di blocchi iscritti, recanti un'iscrizione bustrofedica e stoichedica estesa su tre righe e consistente in un epigramma di dieci versi, in una forma, quella del compianto funebre pronunciato da un «io» esterno, che costituisce un perfetto anello di congiunzione fra oralità e scrittura[34].

Un interessante elemento che comincia a prendere corpo agli inizi del VI secolo è la menzione in alcuni documenti pubblici dei magistrati eponimi delle singole *poleis*[35] Si avvertiva dunque la necessità di fissare i documenti anche nel tempo e ciò comportò verisimilmente la redazione scritta di liste che potessero servire da riferimento e che inizialmente dovevano essere affidate, come gli atti pubblici, alla memoria di specifici magistrati[36].

In questa veloce rassegna relativa ai principali tipi di documenti epi-

[33] *Ibid.*, pp. 163-68, 316-23.

[34] *SEG*, XLI, 540. Evidenzia la singolare forma dell'epigramma A. C. CASSIO, *I distici del polyandrion di Ambracia e l'«Io anonimo» nell'epigramma greco*, in «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici», XXXIII (1994), pp. 101-17.

[35] Cfr. JEFFERY, *The Local Scripts* cit., pp. 59-60. Gli esempi piú antichi riguardano le dediche LAZZARINI, *Le formule* cit., pp. 156-57, 309-10.

[36] Per la memorizzazione degli atti pubblici vedi sotto, pp. 738-39. Alla memoria furono certamente affidate all'inizio le liste dei vincitori olimpici (dal 776 a. C.), degli efori spartani (dal 756 a. C.), degli arconti ateniesi (dal 683 a. C.) ecc. Le prime redazioni su pietra di liste di eponimi, tuttavia, non essendo antecedenti alla metà del V secolo a. C., ma riportando nomi di magistrati di epoca molto piú antica, presuppongono l'esistenza di registrazioni scritte, almeno parziali. cfr. ad esempio, per Atene MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 6; GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, pp. 328-29, con arconti risalenti alla seconda metà del VI secolo a. C.; per Mileto REHM, *Milet*, I/3, Berlin 1914, nn. 122-28; GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, pp. 339-40: lista redatta nel 335/334 con menzione di eponimi dal 525/524.

grafici di carattere pubblico attestati nell'età piú antica si noterà certamente l'assenza di Atene. È solo dalle fonti letterarie che apprendiamo l'esistenza di una redazione scritta delle leggi di Dracone e di Solone. Delle prime fu reinciso sulla pietra alla fine del v secolo a. C. uno stralcio con alcune disposizioni riguardanti l'omicidio[37]; le seconde, incise su supporti lignei, furono esposte dapprima nel pritaneo e successivamente nella Stoà Basileios[38]. Ma fino alla fine del VI secolo, quando viene innalzato un monumento sull'Acropoli per celebrare la vittoria riportata dagli Ateniesi nel 506 su una coalizione di Beoti e Calcidesi[39], non un solo documento pubblico ateniese ci è pervenuto, ad eccezione di qualche dedica di magistrato, posta però a titolo personale. Ciò suscita maggior stupore, dal momento che, a partire dagli inizi del v secolo, e con particolare intensità dopo le guerre persiane, le iscrizioni ateniesi dominano la scena del panorama epigrafico esistente, superando di gran lunga l'insieme dei coevi documenti di carattere pubblico delle restanti regioni del mondo greco[40]. Il tipo di documento piú diffuso è il decreto (fig. 4), che può riguardare questioni interne alla *polis*, di carattere sacro o profano, o conferire onori a personaggi benemeriti, inzialmente solo stranieri, e che registra fedelmente i vari gradi che conducono alla sua ratifica con i suoi principali attori. Altro tipico documento dell'Atene del v secolo è il rendiconto, legato evidentemente a quelle classi magistratuali che amministravano ricchezze e denaro pubblico e che, secondo la costituzione vigente, erano tenuti a rendere conto della loro gestione in prima istanza davanti al consiglio e in seconda davanti all'assemblea. Abbiamo registrazioni di spesa di lavori pubblici, si inventariano minuziosamente i tesori dei santuari, si incidono sulla pietra liste di beni confiscati. E, soprattutto, attraverso una serie di cospicue stele erette sull'Acropoli, possiamo seguire passo passo le vicende della politica estera ateniese, le alleanze, le defezioni, le varie fasi della lega delio-attica.

Questo è dunque in sintesi il panorama della documentazione epigrafica di carattere pubblico di cui disponiamo e in base alla quale pos-

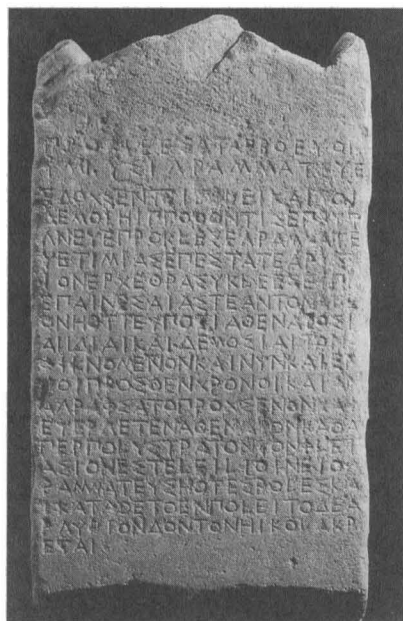
[37] R. S. STROUD, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley - Los Angeles 1968; MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 86; *IG*, I³, 102; M. GAGARIN, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven 1981.

[38] R. S. STROUD, *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon*, Berkeley - Los Angeles - London 1979; GAGARIN, *Early Greek Law* cit., pp. 63-74.

[39] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 15; LAZZARINI, *Le formule* cit., n. 997.

[40] Nella terza edizione del corpus delle iscrizioni attiche edita nel 1981 (*IG*, I³) i soli decreti e atti delle singole magistrature raggiungono i 500 numeri, senza contare dediche, cippi, monumenti funerari ecc.

siamo formulare alcune considerazioni. Innanzitutto nella valutazione di questo materiale bisogna tener presente che a noi è pervenuta solo (e soltanto in parte) la cosiddetta epigrafia monumentale, cioè i soli testi che in antico erano stati destinati al pubblico, e quindi già esito di una selezione. I monumenti su pietra o sulle pareti esterne di edifici erano ovviamente intesi per un'esposizione all'aperto, e quindi per un pubblico piú vasto, costituito sia da chi volesse vedere sia da chi non volesse. Anche la maggior parte del materiale bronzeo, come prova la presenza di fori per l'affissione o anche la consistenza del supporto e la nitidezza dell'incisione, era destinato all'esposizione, sia pure all'interno di edifici, e dunque a un pubblico meno vasto. Mancano pertanto alla nostra conoscenza, già limitata dalla casualità dei rinvenimenti, sia i testi per cui era prevista un'esposizione temporanea – e che dovevano pertanto essere incisi su materiali piú comuni e meno durevoli, quali, ad esempio, i λευκώματα, cioè le tavole di legno imbiancate, di cui spesso

Figura 4.
Stele in pietra con frontoncino, rinvenuta sull'Acropoli di Atene, contenente il decreto di prossenia in onore dell'arcade Asteas di Alea. La scrittura è stoichedica (421/420 a. C.).

si ha eco nelle fonti letterarie e negli stessi testi epigrafici – sia le minute e i documenti per i quali non era prevista la pubblicazione, e che quindi dovevano essere conservati negli archivi[41].

## 3. *Il pubblico e il sacro.*

Il materiale epigrafico monumentale, proprio per la sua esposizione sotto gli occhi di tutti e per la sua natura di perpetuità e di immutabilità, viene automaticamente ad assumere anche un valore simbolico e religioso, e uno degli elementi caratterizzanti la maggior parte di questo tipo di documenti è proprio la frequente interferenza della sfera politica con quella sacra. Tale connessione si coglie ovviamente in maniera piú immediata nei documenti piú antichi, ma formalmente si mantiene anche in quelli piú recenti. Molte delle leggi e dei decreti, ad esempio, recano in apertura l'invocazione agli dèi. Il giuramento compare spesso come componente dei documenti pubblici, specie nelle disposizioni che regolano i compiti dei magistrati, ed è un elemento costitutivo dei trattati, dei quali vengono deposte copie nel santuario principale delle *poleis* contraenti e talora un'ulteriore copia in un santuario panellenico. Talvolta i documenti stessi recano nel testo un'esplicita espressione di dedica agli dèi[42] In alcuni casi le misure contro i trasgressori delle leggi o delle clausole dei trattati sono di mera natura religiosa: maledizioni che investono tutta la stirpe[43] (e in questo caso la punizione dei colpevoli è totalmente affidata alla divinità), interdizione dai sacrifici[44], pagamento di multe al dio[45] Il valore simbolico e religioso del documento scritto è poi inequivocabilmente dimostrato dalle maledizioni indirizzate contro chi danneggia il monumento o la scrittura[46] I documenti pubblici sono per lo piú esposti nei santuari. Nella stessa Atene la quasi totalità dei testi del v secolo (con poche eccezioni determinate dalla

[41] Per questo tipo di documenti vedi sotto, pp. 740-48.

[42] Ad esempio MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 13 (VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 44), ll. 14-15.

[43] *Ibid.*, ll. 15-16.

[44] Ad esempio DITTENBERGER e PURGOLD, *Die Inschriften* cit., 10 (VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 51), l. 4.

[45] Cfr. DITTENBERGER e PURGOLD, *Die Inschriften* cit., 9 (MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 17; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 52), ll. 5-7.

[46] Per un elenco di maledizioni contro chi manomette la scrittura nei documenti pubblici cfr. W. LAMBRINOUDAKIS e M. WÖRRLE, *Ein hellenistisches Reformgesetz über das öffentlische Urkundenwesen von Paros*, in «Chiron», XIII (1983), pp. 310-13.

natura dei documenti stessi)[47] trova collocazione sull'Acropoli, e soltanto nel IV secolo, pur rimanendo prevalente la collocazione sull'Acropoli, si cominciano a esporre nell'*agora* documenti di eminente valenza civica[48].

Gli stessi documenti finanziari, che sembrerebbero frutto di operazioni totalmente laiche, in realtà hanno stretta relazione con la sfera del sacro, riferendosi spesso alla costruzione di templi[49] o di statue di culto[50] o a transazioni economiche tra *polis* e santuario[51]; gli inventari hanno per oggetto i tesori contenuti nei santuari, i beni di proprietà di questi e le modalità di amministrazione degli stessi[52]; le liste delle sessagesime dei tributi pagati dai membri della lega delio-attica, esposte sull'Acropoli ateniese, non sono che la registrazione della parte del φόρος che spetta alla dea Atena come «primizia»[53].

Perfino quella che sembrerebbe l'operazione piú profana, cioè l'erezione di una statua in onore di cittadini benemeriti o di evergeti stranieri (questa prassi non è comunque attestata da documenti epigrafici prima del IV secolo a. C.), viene assai spesso, almeno formalmente, in-

[47] Si può ricordare, ad esempio, il decreto della metà del V secolo, coinvolgente anche altre *poleis*, sull'unificazione di pesi e misure, per il quale era prevista l'esposizione nelle rispettive *agorai* e nei pressi delle zecche (MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 45, 10); o il decreto di revisione del φόρος del 425/424, contenente anche l'elenco delle somme dovute dai membri della lega marittima, di cui una copia era destinata all'Acropoli (quella conservata) e una al βουλευτήριον (*ibid.*, 69; *IG*, I³, 71).

[48] Ad esempio, il decreto di costituzione della seconda lega navale attica del 377 (M. N. TOD, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, II, Oxford 1948, 123) o la legge contro la tirannide del 336 a. C. (GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, pp. 131-34). Qui venivano inoltre collocati anche documenti riferentisi all'attività di magistrati che avevano la loro sede nell'*agora* stessa, quali buleuti, pritani, strateghi, poleti ecc.

[49] Sull'Acropoli di Atene erano esposti i rendiconti relativi alla costruzione del Partenone (*IG*, I³, 436-79), dei Propilei, accesso monumentale all'area sacra (*IG*, I³, 462-66), dell'Eretteo (*IG*, I³, 474-79); nel santuario di Delfi i conti relativi alla ricostruzione del tempio dopo il terremoto del 373/372 (J. BOUSQUET, *La reconstruction du temple d'Apollon à Delphes au IVᵉ siècle avant J.-C.*, in D. KNOEPFLER (a cura di), *Comptes et inventaires dans la cité grecque*, Genève 1988, pp. 15-25; J. BOUSQUET, *Corpus des Inscriptions de Delphes*, II, Paris 1989, 46-66 bis); a Epidauro quelli del tempio di Asclepio del IV secolo a. C. (*IG*, IV², 1, 102-20, 743-44; A. BURFORD, *The Greek Temple Builders at Epidauros*, Liverpool 1969). Per lo scopo e la natura dei rendiconti ateniesi cfr. ora anche J. DAVIES, *Accounts and accountability in classical Athens*, in R. OSBORNE e S. HORNBLOWER (a cura di), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to D. M. Lewis*, Oxford 1994, pp. 201-12.

[50] *IG*, I³, 435 (rendiconti della statua di Atena Promachos), 453-60 (rendiconti dalla statua di Atena Parthenos), 472 (rendiconti delle statue di culto dell'Hephaistion).

[51] Ad esempio i conti dei logisti (MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 72; *IG*, I³, 369) o le tabelle di Locri (A. DE FRANCISCIS, *Stato e società in Locri Epizefiri*, Napoli 1972; D. MUSTI (a cura di), *Le tavole di Locri*, Roma 1979; F. COSTABILE, *Polis ed Olympieion a Locri Epizefiri*, Soveria Mannelli 1992).

[52] Sono di questo tipo piú complesso, ad esempio, gli inventari del santuario di Apollo a Delo (GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, pp. 250-57).

[53] *IG*, I³, 259-90; GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, pp. 221-28. Cfr. la fig. 4 del saggio di M. Corsaro, in questo volume.

serita in una cornice sacra: non si innalza infatti direttamente la statua al personaggio, ma si dedica la statua del personaggio alla divinità[54].

## 4. *Aspetti professionali e tecnici della scrittura pubblica.*

Un altro aspetto delle iscrizioni pubbliche che non va sottovalutato è quello «tecnico». Nel momento in cui la scrittura diviene uno strumento politico essa dà luogo a una serie di fenomeni indotti. Man mano che la memoria, grazie alle possibilità offerte dalla scrittura, viene parzialmente e progressivamente sostituita dalla registrazione scritta, si creano magistrati addetti alla stesura degli atti pubblici. È ancora l'isola di Creta a offrire un'interessante testimonianza di questo fenomeno. Un decreto databile intorno al 500 a. C. e attribuibile, per il particolare tipo di scrittura, alla zona della città di Litto è votato dalla comunità locale in onore di Spensithios (fig. 5)[55]. A lui e ai suoi discendenti vengono concessi il mantenimento a spese pubbliche, l'esenzione da ogni tipo di tributo e alcuni compensi in natura, «affinché per la *polis* le que-

[54] *Ibid.*, III, pp. 122 e 126; M. L. LAZZARINI, *Epigrafia e statua ritratto: alcuni problemi*, in «Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», XCVII (1984-85), pp. 13-15.

[55] L. H. JEFFERY e A. MORPURGO DAVIES, *Ποινικαστάς and ποινικάζειν: a new archaic inscription from Crete*, in «Kadmos», IX (1970), pp. 118-54; JEFFERY, *The Local Scripts* cit., p. 468, n. 14b, tav. 79; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., I, 22.

Figura 5.
Mitra in bronzo contenente il decreto di una comunità cretese in onore dello scriba Spensithios (fine del VI secolo a. C.).

stioni pubbliche, sia sacre che profane, registri per iscritto e memorizzi» (ποινικάζεν καὶ μναμονευϝην). È interessante l'uso del verbo φοινικάζειν per indicare la registrazione scritta, in quanto tale verbo, coniato sulla parola Φοίνικες a simiglianza del termine φοινικήια, che nella Ionia del v secolo indicava le lettere dell'alfabeto[56], conferisce all'operazione una natura specificamente tecnica. Dal decreto cretese, che pur sembra lasciare ancora spazio al ricordo mnemonico[57] accanto al nuovo sistema di registrazione, emerge una figura di «scriba» altamente elevata nella scala sociale e politica. Non solo egli deve affiancare il κόσμος negli atti ufficiali, sacri e profani, ma può godere degli stessi privilegi del κόσμος anche in ambito giudiziario. L'immagine di questo personaggio, la cui carica è a vita ed ereditaria, mostra chiaramente come la padronanza della scrittura può implicare uno speciale potere nella comunità, potere che sarà tanto maggiore quanto minore è il grado di alfabetizzazione dei magistrati che governano la *polis* e dei cittadini stessi. In ogni caso la situazione che emerge dall'iscrizione cretese non può essere automaticamente applicata ad altri ambiti politici e ad altre fasce cronologiche[58] Un'eco della considerazione e della stima (che non implicavano però uno *status* di privilegio), di cui inizialmente doveva godere ad Atene il segretario della βουλή, anch'egli addetto alla registrazione degli atti pubblici, si può cogliere nelle parole della *Costituzione degli Ateniesi*, secondo la quale originariamente venivano eletti a questa carica «le persone piú degne e piú affidabili»[59]

La volontà della *polis* di render pubblici alcuni dei suoi atti tramite la scrittura porta come conseguenza la necessità di trovare un supporto a questi scritti. Abbiamo visto che nella Creta del VII e VI secolo vengono utilizzati, per l'incisione delle leggi, pareti e gradini di templi, e, in verità, l'uso della scrittura su pareti di edifici di santuari si perpetua talora, per particolari motivi, anche in età piú tarda (basti pensare alle numerose iscrizioni che coprono il θησαυρός degli Ateniesi a Delfi, o a quelle che, sempre a Delfi, tappezzano il cosiddetto muro poligonale).

[56] Giustamente, secondo ERODOTO, 5.58, poiché i Fenici le avevano portate in Grecia; cfr. anche MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 30B, ll. 37-38.

[57] Va notato che magistrati denominati μνήμονες o con altri titoli derivati dalla radice del verbo μιμνήσκω ricorrono, anche dopo l'introduzione della scrittura, in molte *poleis*: cfr. JEFFERY, *The Local Scripts* cit., p. 20; LAMBRINOUDAKIS e WÖRRLE, *Ein hellenistisches Reformgesetz* cit., pp. 333-341; THOMAS, *Written* cit., pp. 66-71. Per la funzione del μνήμων nelle leggi di Gortina cfr. A. MAFFI, *Ecriture et pratique iuridique dans la Grèce classique*, in DETIENNE (a cura di), *Les savoirs* cit., pp. 188-93.

[58] Mi sembra pertanto un po' forzata la posizione di F. RUZÉ, *Aux débuts de l'écriture politique les pouvoirs de l'écrit dans la cité*, in DETIENNE (a cura di ), *Les savoirs* cit., pp. 82-94.

[59] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 54.3.

Ma successivamente per la scrittura pubblica si creano dei monumenti *ad hoc*, costituiti in primo luogo dai cippi. Il cippo per la sua stessa forma ha già di per sé una valenza segnaletica e trova infatti fin da tempi molto antichi largo impiego come segnacolo di tomba e come indicatore di confine. Iscrivibile su tutte e quattro le facce, si presta inoltre assai bene a una collocazione centrale (ἐν τῷ μέσῳ) in un'area civica o sacra. Sarà tuttavia la stele a divenire il supporto per eccellenza di decreti, leggi, trattati, rendiconti, inventari. In essa la scrittura assume un aspetto decisamente predominante ed eventuali decorazioni o rilievi saranno aggiunti in funzione del contenuto dei testi. Nel VI secolo cominciano poi a comparire testi pubblici incisi su bronzo. Anche in questo caso vengono creati appositi supporti con debiti espedienti per la loro eventuale affissione, sebbene talora si riusino anche oggetti concepiti per altra destinazione (lo stesso decreto di Spensithios è inciso su una parte di armatura). Il compito materiale dell'incisione dei testi viene affidata a manodopera specializzata; si crea cosí una nuova categoria professionale, quella dei lapicidi e incisori, ai quali è affidato l'aspetto formale del messaggio che la *polis* invia ai suoi membri, e la cui mano si riesce talora a individuare, laddove esista un'ampia documentazione localmente e cronologicamente compatta[60].

## 5. *Gli archivi.*

Altro compito che l'uso della scrittura pubblica impone è quello della conservazione degli atti della *polis*: di qui il problema, piú volte affrontato, in passato e recentemente, dell'esistenza, ubicazione, organizzazione degli archivi nel mondo greco[61], intendendosi per archivio un

[60] Cfr., ad esempio, gli ottimi studi di S. V. TRACY, *The Lettering of an Athenian Mason*, Princeton N.J. 1975; ID., *Attic Letter-cutters of 229 to 86 B.C.*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1990; ID., *Athenian Democracy in Transition. Attic Letter-cutters of 340 to 290 B.C.*, Berkeley 1995.

[61] Scritti fondamentali sull'argomento sono: A. WILHELM, *Über die öffentliche Aufzeichnung von Urkunden*, Appendice a *Beiträge zur griechischen Inschriftenkunden*, Wien 1909, pp. 229-99; U. KAHRSTEDT, *Das athenische Staatsarchiv*, in «Klio», XXXI (1938), pp. 25-32; G. KLAFFENBACH, *Bemerkungen zum griechischen Urkundenwesen*, in «Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 1960, n. 6; E. POSNER, *Archives in the Ancient World*, Cambridge Mass. 1972; LAMBRINOUDAKIS e WÖRRLE, *Ein hellenistisches Reformgesetz* cit., pp. 283-368; S. GEORGOUDI, *Manières d'archivage et archives de cites*, in DETIENNE (a cura di), *Les savoirs* cit., pp. 221-47; R. THOMAS, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989, pp. 34-45, 60-94; ID., *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992, pp. 132-44; L. BOFFO, *Ancora una volta sugli «archivi» nel mondo greco: conservazione e «pubblicazione» epigrafica*, in «Athenaeum», LXXXIII (1995), pp. 91-130; D. FORABOSCHI, *Tra storia e microstoria: la documentazione degli archivi*, in E. GABBA, P. DESIDERI e S. RODA (a cura di), *Italia sul Baetis*, Torino 1996, pp. 9-24. Per il

deposito di documenti pubblici custodito dalle autorità e consultabile all'occorrenza. È chiaro che, fin dal momento in cui la registrazione scritta affiancò e poi sostituí quella mnemonica, i frutti di tale registrazione dovettero trovare la loro collocazione presso qualche edificio pubblico o presso qualche santuario. Certamente all'inizio l'archiviazione deve essere stata solo una maniera rudimentale di assemblare e conservare e l'organizzazione del materiale nell'archivio stesso è senz'altro un'acquisizione progressiva, che trova una maggior articolazione in età ellenistica, grazie alle esperienze dell'impero seleucide e dell'Egitto tolemaico. Importanti documenti epigrafici delle isole egee (Rodi, Paro, Delo) e dell'Asia Minore ci fanno intravedere l'attenzione che veniva posta nella conservazione dei documenti, dapprima solo pubblici, poi anche privati, e il valore che ad essi veniva attribuito. Al contrario, la documentazione di cui possiamo disporre a questo proposito per l'età arcaica e classica e per tutto il IV secolo è soltanto indiretta, ed è costituita sia da fonti letterarie sia da frammentari indizi contenuti nelle iscrizioni incise su pietra e bronzo; le iscrizioni stesse, infine, per la loro struttura e organizzazione testuale lasciano talvolta presupporre l'indubbia esistenza di una documentazione primaria.

È ovvio che sia proprio Atene, con la sua ricca produzione letteraria a carattere politico e oratorio e con la già sottolineata quantità di epigrafi, a offrire il campo di indagine piú ampio e piú proficuo. Nell'Atene del IV secolo gli archivi sono certamente una realtà operante e funzionante. Da vari passi degli oratori Demostene, Eschine, Dinarco, Licurgo, si evince che era normale prassi per gli Ateniesi conservare nei loro archivi le leggi e i decreti votati[62] e tali notizie sono confermate dalle iscrizioni, che fanno spesso riferimento ai δημόσια γράμματα[63]. Era inoltre possibile procurarsi il testo di un decreto votato in passato[64]. L'archivio principale, quello che riuniva leggi e decreti in connessione con l'attività della βουλή e dell'ἐκκλησία, era ubicato nel Metroon (tempio della Magna Mater)[65], edificio situato nell'*agora*, nei pressi del βου-

problema parallelo dei registri fondiari cfr. ora M. FARAGUNA, *Registrazioni catastali nel mondo greco il caso di Atene*, in «Athenaeum», LXXXV (1997), pp. 7-33.

[62] DEMOSTENE, *Sulla corona*, 142; ID., *Sulla corrotta ambasceria*, 129; ID., *Contro Leptine*, 63-64; ESCHINE, *Sulla corrotta ambasceria*, 89; ID., *Contro Ctesifonte*, 187; LICURGO, *Contro Leocrate*, 67; DINARCO, *Contro Demostene*, 86.

[63] I riferimenti epigrafici agli archivi sono raccolti da KLAFFENBACH, *Bemerkungen* cit.

[64] DEMOSTENE, *Sulla corona*, 142; ID., *Sulla corrotta ambasceria*, 129; ID., *Contro Leptine*, 63-64; ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 187; LICURGO, *Contro Leocrate*, 67. Cfr. W. C. WEST, *Public archives in the fourth century Athens*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXX (1989), p. 539.

[65] Cfr. GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, pp. 1-2; le fonti sul Metroon sono raccolte da R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora* , III. *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton 1957, pp. 150-

λευτήριον, ed era custodito da un δημόσιος (servo pubblico), come si apprende unanimemente da fonti e iscrizioni[66]. Vari indizi inducono inoltre a ritenere che il Metroon funzionasse come principale archivio cittadino solo a partire dalla fine del v secolo a. C.[67] Ma cosa avveniva prima di questa data?

È stato sostenuto in passato che Atene non possedesse archivi fino a quel momento e che la registrazione degli atti pubblici fosse affidata esclusivamente alla pietra: gli archivi cittadini avrebbero dunque coinciso con la selva di cippi e stele che si addensava soprattutto sull'Acropoli[68]. Questa teoria è stata recentemente riproposta, sulla base del fatto che certamente la stele non aveva soltanto una funzione informativa, ma godeva di un'intrinseca autorità, grazie alla forte carica simbolica di cui appariva rivestita[69]. Questo aspetto è maggiormente evidente in quelle classi di documenti contenenti clausole di carattere religioso/magico, quali, ad esempio, i trattati, in cui la pubblica esposizione è parte intrinseca del documento stesso e in cui talora si minaccia con la stessa pena il trasgressore delle clausole e colui che materialmente danneggia le lettere, come se documento e scrittura fossero una cosa sola[70]. Ma far riferimento alla pietra esposta sotto gli occhi di tutti, se si vuol citare il documento su di essa vergato, non esclude automaticamente che di quel documento potesse esistere anche un esemplare d'archivio. Né ha molto senso indagare su quale delle due versioni dovesse essere considerata l'originale e quindi la piú autorevole, se Demostene, citando alcuni decreti, definisce «copia di questi» le stele su cui essi sono incisi e nella stessa orazione definisce poi «copia della stele» un documento da lui assunto come riferimento[71]. È inoltre totalmente estraneo al mondo della *polis* classica il concetto della «copia conforme»; infatti tutti i documenti la cui versione epigrafica ci è giunta in piú di un esemplare presentano numerose varianti formali, anche se la sostanza del testo è rispettata. Lo stesso fenomeno si verifica confrontando testi noti con-

160; cfr. anche H. A. THOMPSON e R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV *The Agora of Athens*, Princeton 1972, pp. 35-36.

[66] DEMOSTENE, *Sulla corrotta ambasceria*, 129; *IG*, II², 120, ll. 10 sgg.; 463, ll. 28 sg.; 583, ll. 5-7.

[67] Un tentativo di precisare maggiormente questa data si deve a A. L. BOEGEHOLD, *The establishment of a central archive at Athens*, in «American Journal of Archaeology», LXXVI (1972), pp. 23-30; ID., *Andocides and the decree of Patrokleides*, in «Historia», XXXIX (1990), pp. 149-62.

[68] KAHRSTEDT, *Athenische Staatsarchiv* cit., pp. 25-32.

[69] THOMAS, *Oral Tradition* cit., pp. 34-94. Per una critica a questa posizione cfr. J. P. SICKINGER, *Inscriptions and archivs in classical Athens*, in «Historia», XLIII (1994), pp. 286-96.

[70] Cfr. ad esempio MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 71.

[71] DEMOSTENE, *Contro Leptine*, 36 (la stele è copia dei documenti), 127-28 (i documenti sono copia della stele).

temporaneamente da versioni epigrafiche e da fonti letterarie: un interessante esempio può essere costituito dalla copia ateniese del trattato stipulato nel 420 tra Ateniesi, Argivi, Mantinei ed Elei e dalla trascrizione dello stesso documento riportata da Tucidide[72].

In ogni caso la variegata messe epigrafica dell'Atene del v secolo reca in se stessa la prova dell'esistenza di una documentazione preliminare e parallela conservata dalla *polis*. Ad esempio, mentre i rendiconti relativi alle opere pubbliche, originariamente esposti sull'Acropoli, ci danno solo un sommario elenco dei finanziamenti e delle spese, sappiamo da altra fonte[73] che l'esecuzione di lavori di tal genere presupponeva una complessa procedura: era prevista inizialmente la presentazione, da parte dell'architetto designato, di una συγγραφή o progetto dettagliato, che doveva essere discussa insieme ad alcuni membri della βουλή all'uopo prescelti; dopo l'approvazione da parte della βουλή, si doveva deliberare sulle modalità dell'appalto, che i poleti dovevano eseguire.

La stessa rendicontazione appare poi dove piú, dove meno riassunta. I soli rendiconti dell'Eretteo[74] presentano bilanci per pritania, mentre tutti gli altri sono annuali. Ma i compensi della mano d'opera erano a giornata, mensili o *una tantum*[75]. Tutto ciò imponeva una registrazione probabilmente giornaliera, che apprendiamo essere su tavolette (σανίδες) o fogli di papiro (χάρται)[76]. E tale documentazione doveva essere conservata anche per lunghi periodi se, come avvenne nel caso dell'Atena Promachos di Fidia, la cui esecuzione richiese almeno otto anni, il relativo rendiconto fu inciso in un'unica soluzione circa quindici anni dopo il termine del lavoro[77]

Analogamente, la complessa gestione della lega delio-attica e dei fondi ad essa relativi non poteva certo limitarsi alle liste delle sessagesime e ai decreti di revisione delle quote di contribuzione (che è quanto ci è giunto inciso sulla pietra) e proprio in alcuni di questi decreti si parla di registrazioni del φόρος e dei relativi contributori su tavolette imbiancate (πινάκια λελευκωμένα)[78].

[72] *IG*, I³, 83, e TUCIDIDE, 5.47.

[73] GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., I, pp. 140-43, n. 5; MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 44, *IG*, I³, 35.

[74] *IG*, I³, 474-79.

[75] *IG*, I³, 435, ll. 18-19: «μισθοὶ καθ' ἡμέραν, μισθοὶ κατὰ πρυτανείαν, μισθοὶ ἀπόπαξ» (cfr. ll. 25-26, 51-52, 76-77, 111-12).

[76] *IG*, I³, 476, ll. 289 (χάρται) e 291 (σανίδες).

[77] *IG*, I³, 435. Un maggior peso all'oralità è dato invece, per quanto concerne la redazione degli inventari, da T. LINDERS, *Inscriptions and orality*, in «Symbolae Osloenses», LXVII (1992), pp. 27-40.

[78] Ad esempio MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 46 (*IG*, I³, 34), ll. 43-46.

Altro settore che non lascia dubbi sull'esistenza di un deposito che consentisse però una facile consultazione era quello delle leggi. Il decreto attico del 409 sulla revisione delle leggi di Dracone sull'omicidio ci mostra come queste fossero conservate presso l'arconte βασιλεύς e come proprio dall'esemplare presso di lui depositato fosse rilevata la copia incisa sulla pietra[79]. L'istituzione stessa dei tesmoteti, come descritta nella *Costituzione degli Ateniesi*[80], presuppone che questa magistratura, il cui compito istituzionale era proprio quello di trascrivere tutte le leggi, per poter giudicare sulla loro applicazione nei casi controversi, dovesse conservare presso di sé la summa degli antichi θέσμια e registrare via via tutte le decisioni con valore di leggi prese dalla *polis*. È certo invece che dopo la fine del v secolo le leggi fossero depositate, insieme agli altri atti pubblici, nel Metroon, come dimostra un passo dell'oratore Licurgo[81]. Gli stessi presupposti dovevano esistere per le altre città, almeno a giudicare dalle numerose allusioni che le iscrizioni fanno al compito demandato a vari magistrati, di «custodire le leggi»[82]: per poter esercitare l'importante funzione della νομοφυλακία, cioè l'alta vigilanza sulla legislazione della *polis*, occorreva infatti poter disporre anche materialmente dell'insieme delle norme vigenti.

Ritornando ad Atene, vediamo dunque che la conservazione dei documenti pubblici inizialmente non doveva avvenire in un sol luogo, ma che probabilmente le principali magistrature conservavano presso le loro sedi la documentazione di loro competenza, mentre, come è noto, la documentazione di tipo anagrafico era depositata presso i demi. Tuttavia, la sede principale di conservazione e archiviazione di documenti pubblici prima della creazione del Metroon sembra potersi individuare nel βουλευτήριον. In particolare sembra che qui, oltre ad alcune importanti registrazioni relative alla gestione della lega, fossero depositati i testi di tutti i decreti, sia di quelli incisi su pietra ed esposti sull'Acropoli[83] sia presumibilmente anche di quelli non destinati all'esposizione.

L'esigenza di conservare i testi integrali dei decreti promulgati doveva essere maggiormente avvertita in quelle *poleis* in cui, contrariamente a quanto avveniva ad Atene, dove le copie incise su pietra ripro-

[79] MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 86, l. 6.

[80] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 3.4.

[81] LICURGO, *Contro Leocrate*, 67.

[82] Cfr. BOFFO, *Ancora una volta* cit, p. 108.

[83] Per la registrazione nel βουλευτήριον dei nomi dei collettori del φόρος: MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 68 (*IG*, I³, 68), ll. 51-56. Per copie su σανίδες di decreti di prossenia *IG*, I³, 56, 155, 165. In particolare, in *IG*, I³, 165, si dice che la copia su σανίς si deve collocare nel βουλευτήριον «come per gli altri decreti».

ducevano abbastanza fedelmente la redazione originaria, i decreti esposti nei luoghi pubblici venivano trascritti in maniera sommaria e sintetica[84].

Come effettivamente gli archivi si presentassero e come il materiale fosse in essi disposto e conservato non è facile immaginare. Le registrazioni, su tavolette di legno o di ceramica o su fogli di papiro, dovevano essere contenute entro grandi recipienti fittili (πίθοι) o in cassette (κιβωτοί) o disposti su scaffali (ἐπιστύλια)[85]. I verbi usati per indicare la collocazione dei documenti negli archivi lasciano intuire una progressiva tendenza all'attribuzione di un ordine al materiale; si parte infatti dal generico κατατίθεσθαι («deporre»), per giungere all'eloquente ἐντάσσεσθαι («inserire in una serie ordinata»)[86].

Il rinvenimento a Locri, alla fine degli anni cinquanta, di una teca di pietra contenente un gruppo omogeneo di tabelle bronzee con la registrazione dei prestiti erogati alla *polis* dal santuario di Zeus fece ritenere di essere finalmente in possesso di un archivio[87] Ma in realtà la teca era solo il contenitore in cui le tabelle, originariamente esposte nel santuario stesso, furono depositate quando si ritenne opportuno accantonarle e tesaurizzarle, e l'ingente peso del suo coperchio (oltre una tonnellata) non consentiva certo la consultazione delle tabelle stesse dopo l'accantonamento. I testi mostrano poi, nell'uso di alcune espressioni palesemente sintetizzate, di essere a loro volta copie di esemplari piú dettagliati e questi dovevano essere certamente su papiro, come si evince dall'impaginato di alcune tabelle (fig. 6) e dall'uso di elementi grafici quali la coronide, tipici appunto dei papiri[88].

Pure depositi di materiali fuori uso, piú che documenti di archivio veri e propri, dovevano essere tre cospicui nuclei di tabelle plumbee tra loro omogenee trovate nello stesso luogo: alludo alle 500 laminette iscritte con nomi propri rinvenute ripiegate e racchiuse in un vaso di terracotta, forse da area sacra, a Stira in Eubea[89]; e, ancora, alle 153 tessere

[84] Testi di decreti molto sintetici sono, ad esempio, *SIG*³, 155, 293; *SEG*, XL, 90.

[85] Κιβωτοί sono menzionati, ad esempio, in M. SEGRE e G. PUGLIESE CARRATELLI, *Tituli Camirenses*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene», XXVII-XXIX (1949-51), pp. 238-41, n. 110, l. 12; *IG*, II/III², 1174, ll. 4-7. Ἐπιστύλια sono ricordati in ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 47.4; cfr. anche *SEG*, XXXI, 315. Per altre denominazioni di contenitori cfr. GEORGOUDI, *Manières* cit., pp. 235-36. Un tentativo di individuare edifici e ambienti relativi ad archivi si deve a A. KRUG, *Archive in Heiligtümern*, in «Pact», XXXIV (1992), pp. 187-200.

[86] Per l'uso di ἐντάσσεσθαι cfr. *SEG*, XXXVIII, 1462c, l. 86.

[87] DE FRANCISCIS, *Stato* cit., pp. 57-60.

[88] Indicativo è l'impaginato della tab. 20. Per la coronide della tab. 23 cfr., da ultimo, L. DEL MONACO, *Breve nota intorno alla coronide*, in «Klearchos», XXIII-XXIV (1991-92), pp. 91-93, con bibliografia precedente.

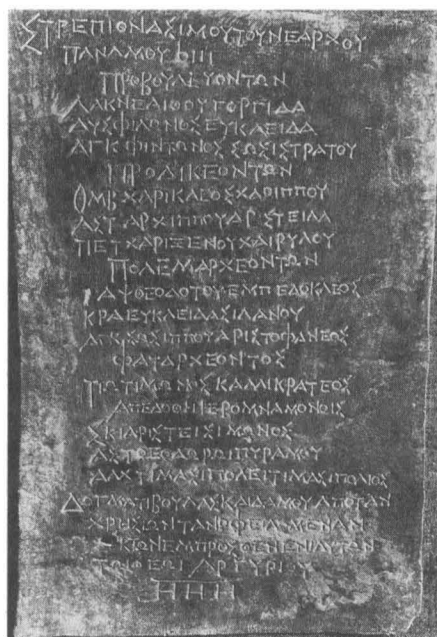
[89] GUARDUCCI, *Epigrafia* cit., II, pp. 454 sgg.

rinvenute nel tempio di Atena a Camarina[90], contenenti anch'esse ciascuna un nome proprio, con indicazione della fratria di appartenenza del personaggio menzionato. Queste ultime erano arrotolate e probabilmente racchiuse in un contenitore ligneo. Ricordo, infine, le lamine plumbee trovate in numero assai elevato in due giacimenti separati: il primo, nel Ceramico di Atene, costituito da 574 pezzi e il secondo presso la Stoà Basileios, nell'angolo nord-occidentale dell'*agora*, di 111 pezzi[91]. Queste tessere, riferentisi alla cavalleria ateniese, contenevano nomi propri al genitivo (i proprietari dei cavalli), accompagnati dall'indi-

[90] F. CORDANO, *Le tessere pubbliche dal tempio di Atena a Camarina*, Roma 1992.

[91] Per il deposito del Ceramico cfr. K. BRAUN, *Der Dipylon-Brunnen B1 Die Funde: die Inschriften auf Metall*, in «Athenische Mitteilungen», LXXXV (1970), pp. 129-32, 198-269, tavv. 83-92. Le lamine erano piegate o arrotolate. Per il deposito dell'*agora* cfr. J. H. KROLL, *An archive of the Athenian cavalry*, in «Hesperia», XLVI (1977), pp. 83-140.

Figura 6.

Tabella in bronzo, rinvenuta a Locri, registrante un prestito effettuato dal santuario di Zeus alla città. La disposizione della scrittura riproduce quella di un foglio di papiro (IV-III secolo a. C.).

cazione del colore e del marchio del cavallo stesso e del valore di quest'ultimo, e sono state anch'esse trovate arrotolate. L'uso originario di tutti questi materiali era quello di contrassegni personali a scopo civico: nei primi due casi tessere di individuazione per poter partecipare alle votazioni e ai sorteggi, nell'ultimo caso contrassegni consegnati ai possessori di cavalli, probabilmente in relazione alle operazioni di docimasia descritte nella *Costituzione degli Ateniesi*[92]. Verosimilmente in possesso dei relativi proprietari, analogamente alle tessere eliastiche, al momento in cui cessavano di essere usate venivano ritirate dalle competenti autorità, arrotolate e tolte dalla circolazione.

Comunque i singoli archivi fossero organizzati, è certo che già nel IV secolo gli oratori attici ne evidenziano la funzione di custodia della memoria storica della vita della *polis*: laddove la memoria umana fallisce, provvede la memoria scritta a garantire le prove dei fatti e gli archivi sono l'elemento immutabile (ἀκίνητος), che si contrappone ai voltafaccia politici e smaschera le menzogne che vengono spacciate per verità[93]. Perciò i documenti ivi custoditi vanno tutelati: distruggere uno di essi è contemporaneamente delitto contro lo stato[94] e atto sacrilego, in quanto essi sono posti sotto la protezione degli dèi: non per nulla gli archivi sono collocati per lo piú presso santuari e le divinità tutrici sono quelle dotate di maggiore valenza civica, come Zeus, Atena, Estia, Apollo Pizio.

All'età ellenistica risalgono poi le prime misure a noi note per ovviare alla manomissione degli archivi. Contro questa eventualità si provvede infatti alla duplicazione dei documenti e alla regolamentazione dell'accesso ad essi. I documenti duplicati possono essere conservati in luoghi distinti, come illustra un'importante iscrizione di Paro[95], o la duplicazione può essere fatta semplicemente copiando i testi su due tipi di materiale diverso[96].

E ancora, nella prima età imperiale, il governatore della Licia indirizza un editto alla città di Mira, in cui prende provvedimenti contro rasure e interpolazioni negli atti giuridici, minacciando gravi pene contro gli schiavi addetti alla sorveglianza degli archivi[97]

[92] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 49.1.

[93] ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 75. Cfr. anche DEMOSTENE, *Sulla corona*, 142; ID., *Sulla corrotta ambasceria*, 129.

[94] DINARCO, *Contro Demostene*, 86.

[95] LAMBRINOUDAKIS e WÖRRLE, *Ein hellenistisches Reformgesetz* cit., p. 286, ll. 36-48.

[96] F. HILLER VON GAETRINGEN, *Inschriften von Priene*, Berlin 1906, 112-14.

[97] *SEG*, XXXIII, 1177, ll. 16-17.

Un curioso episodio, riportato da Ateneo, riguarda il filosofo peripatetico Apellicone di Teo, vissuto nel I secolo a. C.: questi si sarebbe impossessato per furto di testi di antichi decreti sottratti dal Metroon e da archivi di altre città[98]. L'aneddoto è in ogni caso un riflesso del fatto che documenti originali di archivio divennero persino oggetto di interesse antiquario e di collezionismo.

## 6. *Emittenti e destinatari della scrittura.*

Dai racconti di Erodoto sulla Persia e sull'Egitto emerge l'immagine di una scrittura di cui il re è il solo emittente e spesso il solo destinatario. Segretari e scribi sono suoi personali servitori. Ogni scritto pubblicizzato è frutto di una sola voce e serve ad affermare il potere del re. La lettera, il dispaccio sono mezzi di dominio autocratico e tirannico. Questo quadro evidenzia, per contrasto, la dinamica della scrittura della *polis*: qui gli emittenti sono i magistrati che governano una comunità, destinatari i suoi cittadini. È nell'evoluzione del rapporto fra queste due componenti che si modifica il grado di incidenza della scrittura sulla comunità stessa.

Le prime manifestazioni di scrittura pubblica in Grecia nascono in seno alle aristocrazie. Si tratta, come abbiamo visto, delle prime leggi: leggi «date» al δῆμος, non chieste, né discusse, offerte alla vista in un luogo contemporaneamente pubblico e sacro. Seppure la scrittura sia per sua natura qualcosa di immutabile, di cristallizzato, di statico, che si contrappone al dibattito, alla parola, non si può negare che questa sua prima applicazione abbia avuto come scopo quello di proteggere, pubblicizzare e confermare i valori della comunità, introducendo elementi oggettivi non alterabili secondo interessi di parte, di fronte ai quali, almeno in teoria, i cittadini dovrebbero porsi su una base di eguaglianza[99].

La funzione simbolica di queste prime iscrizioni doveva tuttavia essere decisamente preponderante rispetto a quella informativa: è singolare il fatto che proprio la località che vanta il maggior numero di iscrizioni pubbliche tra VII e VI secolo, cioè Creta, abbia restituito scarsissime tracce di scrittura vascolare, unico indizio tangibile di una sia pur rudimentale alfabetizzazione[100].

[98] ATENEO, 5.214d-e.

[99] Cfr., ad esempio, EURIPIDE, *Supplici*, 433-37, e ancora il fr. di Solone riportato da ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 12.5.

[100] Per la sola iscrizione cretese su ceramica nota per l'epoca iniziale della scrittura alfabetica, GUARDUCCI, *L'epigrafia* cit., pp. 57-58, n. 1, fig. 24a-b. La situazione cretese è ben evidenzia-

Anche se alla scrittura non si può attribuire una determinata connotazione politica, perché riceve l'impronta esclusivamente da chi la usa e dal modo con cui la si usa, essa ottiene palesemente, come di recente è stato ben evidenziato, un notevole incremento dai regimi democratici[101]. L'esempio piú evidente di questo fenomeno si verifica ad Atene alla fine del VI secolo con l'avvento della democrazia, che produce, come abbiamo già visto, un immenso numero di iscrizioni pubbliche, sorprendente rispetto alla coeva produzione delle altre *poleis*. Motivi politici e istituzionali portano infatti alla creazione di nuove forme di documenti, che forniscono al cittadino la possibilità di informazione e controllo. Il linguaggio dei testi si affina e si precisa, il formulario si arricchisce di dati e si fissa, rispecchiando fedelmente il dibattito che è alla base della stesura finale del documento stesso. La documentazione esposta, frutto di una selezione mirata, presenta da un lato l'immagine di una città egemone che concede la sua alleanza, è benevola con i suoi benefattori, premia gli alleati fedeli, umilia quelli infedeli; dall'altro informa i suoi cittadini ricorrendo non solo all'incisione su pietra, ma facendo ampio ricorso all'iscrizione di testi su materiale deperibile, per un'esposizione temporanea e contingente, subordinata a particolari esigenze di carattere pratico e dimostrativo: nell'*agora* si potevano osservare le liste dei giovani che entravano a far parte dell'efebia, la copia delle leggi che si voleva sottoporre a modifica, le liste dei debitori pubblici, degli ἄτιμοι, delle cause pubbliche, degli alleati debitori del φόρος[102]. Sia nei documenti su pietra che nelle tavole lignee descritte dalle fonti si insiste sulla formula dell'esposizione «affinché chi voglia possa osservare» (σκοπεῖν τῷ βουλομένῳ), evidenziando contemporaneamente la pubblicizzazione dei documenti stessi e il principio democratico del cittadino, volontario partecipante all'attività dello stato[103]. La «democraticità» del-

ta da S. STODDART e J. WHITLEY, *The social context of literacy in archaic Greece and Etruria*, in «Antiquity», LXII (1988), pp. 761-72, e messa in rapporto (pp. 763-67) con la variegata messe di graffiti «spontanei» restituita da Atene.

[101] D. MUSTI, *Democrazia e scrittura*, in «Scrittura e civiltà», X (1986), pp. 21-48. Cfr. anche W. HEDRICK, *Writing, reading and democracy*, in OSBORNE e HORNBLOWER (a cura di), *Ritual* cit., pp. 157-74. Ribalta invece totalmente questa prospettiva D. T. STEINER, *The Tyrant's Writ. Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Princeton 1994.

[102] Per le tavole degli efebi: ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 53.4. Per le leggi da modificare: ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 38-39; cfr. anche ANDOCIDE, *Sui misteri*, 83-84, e DEMOSTENE, *Contro Leptine*, 94. Per le nuove leggi da introdurre: DEMOSTENE, *Contro Timocrate*, 18, 23. Per le liste dei debitori pubblici: *IG*, I³, 133; cfr. THOMAS, *Oral Tradition* cit., p. 65. Per le cause pubbliche: ARISTOFANE, *Cavalieri*, 977-80; DEMOSTENE, *Contro Midia*, 103. Per le liste delle città debitrici del φόρος: MEIGGS e LEWIS (a cura di), *A Selection* cit., 68.

[103] L'importanza e il significato di questa formula sono stati piú volte sottolineati: cfr., fra gli altri, MUSTI, *Democrazia* cit., p. 28; HEDRICK, *Writing* cit., p. 161. Da notare che il verbo σκοπεῖν vuol dire «osservare, guardare», non «leggere».

la scrittura si manifesta inoltre nella misura in cui l'utente viene incontro al destinatario, consentendogli un livello elementare di lettura, fornendo di titoli i documenti, corredandoli di simboli figurati, curando l'impaginato, incolonnando le cifre dei testi a carattere finanziario. Emittente e destinatario sono dunque piú vicini e questo avvicinamento diventa maggiore a seconda del grado di alfabetizzazione di quest'ultimo.

Studi anche recenti hanno indagato sul livello dell'alfabetizzazione della Grecia arcaica e classica[104], concludendo che solo percentuali bassissime di popolazione erano in grado di leggere testi complessi e di scrivere[105] È molto difficile calcolare cifre attendibili, ma è certo che la situazione doveva essere molto differenziata: è indubbio in ogni caso che la città fosse piú letterata della campagna; ed è altrettanto certo che come la democrazia stimola la produzione di documenti scritti da parte dello stato, cosí offre una maggiore sollecitazione anche nei riguardi dei cittadini: la partecipazione alle votazioni, la presenza nei tribunali, la pratica del sorteggio, il ricorso all'ostracismo, la rotazione delle cariche pubbliche, in particolare quella di segretario della βουλή, che comportava la registrazione degli atti pubblici, pongono senz'altro Atene in una posizione di privilegio. Il dinamico rapporto tra scrittura e attività politica, quale comincia a profilarsi dopo le riforme clisteniche, emerge con tutta evidenza se si considera che, pressoché contemporaneamente, in una *polis* dell'isola di Creta, Spensithios, designato unico scriba ufficiale, acquisiva una posizione di privilegio e assurgeva ai massimi onori, grazie a questa carica, non solo vitalizia, ma anche ereditaria.

[104] W. V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Cambridge Mass. London 1989; THOMAS, *Literacy* cit.; per recenti studi specifici sull'età arcaica e classica: ID., *Literacy and the city-state in archaic and classical Greece*, in A. K. BOWMAN e G. WOOLF (a cura di), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1994, pp. 33-50; W. V. HARRIS, *Writing and literacy in the archaic Greek city*, in J. H. M. STRUBBE, R. A. TYBOUT e H. S. VERSNEL (a cura di), *ΕΝΕΡΓΕΙΑ. Studies on Ancient History and Epigraphy Presented to H. W Pleket*, Amsterdam 1996, pp. 57-77.

[105] Le percentuali di «letterati» proposte da HARRIS, *Ancient Literacy* cit., sono il 10 per cento della popolazione maschile per il periodo 550-500, il 15 per l'età classica, il 20-30 per l'età ellenistica. Va inoltre tenuta presente la mancanza di scuole finanziate dallo stato e la conseguente limitazione alle classi superiori (da quella oplitica in su) della possibilità di raggiungere quel grado di alfabetizzazione che consentisse una piena ed effettiva partecipazione alla vita pubblica (cfr. anche HEDRICK, *Writing* cit., pp. 162-63).

LUIGI ENRICO ROSSI

# *Lo spettacolo*

## 1. *Premesse.*

### 1.1. Dello spettacolo o della spettacolarità.

Solo una visione ingenuamente classicistica potrebbe portare a restringere lo spazio dello spettacolo in Grecia alle sole tragedia e commedia. Qui si cercherà da una parte di allargare l'orizzonte delle manifestazioni di spettacolarità e dall'altra di fermare l'attenzione su altri generi di spettacolo vero e proprio.

Quella greca è una delle culture in cui è agevole seguire il passaggio graduale dalla comunicazione integralmente orale del tempo dell'epica a una progressiva integrazione della scrittura. Si può parlare di un'epoca integralmente orale fino almeno alla metà circa dell'VIII secolo a. C., e cioè poco prima del momento in cui comparvero i primi documenti di scrittura alfabetica[1]. Venne poi l'epoca oggi opportunamente chiamata 'aurale', che si può far arrivare fino al V e al IV secolo a. C., in cui la scrittura ebbe una sua funzione nella composizione ma non nella pubblicazione, che continuò ad essere legata a grandi occasioni comunitarie, ed è la cosiddetta epoca lirica (VII-VI secolo) e tutta l'epoca chiamata 'attica' (V-IV secolo: caratterizzata dal dramma e dall'oratoria). E infine venne l'epoca di una sempre maggiore diffusione del libro, che era apparso già nel V secolo a. C., ma che si affermò solo piú tardi e che influenzò anche la forma letteraria (il *liber* poetico). Il libro (in forme materiali diverse) si diffuse solo dall'epoca ellenistica in poi (dal III secolo a. C.): è solo da allora che cominciò una cultura letteraria piú simile alla nostra, che trovò poi nel mondo romano forme di composizione e di comunicazione che ce ne rendono piú facile l'approccio. Se con la definizione di cultura 'aurale' si è voluto mettere in rilievo l'aspetto uditi-

[1] Sull'oralità si è scritto molto da Milman Parry (1928) in poi: una recente sintesi è R. THOMAS, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992. È necessaria una premessa, quanto all'informazione qui offerta: non avendo voluto rinunciare a suggerire argomenti vari e ampi, e tradizionalmente destinati a trattazioni singole, le indicazioni bibliografiche sono di necessità poche e scelte con inevitabile arbitrio.

vo, che per noi è diventato secondario o meglio implicito nella nostra lettura silenziosa, non va dimenticata l'importanza dell'aspetto spettacolare, che coinvolge la vista non meno dell'udito.

In Grecia l'epoca d'oro dello spettacolo viene comunemente vista nell'epoca aurale, che ne produsse la manifestazione senza dubbio piú rilevante, il teatro: rilevante sia per l'importanza che rivestí per i contemporanei sia per l'influenza che ebbe per tutte le nostre culture. Ma il teatro è quasi soltanto attico, almeno per quanto ce ne resta, ed è solo una delle forme che la spettacolarità assunse. Chi si interessa allo spettacolo nella Grecia antica non può limitarsi al solo teatro canonizzato dalla *polis* di Atene dal VI secolo a. C. in poi. Dobbiamo allargare la nostra visuale ad altre forme piú o meno esplicite di spettacolo che si sono realizzate sia in un arco temporale piú ampio sia in altre aree geografiche del mondo greco.

### 1.2. I requisiti dello spettacolo: una scena e degli attori.

Lo spettacolo è un rito che richiede una scena e degli attori davanti a un pubblico. La scena fu suggerita dalla natura stessa: la Grecia è una carta geografica perennemente spiegata, con coste quasi sempre in vista proiettate verso stretti golfi e verso isole visibili, anche se lontane, per la secchezza dell'aria; con monti che rispondono a monti, spesso separati solo da valli o da pianure non ampie; con colli arrotondati che dominano le avare pianure e che sono la sede privilegiata delle acropoli. La natura geografica della Grecia è piú dominabile dall'occhio che non quella, per esempio, dell'Italia, che ha sistemi orografici piú maiuscoli e coste meno frastagliate. I teatri, essi stessi prodotti della natura perché sempre addossati al rilievo montuoso del terreno, furono una specie di quinta discreta che non separava del tutto dalla natura circostante perché lo spettatore, almeno dalle file piú alte, poteva vedere il paesaggio di fronte a sé al di sopra della scena: un'esperienza che molti di noi hanno avuto sedendo nel teatro di Epidauro e perdendosi con lo sguardo fra le serie di colli e di monti.

La predisposizione allo spettacolo, che in Grecia appare assai diffusa, non aspettò l'affermarsi, dal VI-V secolo in poi, delle strutture materiali del teatro per manifestarsi: si manifestò molto presto, come vedremo, soprattutto con gli agoni, che si celebravano negli spazi aperti dei santuari, ma anche, prima ancora, con la narrazione epica realizzata nei *megara* dei palazzi micenei.

Se poi passiamo a considerare gli attori, un dato antropologico che non si può ignorare o sottovalutare è la gestualità mediterranea: fu no-

tata e auroralmente studiata nel Settecento da Robert Wood[2], che se ne serví per spiegarsi i processi di comunicazione dell'epica. La gestualità degli antichi[3] è rintracciabile non solo con la documentazione figurativa, ma anche con una ricca documentazione letteraria, che ha spesso provveduto a registrare i moti del corpo come fattore essenziale della comunicazione non verbale con una codificazione abbastanza rigorosa: la letteratura drammatica ne è molto ricca e il commento degli scoliasti la segue passo passo[4].

La considerazione del pubblico, naturale destinatario dello spettacolo, e delle sue mutevoli esigenze sarà sempre presente nelle pagine che seguono.

### 1.3. La musica e la danza.

Un ulteriore fattore di spettacolarità è da individuare nel costante accoppiamento della musica alla parola[5]. L'epos era cantilenato in una forma di recitativo accompagnato dagli strumenti a corda (φόρμιγξ, κιθάρα) e questi ultimi, con l'aggiunta del principale strumento a fiato (αὐλός) e con un'ulteriore evoluzione degli strumenti a corda (λύρα, βάρβιτον), accompagnarono sempre il canto spiegato della poesia lirica, fosse essa monodica o corale (fig. 1). Quella corale ebbe in piú l'accompagnamento della danza[6], che completava cosí un insieme spettacolare che, con parola e musica e danza, non avrebbe potuto essere piú integrato.

Lo stretto legame di musica e parola, che fino al V-IV secolo a. C. fu sempre presente, ci porta anche a domandarci quale dovesse essere la funzione di tale legame. Si dirà che la parola fascinosa e persuasiva del Nestore omerico, primo grande oratore del mondo greco, non era, nel-

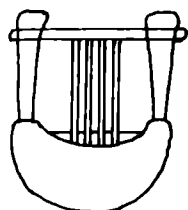
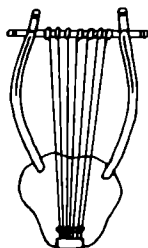
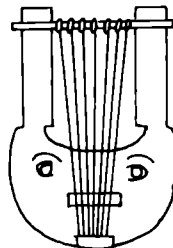
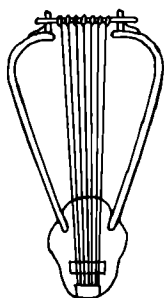
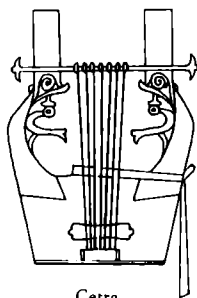
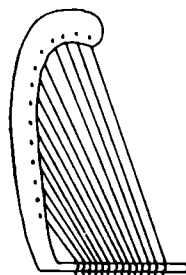
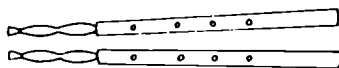
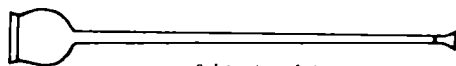
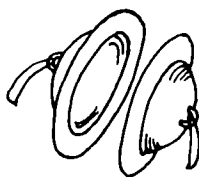
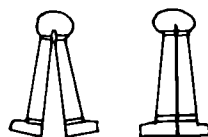
[2] R. WOOD, *Essay on the Original Genius of Homer*, London 1769.

[3] C. SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890; G. NEUMANN, *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, Berlin 1965 (con modesta documentazione figurativa). Un utile ampliamento alla gestualità medievale è J.-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990.

[4] Gli scoliasti sono di almeno circa due secoli piú tardi rispetto alle rappresentazioni, ma la gestualità è conservatrice.

[5] La migliore introduzione alla musica antica resta il prezioso T. REINACH, *La musique grecque*, Paris 1926. Per una serie di problematiche aggiornate cfr. i vari contributi offerti da B. GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica in Grecia*, Roma-Bari 1988. W. D. ANDERSON, *Music and Musicians in Ancient Greece*, Ithaca-London 1994, offre anche una discografia (p. 239) di tentativi moderni di rendere (molto) approssimativamente il suono della musica antica.

[6] Classici sono i lavori di L. B. Lawler: *The Dance in Ancient Greece*, London 1964, e *The Dance of the Ancient Greek Theatre*, Iowa City 1964. Cfr. anche G. PRUDHOMMEAU, *La danse grecque antique*, Paris 1965. Materiale importante per la danza nel dramma in A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1968[2], pp. 232 sgg. [trad. it. Firenze 1996, con utile aggiornamento bibliografico].

Figura 1.
Strumenti musicali.

la realtà del racconto epico, accompagnata dalla musica, ma la musica discreta del recitativo accompagnava sia il racconto epico in esametri delle imprese eroiche sia le parole degli eroi-oratori riportate tanto spesso in discorso diretto. Una funzione importante della musica era quella di potenziamento del messaggio verbale. Quando la cultura europea inventò l'opera lirica intorno all'anno 1600, lo fece per uno studiato omaggio al mondo antico e celebrò quello che si può chiamare, fra parola e musica, un matrimonio d'amore, programmato e progettato con l'intenzione di un omaggio all'antico. Ma l'unione, già arcaica, di parola e musica fu un matrimonio di convenienza: gli spazi aperti in cui si pubblicava la parola richiedevano un espediente che la rallentasse, che la rendesse piú incisiva e solenne, e questo espediente fu l'intonazione musicale. Si trattò di un progressivo configurarsi delle forme letterarie determinato dalle condizioni materiali della comunicazione e quindi della pubblicazione[7]: la parola *ebbe bisogno* della musica, anche se in seguito la convivenza di parola e musica creò qualche problema.

Ma la musica, come musica pura, svolse una funzione autonoma fin dagli inizi. La musica greca ci è poco nota sia perché quella piú antica non era registrata per iscritto sia perché la teoria ce ne trasmette il codice in epoca relativamente tarda (dal IV secolo a. C. in poi). Da quel poco che riusciamo a ricostruirne doveva essere, a orecchie moderne, molto semplice: se potessimo sentirne una registrazione, ci meraviglieremmo delle intense reazioni emotive che era capace di provocare e questo ci fa certi di una fortissima sensibilità musicale dei pubblici antichi, che erano auralmente tanto meno sollecitati di noi. Fosse o no accompagnata dalla parola, alla musica fu sempre riconosciuta una grande influenza nel creare reazioni psicologiche molto intense e per questa ragione fu vista come uno strumento politico di primo piano, tanto da dare origine addirittura a un corpus teorico, che noi moderni chiamiamo «dottrina dell'ethos musicale»[8] Possiamo rintracciarla fin dalla fine dell'epoca arcaica: Pindaro, nella *Pitica I* (del 470 a. C.), dedica la prima coppia di strofe e antistrofe alla potenza della musica, che coordina parola, canto e danza, che trattiene l'ira di Zeus e del suo fulmine e che addormenta l'aquila sullo scettro del dio, che placa la violenza di Ares, che ammalia gli altri dèi. Platone, circa un secolo piú tardi, riportava il parere di Damone, maestro di musica di Pericle e teorico dell'ethos mu-

[7] Ho cercato di offrire una descrizione morfologica delle forme letterarie greche come nate di volta in volta da condizioni oggettive della comunicazione in L. E. ROSSI, *Letteratura greca*, Firenze 1995.

[8] H. ABERT, *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik*, Leipzig 1899 (rist. Tutzing 1968); ANDERSON, *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge Mass. 1968[2]

sicale, secondo il quale mutamenti nell'uso musicale non possono avvenire senza gravi mutamenti nelle istituzioni politiche[9] La dottrina damoniana, che partiva dall'esperienza, ebbe piú successo di un'altra importante dottrina musicale, quella di Pitagora (VI secolo), che legava i rapporti numerici (reali) delle note musicali ai numeri (arbitrari) legati alle funzioni dell'anima.

Non appare quindi strano che la regolamentazione degli aspetti tecnici della musica (uso di determinate scale, impiego dei diversi strumenti ecc.) fosse considerato fatto di interesse pubblico, come risulta dalle ferree regole che presiedevano già alle cosiddette καταστάσεις (riforme o scuole musicali) della Sparta arcaica: la prima sarebbe stata quella di Terpandro[10] (fine dell'VIII o inizio del VII secolo a. C.), la seconda quella che allinea nomi come Taleta, Xenodamo, Xenocrito, Polimnesto e Sakadas (VII secolo).

Un famoso frammento, attribuito dalla fonte a Pratina di Fliunte (inizio del V secolo), si fa eco di una disputa sulla funzione della musica rispetto alla parola, la quale ultima deve dominare: «La Musa ha stabilito che la parola cantata fosse regina: l'*aulos* serva come secondo, perché ha la parte di inserviente»[11]. Questa accesa polemica attraversò tutto il V secolo e toccò il dramma, per cosí dire, di striscio, attraverso la parallela attività dei poeti del cosiddetto ditirambo nuovo[12], che dalla metà del secolo introdussero innovazioni importanti: canto solistico e composizione astrofica, adatta a dare preminenza al virtuosismo vocale e strumentale. I nomi che si ricordano sono Melanippide, Cinesia, Frinide e Filosseno. Influenzò il dramma in due modi: provocando sia parodia (Aristofane) sia addirittura imitazione (Euripide e lo stesso Aristofane)[13] Il gusto del pubblico esigeva forme nuove di spettacolarità anche negli agoni drammatici. E ulteriori virtuosismi sono per noi riscontrabili poco piú tardi nel nomo *I Persiani* di Timoteo (vissuto fra V e IV secolo).

Quando Platone si fa *laudator temporis acti* e parla di θεατροκρατία τις πονηρά (perversa teatrocrazia)[14], ha in mente soprattutto aspetti musicali dello spettacolo legati all'antica normativa dei generi letterari e

[9] PLATONE, *Repubblica*, 424c.

[10] Per Terpandro cfr. la testimonianza 18 Gostoli con il commento *ad loc.* (A. GOSTOLI, *Terpander*, Roma 1990).

[11] PRATINA, fr. 708.6 sg. Page.

[12] 'Nuovo' rispetto all'antico canto sacro dedicato a Dioniso e ormai del tutto secolarizzato.

[13] B. ZIMMERMANN, *Critica e imitazione. La nuova musica nelle commedie di Aristofane*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 199-204.

[14] PLATONE, *Leggi*, 700a sgg.

musicali e al loro stravolgimento attuale volto a soddisfare le secondo lui depravate richieste dei nuovi pubblici del tempo (V-IV secolo). E Platone e Aristotele tennero costantemente l'orecchio puntato verso la musica e le sue forme: il peripatetico Aristosseno di Taranto (fine del IV secolo a. C.), detto 'il musico' per eccellenza, fu il teorico piú accreditato e il polemista piú acceso contro le innovazioni e a lui si rifece pressoché tutta la teoria musicale ed etico-musicale posteriore.

La disciplina che regolava la musica aveva un parallelo nella disciplina della danza, che prevedeva un'analoga distinzione fra movimenti accettabili e movimenti scomposti[15] Poco sappiamo dei movimenti del coro del ditirambo. Sappiamo che una severa distinzione regolò lo spettacolo drammatico, assegnando alla tragedia la ἐμμέλεια, al dramma satiresco la σίκιννις e alla commedia il κόρδαξ. Non importa che noi moderni siamo scarsamente in grado di visualizzare le differenze fra i vari tipi di danza[16]. Visto che quello che conta è l'opposizione, deve valere qui, come anche spesso altrove, il principio ben formulato a suo tempo da Alphonse Dain, che «dobbiamo essere in grado di intravvedere delle differenze là dove gli antichi ne vedevano»[17]

## 2. *L'epica.*

### 2.1. L'epica come spettacolo.

Fin dagli inizi la letteratura, affidata com'era a una pubblicazione comunitaria e cerimoniale propria di un'epoca prima integralmente orale e poi aurale, rientrava in quello che possiamo definire spettacolo: un cantore di fronte a un pubblico. L'empatia che si stabiliva fra cantore e pubblico ci è testimoniata da un bel verso odissiaco, che dipinge la situazione emotiva che si creava fra Odisseo narratore delle sue imprese e la corte dei Feaci: «e stavano incantati [ad ascoltare] nel *megaron* ombroso»[18]

[15] Famoso l'episodio, narrato da ERODOTO, 6.126 sgg., di Ippoclide che si era 'danzato via' (6.129.4 ἀπορχήσασθαι, nel senso di 'giocarsi') le nozze con la figlia di Clistene di Sicione mostrando la bassezza del suo carattere con il suo danzare scomposto.

[16] Un tentativo, molto documentato ma foriero di scarsi risultati nel senso della visualizzazione, è E. ROOS, *Die tragische Orchestik im Zerrbild der altattischen Komödie*, Lund 1951. L'arte figurativa, con le sue convenzioni, è un aiuto, sia pure limitato.

[17] Cito a memoria la bella formulazione di Dain, che, ricordo, era applicata alla metrica e alle variazioni ritmiche.

[18] «κηληθμῷ δ' ἔσχοντο κατὰ μέγαρα σκιόεντα»: *Odissea*, 11.334 e 13.2.

L'incantesimo del canto coinvolgeva anche il narratore, come nel caso di Achille che, per consolarsi del suo cruccio, accompagnandosi alla φόρμιγξ canta imprese eroiche a Patroclo che «lo ascolta silenzioso, aspettando la fine del suo canto»[19]

L'interazione emotiva che nasceva dal rapporto fra narratore e ascoltatori fu alla base della composizione nella certamente lunga fase di oralità integrale: ce lo testimonia ancora per il V-IV secolo un dialogo platonico, lo *Ione*. Le reazioni del pubblico si riflettevano sulla capacità improvvisatoria dell'aedo, cosí come doveva avvenire nella commedia dell'arte, altro esempio di produzione improvvisata. La stessa formularità omerica, nonché le cosiddette scene tipiche, ormai non si valutano piú come un semplice espediente mnemotecnico per aiutare la memoria dell'aedo, ma erano soprattutto volte a fornire ai destinatari del canto alcuni punti di riferimento costanti che li orientassero facilmente a seguire il flusso narrativo che era affidato alla voce dell'aedo[20]

[19] *Iliade*, 9.186-91.

[20] Il mio 'credo' omerico è in L. E. ROSSI, *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale*, in *Storia e civiltà dei Greci*, diretta da R. Bianchi Bandinelli, I/1, Milano 1978, pp. 73-147 (sulla funzione del tipico cfr. p. 113).

Figura 2.
*Megaron* del Palazzo di Nestore.

Fra le scene tipiche ricorrenti nell'epica, forse la piú adatta ad essere drammatizzata nella narrazione, e in realtà la piú sfruttata a questo scopo, è la battaglia, sia come tenzone singolare fra due eroi sia come scontro di masse, che è poi la fonte delle similitudini piú splendide (il leone che assale o che è assalito, le greggi ecc.).

### 2.2. Lo spettacolo nell'epica.

Per quanto si è detto, l'epos arcaico si può già considerare di per sé spettacolo, ma ci fornisce anche testimonianza di spettacoli veri e propri. L'*Iliade* ci offre, nello scudo di Achille, uno spettacolo di danza a cui è esplicitamente associato un pubblico che vi assiste e che si diverte: se vi fosse anche l'aedo che cantava l'epica era questione dibattuta fin dall'antichità[21]. Ma canto e danza erano sicuramente compresenti, anche se non contemporanei, nell'*Odissea*, quando Demodoco alla corte dei Feaci canta gli amori di Ares e Afrodite[22].

Dell'agonistica sportiva come spettacolo, presente nell'epica, si parlerà piú oltre a proposito degli agoni.

### 2.3. L'arte figurativa come spettacolo.

Si è molto parlato e si parla molto di narratività figurativa. Lo si è fatto a proposito dell'arte geometrica perché non si voleva perdere l'occasione di metterla a confronto con la narrativa per eccellenza, che è l'epica; e lo si fa specie oggi a proposito dei grandi cicli mitologici che ornano i templi e i vasi dell'età arcaica e classica. Ma molto meno si parla di un fattore eminentemente spettacolare che fin dagli inizi viene proiettato sulle figurazioni, e cioè del movimento: quello che rende un'immagine θαῦμα ἰδέσθαι (meraviglia a vedersi) è il muoversi delle figure, una qualità che alle volte viene data come reale ed è quindi un prodigio dell'artefice, divino o umano. Il manufatto piú famoso dell'epica è lo scudo di Achille fabbricato da Efesto[23], nel quale erano rappresentate scene della città in guerra e della città in pace: senza alcun imbarazzo descrittivo, i molti movimenti della folla, dei singoli, degli animali vengono resi come reali, e perfino la terra arata dai buoi «diventa scura, e sembra arata, anche se è d'oro»[24]. Anche un oggetto minuto come

[21] *Iliade*, 18.590-605. Non è qui il caso se non di segnalare quella che la filologia alessandrina considerava la *Binneninterpolation* di 604-5.

[22] *Odissea*, 8.256-65.

[23] *Iliade*, 18.478-608.

[24] *Ibid.*, 18.548 sg.

la fibbia di Odisseo, da Odisseo stesso descritta a Penelope, è di tale qualità:

> Aveva, il divino Odisseo, un mantello di porpora, morbido, doppio, con una fibbia d'oro a duplice scanalatura, e sopra un'incisione, un cane che tra le zampe anteriori teneva un cerbiatto maculato e lo guardava dibattersi; stupivano tutti come - pur incisi nell'oro - il cane cercasse di soffocare il cerbiatto e il cerbiatto cercasse di fuggire, agitando le zampe[25]

L'epos è terra di prodigi e le meraviglie sono la norma, ma la descrizione delle opere d'arte (l'ἔκφρασις) conservò poi come tipica l'evocazione del movimento, che resta come metafora della lingua speciale anche della critica d'arte moderna. I cicli narrativi dei templi erano uno dei tanti spettacoli che il popolo andava ad ammirare negli agoni, come avveniva del resto con la grande narrativa in pietra o dipinta dell'arte religiosa europea.

Diversa è la valutazione che va data delle frequenti rappresentazioni attinenti al teatro nell'arte figurativa e specialmente nei vasi: se siano o no fedeli ai testi drammatici a cui sembrano ispirarsi. Ma la stessa intensificazione di questa tematica nei vasi italioti del IV secolo a. C., rispetto alla già rilevante abbondanza del VI-V secolo, testimonia del costante interesse per lo spettacolo drammatico[26].

## 3. *Gli agoni.*

### 3.1. Gli agoni e la spettacolarità.

Nel libro VIII dell'*Odissea* c'è già la rappresentazione di un vero e proprio agone organizzato su ordine di Alcinoo, re dei Feaci, per onorare Odisseo ospite: gare atletiche, danza di un coro di giovani, recitazione di poesia epica. E del resto la data tradizionale della fondazione dei giochi olimpici, il 776 a. C., è abbastanza alta per suggerire un'epoca in cui l'epos era ancora attivamente produttivo. La piú antica e diffusa descrizione di una πανήγυρις è quella di Delo, nell'inno omerico ad Apollo,

> dove per te [*scil.* Apollo] si adunano gli Ioni dalle lunghe tuniche
> coi loro figli e con le nobili spose;
> essi, col pugilato, la danza ed il canto,
> ti allietano, ricordandosi di te, quando bandiscono l'agone[27]

[25] *Odissea*, 19.225-31 (trad. di M. G. Ciani).

[26] O. TAPLIN, *Comic Angels and Other Approaches to Greek Drama through Vase-Painting*, Oxford 1993.

[27] *Inno ad Apollo*, 147 sgg. (trad. di F. Cassola).

Le grandi occasioni festive, ovvero gli agoni[28], ebbero maggiore o minor frequenza di pubblico a seconda che fossero panelleniche o locali e offrirono fin dall'inizio un richiamo agonistico che oggi è paragonabile al grande spettacolo dei campionati di calcio. Il maggiore agone atletico dell'epica è quello dei giochi in onore di Patroclo nel XXIII libro dell'*Iliade*, quanto mai ricco di particolari addirittura tecnico-sportivi. Questo intenso interesse per l'atletica non si ripeterà piú in poesia, neanche in quelli che furono definiti i cronisti sportivi dell'antichità, i poeti dell'epinicio Pindaro e Bacchilide, anche se fra i due piú sensibile a questo aspetto fu Bacchilide, che fra l'altro ci offre nell'epinicio 3 una splendida descrizione della festa per la vittoria di Ierone:

I santuari sono pieni di sacrifici solenni,
le strade brulicano di festa;
l'oro brilla di lampi,
gli alti tripodi cesellati sono collocati
davanti al tempio e i Delfii onorano
il piú grande recinto di Febo
presso le acque della fonte Castalia[29].

Ma gli agoni, come si è già detto, non furono solo atletici: offrivano anche gare letterario-musicali. Fra VIII e VI secolo vengono fondati (o verosimilmente solo riformati, perché almeno alcuni dovevano essere piú antichi) i grandi agoni panellenici: Olimpia (776 a. C.), Delfi (586 o 582), l'Istmo (580), Nemea (573). Ma ci fu anche una grande fioritura di agoni locali, fra cui i piú importanti furono quelli spartani: le Carnee (676 a. C.) e le Gimnopedie (668 a. C.). Senza contare la grande quantità di agoni locali minori, citati da Pindaro negli epinici o dai suoi scoliasti[30], dei quali si dà qui una scelta: Egina, Argo, Atene, Eleusi, Epidauro, Megara, Rodi, Siracusa, Sicione, Tebe. Nel VII secolo a. C. Esiodo prese parte a un agone a Calcide[31].

Qui siamo in un regime spettacolare che si può considerare pieno: sia le prestazioni atletiche sia le solenni esecuzioni cantate e danzate dei canti religiosi e dei canti in onore dei vincitori (gli epinici) erano capaci di attirare grandi pubblici anche da molto lontano per vivere eventi

[28] Per gli agoni da ultimo G. F. GIANOTTI, *La festa: la poesia corale*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992, pp. 143-75, e *Storie di calendario: il tempo festivo*, *ibid.*, III, Roma 1996, pp. 159-78.

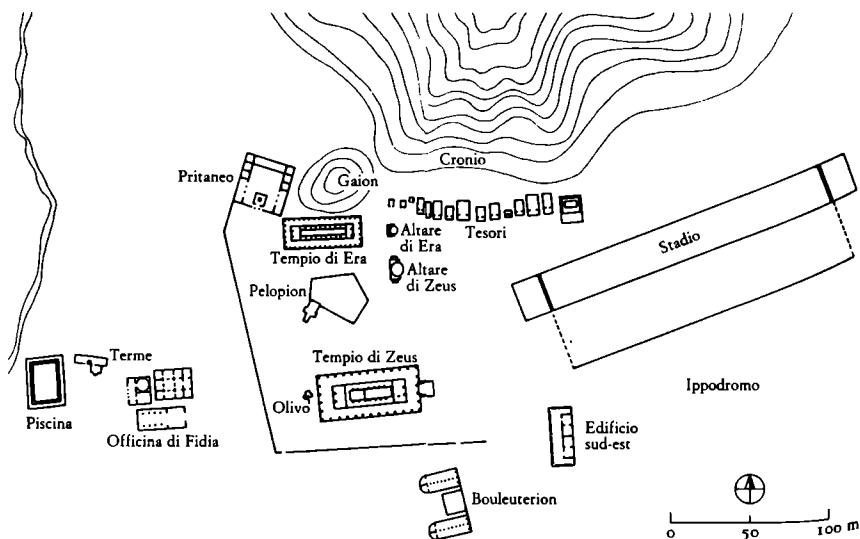
[29] BACCHILIDE, *Epinici*, 3.15 sgg. Se dell'aspetto atletico mi limito qui a questo veloce accenno, è perché l'argomento è trattato in altra parte di quest'opera (vol. I, Torino 1996): H. W. PLEKET, *L'agonismo sportivo*, pp. 507-37, e M. L. CATONI, *Cercando le Olimpiadi*, pp. 539-609 (con ricca documentazione iconografica antica e moderna).

[30] Il vecchio W. CHRIST, *Pindari carmina*, Leipzig 1896, pp. LXXXVIII-XCI, ne dà una utile lista.

[31] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 650 sgg.

che erano unici e irripetibili nella loro grandiosità spettacolare. Ma anche al di là di ogni connessione con gli agoni, la stessa forma processionale che normalmente prendevano gli eventi religiosi era fatta per dare e per ricevere spettacolo, com'è quello che ancora oggi ammiriamo nel fregio del Partenone.

Un problema che raramente ci si pone è quello dell'attrezzatura architettonica che potesse favorire la vista e l'udito. Non siamo debitamente informati su questo importante fattore, ma proprio la mancanza di informazione precisa e la natura architettonico-urbanistica dei santuari ci fa certi che per le esecuzioni poetico-musicali non c'erano strutture appropriate: in età arcaica, prima della diffusione dei teatri, le esecuzioni avevano luogo negli spazi liberi davanti ai templi e, al piú, poteva venire sfruttato lo stadio, che però era ben lontano dall'avere le strutture murarie che furono usuali molto piú tardi. È da credere che l'aspetto spettacolare in genere avesse la meglio su ogni altro tipo di attrattiva, soprattutto sulla comunicazione verbale: le parole dei carmi dovevano essere assai meno importanti della danza e del canto, manifestazioni orchestiche e musicali che monopolizzavano l'interesse dei pubblici.

Figura 3.
Olimpia nel v secolo a. C.

## 3.2. La spettacolarità degli agoni e il configurarsi del testo letterario.

All'ipotesi della preminenza della spettacolarità ci soccorre un aiuto che ci viene dai testi stessi. Se esaminiamo lo stile di Pindaro nei suoi canti corali religiosi (inni, peani, ditirambi, prosodi, parteni, iporchemi) e nei suoi canti per i vincitori degli agoni atletici (gli epinici, corali anch'essi), ci rendiamo conto che dal punto di vista della comunicazione, e cioè della comprensibilità, il suo stile è molto complicato non solo nel lessico (che rincara sull'epos), ma soprattutto dal punto di vista dell'ordine delle parole: elementi sintattici collegati (nome-aggettivo, nome-verbo ecc.) sono spesso separati anche da molte parole estranee al nesso sintattico che li lega. Il fenomeno si chiama 'iperbato', e cioè 'salto', ed è in realtà normalmente presente nelle due lingue greca e latina, che sono lingue flessionali, ma in Pindaro ha una frequenza molto alta, decisamente superiore ai margini di oscillazione che rendono alle volte delicata la distinzione fra iperbati naturali (comuni in lingue flessionali) e iperbati artificiali (dovuti a una voluta difficoltà del dettato). Capire Pindaro è difficile anche per noi che lo leggiamo a tavolino: figurarsi come doveva esserlo per chi lo ascoltava per la prima e l'unica volta cantato e danzato da un coro, per di piú non in un teatro, che avrebbe fornito una sua acustica, ma in quegli spazi liberi di cui si parlava prima. Si riesce a darsi una spiegazione del fenomeno solo se lo si confronta con delle composizioni diverse che avevano la stessa fusione di parola, canto e danza: i cori del dramma attico. Da una statistica condotta su ampi campioni[32] si rileva che i cori del dramma hanno dieci volte meno iperbati di Pindaro, hanno cioè uno stile molto piú piano e andavano quindi incontro al pubblico con una comprensibilità molto maggiore (e vedremo perché).

Appare chiaro che nelle feste il fattore, quasi unico, che doveva far colpo sul pubblico era la spettacolarità del coro, che con canto e danza offriva una sua attrattiva al desiderio, appunto, di spettacolo, e dove il testo verbale invece offriva all'immediata comprensione solo alcune parole chiave, che potevano essere il nome del vincitore, il nome della divinità a cui era dedicato il santuario, qualche virtú del vincitore stesso o della famiglia (come forza atletica e ricchezza e generosità), con in piú l'accenno ai miti cantati nel carme, miti che erano ben noti a tutti, per

[32] Ho fornito i dati di questa ricerca, da me condotta anni fa, in L. E. ROSSI, *Feste religiose e letteratura: Stesicoro o dell'epica alternativa*, in «Orpheus», n.s., IV (1983), pp. 8-11. Quello che è aggiunto al par. 5.4 è conferma di quanto è esposto qui.

cui bastava un breve richiamo a risvegliare la memoria collettiva. I cori del dramma, invece, che avevano in piú l'acustica a favorirne la comprensione[33], erano piú lineari perché il pubblico aveva grande interesse a seguire le profonde riflessioni etico-politiche e il commento drammaturgico che avevano sede proprio nei cori. Da un simile confronto la qualità spettacolare della celebrazione degli agoni ci appare esaltata e giustifica, se mai ce n'è bisogno, l'inclusione di questo fenomeno culturale in un discorso sullo spettacolo.

Diverso, e ulteriormente chiarificatore, sarà il discorso in dettaglio sul dramma attico, che offriva una spettacolarità piú integrata, dove i tre codici (verbale, musicale e orchestico) convivevano in maniera piú equilibrata: il coro, da quello della lirica corale arcaica (Alcmane) a quello dell'arcaismo maturo (Pindaro) fino a quello del dramma, visse una progressiva e variabile integrazione spettacolare, in un variabile intreccio di rapporti fra i diversi codici. In termini di teoria della comunicazione, i tre codici agivano, quando piú e quando meno, come 'disturbo' l'uno nei confronti dell'altro: la storia e lo sviluppo delle forme sono lí a mostrarci come musica e danza si posero nei confronti della parola in un rapporto di volta in volta diverso a seconda della funzione che doveva far prevalere l'uno o l'altro aspetto, a seconda della valenza globale del messaggio.

E si può ben dire che la destinazione prevalentemente spettacolare dei testi poetici composti per gli agoni e per le feste in generale fu il principale fattore che configurò quegli stessi testi. Il complicato ordine delle parole nella lirica corale di Pindaro era la conseguenza necessaria della costruzione triadica (strofe, antistrofe, epodo: AAB, AAB, ...) che si ripeteva molte volte (mediamente da tre o quattro volte, fino alle tredici della *Pitica IV*) e che creava uno schema ritmico sempre uguale da realizzare di volta in volta nelle parole: questo è vero, ma dopo tutto la costruzione triadica, che aveva la sua realizzazione orchestica nelle regolari e ripetute evoluzioni di danza, fu una libera scelta che diventò fattore privilegiato, in quanto spettacolare, rispetto a un'ipotetica maggior trasparenza del dettato verbale. Composizioni metricamente, e quindi orchesticamente, piú semplici erano possibili, anzi le abbiamo già con Alcmane un secolo e mezzo prima di Pindaro. E vedremo le forme piú semplici dei cori del dramma, che a Pindaro erano contemporanei o di poco posteriori: se nell'ambito della lirica corale metrica e danza a mano a mano si complicarono, producendo lingua meno perspicua, è segno

[33] L'acustica è un argomento importante ma piuttosto trascurato: uno dei pochi che ne parlano è H.-D. BLUME, *Einführung in das antike Theaterwesen*, Darmstadt 1978, pp. 58-60.

che il messaggio verbale perse progressivamente importanza rispetto agli aspetti spettacolari. Il messaggio verbale restò importante per il committente, per chi aveva commissionato il carme (il vincitore negli agoni atletici, le autorità della *polis* che celebrava la divinità), a cui erano destinate esecuzioni speciali, in un certo senso 'cameristiche': un caso interessante di destinazione differenziata.

## 4. *Il simposio arcaico come spettacolo a se stesso.*

La Grecia arcaica ebbe un'istituzione che fu una manifestazione fondamentale della vita politica e che influenzò un grande settore della produzione letteraria: intendo il simposio e la poesia lirica monodica, cantata da un 'solo'[34]. Il simposio fu un istituto politico, uno spazio in cui gli appartenenti a una stessa parte politica, e solo loro, discutevano e prendevano decisioni su temi di attualità e in cui un momento di svago, anch'esso ritualizzato, era il canto a solo di carmi lirici: Alceo e Anacreonte sono i nomi che subito vengono in mente, ma in realtà tutti i poeti arcaici composero per il simposio, anche quelli che vengono definiti impropriamente poeti solo corali come Alcmane, Stesicoro, Ibico, Simonide, Pindaro, Bacchilide[35]

Ora, il simposio arcaico non prevedeva un vero e proprio spettacolo, come lo ebbero istituzioni lontanamente simili a Roma, nel Medioevo e nel Rinascimento: ce ne assicurano sia la mancanza di testimonianze sia soprattutto l'architettura delle sale da simposio, piccole e raccolte, strutturate come uno spazio chiuso e autosufficiente[36] che doveva accogliere un gruppo ristretto di pari grado aventi diritto con esclusione di chiunque altro (fig. 4). Soprattutto esclusi erano gli appartenenti alla parte politica avversa, che però erano idealmente presenti nel biasimo e nell'invettiva dei carmi che li mettevano alla berlina: basta pensare al Pittaco di Alceo, suo grande nemico. Una specie di passerella spettacolare, di spettacolarità interna e implicita, destinata ad accrescere l'empatia e la solidarietà del gruppo, ottenuta con la frequente utilizzazione

[34] Sul simposio cfr. M. VETTA (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1983; O. MURRAY (a cura di), *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990; sulla letteratura simposiale cfr. M. VETTA, *Il simposio: la monodia e il giambo*, in *Lo spazio letterario* cit., I/1, pp. 177-218.

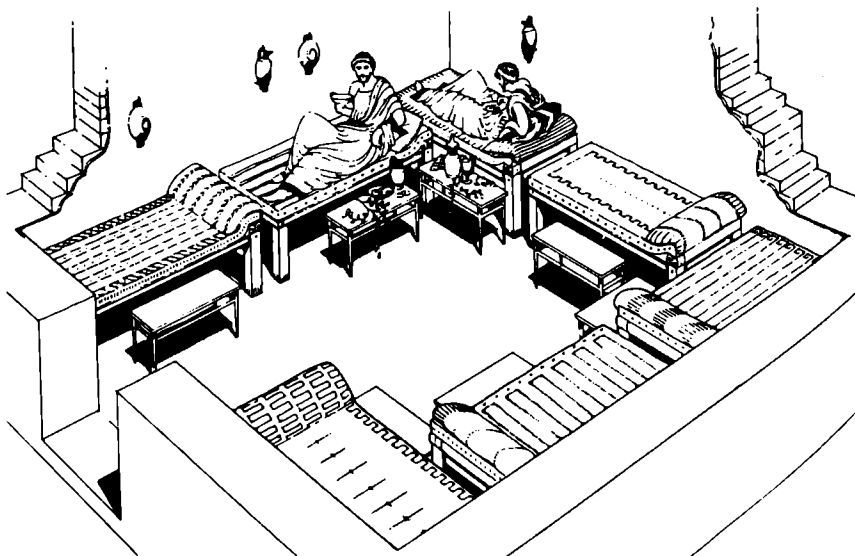
[35] Per questa rivalutazione dell'aspetto monodico-simposiale della poesia arcaica cfr. ROSSI, *Letteratura* cit., pp. 84-198.

[36] Cosí l'ho definito in ID., *Il simposio greco arcaico e classico come spettacolo a se stesso*, in *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400*, Viterbo 1983, p. 45.

della prima persona (la cosiddetta *persona loquens*) e con l'uso del canto alternato da parte dei simposiasti in forma di botta e risposta. Senza contare, poi, la funzione, che il canto simposiale aveva, di rispecchiare il simposio stesso: numerosi sono i canti che hanno contenuto simposiale, che descrivono cioè il rituale del simposio stesso e che chiamiamo 'metasimposiali'. In questo senso si può parlare di simposio anche come 'spettacolo a se stesso'[37].

Solo piú tardi, nel corso del IV secolo, quando il simposio cessò di essere espressione primariamente politica e si privatizzò trasformandosi in occasione di intrattenimento, vere e proprie forme di spettacolo vennero a colmare il vuoto lasciato dai canti politici. Questa fase ci è testimoniata dal *Simposio* di Senofonte (IV secolo), dove da due ballerini, un ragazzo e una ragazza, veniva inscenato un mimo che rappresentava Arianna e Dioniso. In età ellenistica ci sarebbero stati i grandi banchetti offerti dai sovrani, con ricchezza di elementi spettacolari. Lo spazio simposiale arcaico, protettivo e autosufficiente, in cui tutti i partecipanti

[37] *Ibid.*

Figura 4.
Sala da simposio.

venivano chiamati a una spettacolarità autarchica, restò un'esperienza unica.

## 5. *Il dramma.*

### 5.1. Preistoria del dramma attico.

Ricostruire i precedenti del dramma attico[38] è stato un esercizio praticato fin dai tempi di Aristotele, che nella *Poetica* ci ha lasciato notizie peraltro succinte e contraddittorie. Gli studiosi piú avvertiti tendono oggi ad essere ragionevolmente scettici ed elusivi[39], in sostanza perché le ipotesi fatte sono ormai tante e perché una ricerca del genere dovrebbe giovarsi di ulteriore documentazione, peraltro, in previsione, difficilmente ottenibile. D'altra parte che la tragedia debba i suoi natali al ditirambo o a quello che Aristotele chiama σατυρικόν[40], che la commedia nasca dai canti fallici (e da qualche forma di farsa dorica[41]), derivando il suo nome o da κώμη (villaggio) o da κῶμος (allegra baldoria), sono problemi che, una volta risolti, illustrerebbero, con grande utilità per noi, processi storici ancora oscuri, ma non cambierebbero di molto il nostro inquadramento critico del dramma attico nella sua realtà vissuta nell'ampia sincronia di piú di un secolo di intensa produttività.

Una rassegna di quello che ha preceduto il dramma ci può essere invece molto piú utile, indipendentemente dai suoi risultati genetici, per capire come si intrattenevano i pubblici nell'epoca della *polis* arcaica, fino cioè alla metà del VI secolo a. C. Ed è un peccato che si sappia cosí poco, sia per la stessa Atene sia per il resto della Grecia. La ragione profonda sta in un fatto macroscopico, che alle volte si dimentica: che la tragedia e la commedia attiche sono state forse le uniche forme fortemente protette dalla ufficialità della *polis*, che ne aveva fatto degli spettacoli di stato con regolari concorsi, mentre tutto il resto non fu trasmesso o perché era improvvisato[42] o perché fu intenzionalmente rimosso

[38] L'opera di riferimento, per i materiali anche se non aggiornato per le proposte di soluzione, resta A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, 2ª ed. a cura di T. B. L. Webster, Oxford 1962.

[39] D. LANZA, *La poesia drammatica: i caratteri generali, il dramma satiresco*, in *Lo spazio letterario* I/1, pp. 279-300; G. CERRI, *La tragedia, ibid.*, pp. 301-34.

[40] ARISTOTELE, *Poetica*, 1449a10 sgg.; cfr. sotto, par. 5.6.

[41] *Ibid.*, 1448a31 sgg., parla di Megara, sia Nisea sia Iblea. Un riferimento classico è L. BREITHOLTZ, *Die dorische Farce*, Stockholm 1960.

[42] Come dice ARISTOTELE, *Poetica*, 1449a10 sgg., per il pre-dramma.

e sommerso. Qualcosa di simile a quanto accadde per i misteri, estranei alla religiosità ufficiale della *polis*.

Da quanto qui sommariamente premesso, e da quanto in sintesi si vedrà piú oltre, ci si può fare un'idea di quello che è costato, in termini di conservazione, il successo e l'egemonia del dramma attico ufficiale: di molte manifestazioni drammatiche, molto influenti nella vita e nella cultura dei Greci, ci resta ora solo memoria indiretta o comunque incompleta e di molte altre è sicuramente scomparsa anche la memoria. La stessa opacità e le stesse incertezze dell'informazione che ci viene da Aristotele su quanto precedette tragedia e commedia sono testimonianza eloquente dell'oblio che coprí quelle forme iniziali di spettacolo, che pure non dovevano mancare di popolarità.

### 5.2. Strutture materiali del teatro.

Il dramma ha in comune con le grandi feste il fatto di essere anch'esso legato alla venerazione di una divinità, in questo caso il dio Dioniso, e il teatro, con la presenza dell'altare del dio, è la versione drammaturgica del santuario delle grandi feste panelleniche. Due erano le occasio-

Figura 5.
Satiri.

ni in cui in Atene si rappresentavano drammi: le Grandi Dionisie (fondate da Pisistrato dopo la metà del VI secolo), che si tenevano nel teatro di Dioniso in marzo-aprile, quando la stagione permetteva a molti spettatori di venire per mare anche da lontano; e le Lenee, in gennaio-febbraio, a cui partecipavano soltanto gli abitanti dell'Attica, le cui rappresentazioni drammatiche si tenevano in un altro teatro, il Leneo: ma le strutture di quest'ultimo e perfino la sua localizzazione sono incerte, anche se si deve supporre che si trattasse di strutture assai semplici.

Del teatro di Dioniso (fig. 6) possiamo descrivere e in qualche modo visualizzare due versioni: la struttura lignea del V secolo e quella marmorea del IV, l'una sovrapposta all'altra nello stesso luogo sul versante meridionale dell'Acropoli. I calcoli demografici possono essere solo approssimativi, ma è certo che nel teatro potevano sedere molte migliaia di cittadini, forse dieci, il che significava una notevole porzione della popolazione interessata, che includeva anche i demi dell'Attica: i calcoli variano fra i centomila e i duecentomila abitanti, comprendendo anche le donne, gli schiavi e gli stranieri.

Gli elementi fondamentali erano la cavea semicircolare[43], l'orchestra, in cui danzava e cantava il coro, e infine la scena, destinata all'azione. È possibile che qualche espediente figurativo suggerisse spunti scenografici, che dovevano essere però del tutto elementari: il dettaglio con cui alle volte gli attori descrivono la scena ci fa sicuri dell'assenza di tutto quello che veniva descritto, che doveva essere integrato dalla fantasia degli spettatori, esercitati a questo dall'abitudine alle loro convenzioni teatrali.

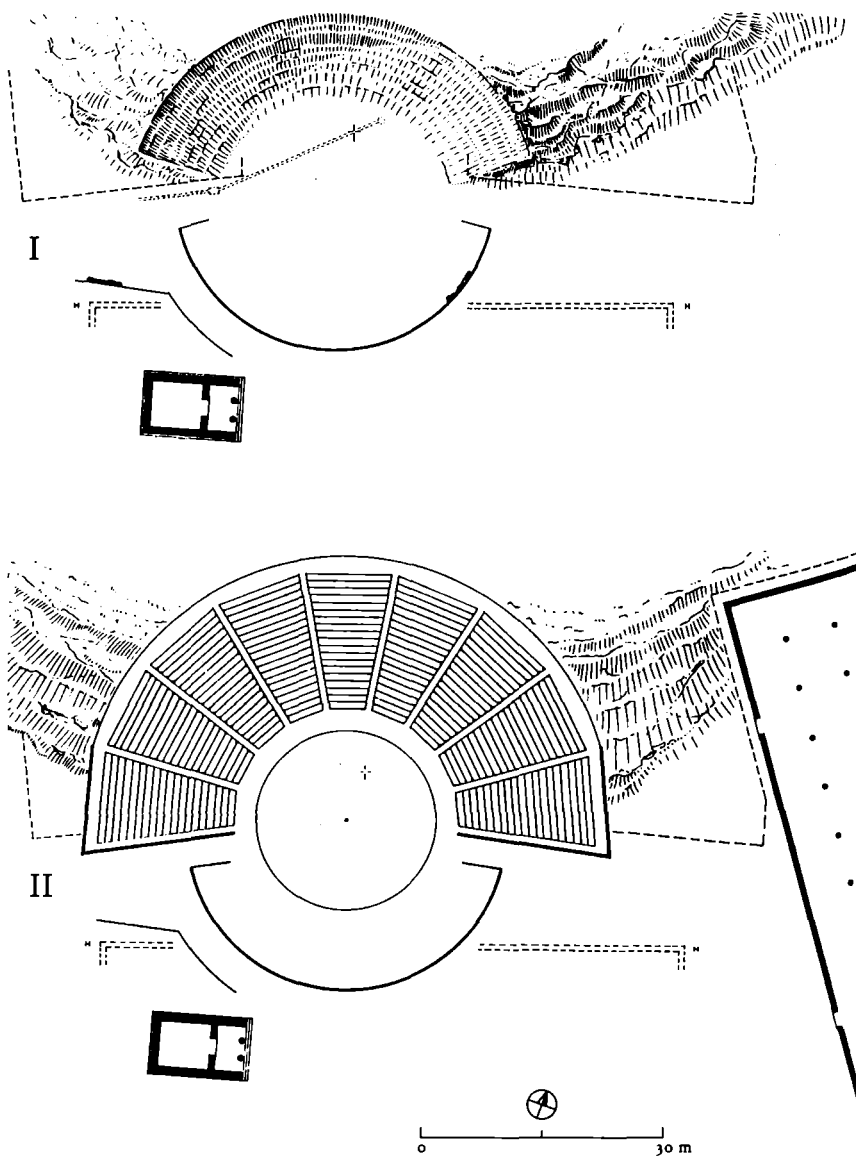
Fuori di Atene si costruirono teatri, ma solo piú tardi, dal IV secolo in poi, finché cavea e scena furono riprese dai teatri romani, che non erano piú a ridosso dei rilievi, avendo proprie strutture portanti.

## 5.3. Organizzazione degli agoni drammatici.

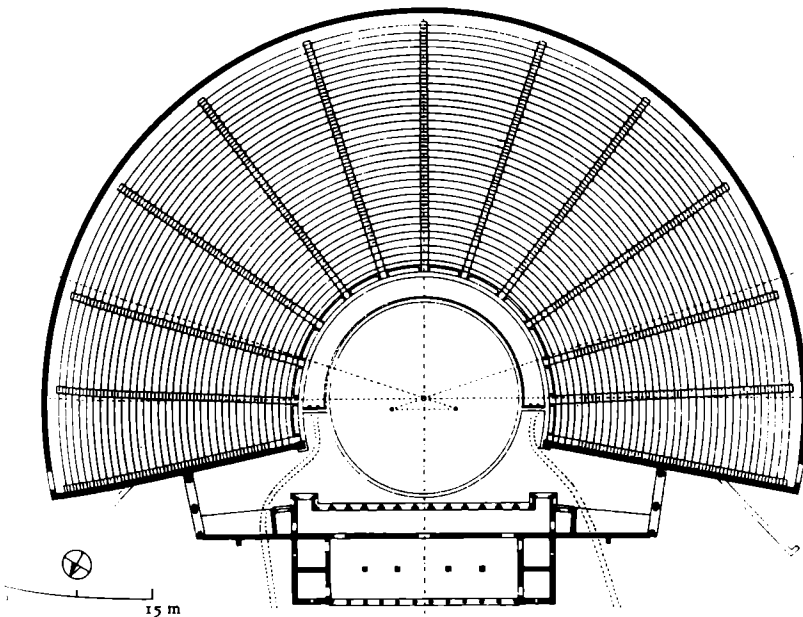
Gli agoni drammatici[44] avevano un'organizzazione che si può definire scrupolosa, tipica di una società in cui chiunque poteva essere, oltre che semplice spettatore, anche autore drammatico, attore o coreuta. Candidature cosí ampie richiedevano dei filtri atti a selezionare il meglio, e il meglio era quello che la collettività chiedeva e autorevolmente

[43] È controversa la forma della cavea del teatro di Dioniso del V secolo, che secondo alcuni era rettangolare: informazione in S. SCULLION, *Three Studies in Athenian Dramaturgy*, Stuttgart-Leipzig 1995.

[44] L'opera di riferimento, ricca di materiali, è PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals* cit.

Figura 6.
Teatro di Dioniso (Atene).

esigeva, perché il controllo sulla qualità era compito dei giudici ma anche di un'opinione pubblica che non stentava a farsi sentire. Il messaggio drammatico doveva essere compatibile con una determinata situazione politica e sociale.

Senza entrare in troppi dettagli, alcuni dei quali del resto ci sono del tutto ignoti, proviamo a descrivere le varie procedure delle Grandi Dionisie cosí come si svolgevano nella seconda metà del v secolo, trascurando modificazioni di dettaglio che ebbero luogo prima e dopo quel periodo. Chi voleva poteva presentare tre tragedie e un dramma satiresco all'arconte eponimo, il quale poi 'attribuiva il coro' a tre autori, facendo ricadere le spese sul patrimonio di tre cittadini ricchi (i coreghi). Il vincitore veniva proclamato in seguito alla votazione di cinque giudici che venivano sorteggiati fra dieci. L'istruzione del coro era compito di un maestro del coro (il corodidascalo), che fungeva da regista e che per lungo tempo fu normalmente l'autore stesso. Non essendo il teatro una istituzione stabile, il corego doveva provvedere, oltre che all'allestimento del coro, alle maschere e ai costumi, al vettovagliamento per attori e co-

Figura 7.
Teatro di Epidauro.

reuti, alla disponibilità di locali destinati alle prove, che duravano molte settimane.

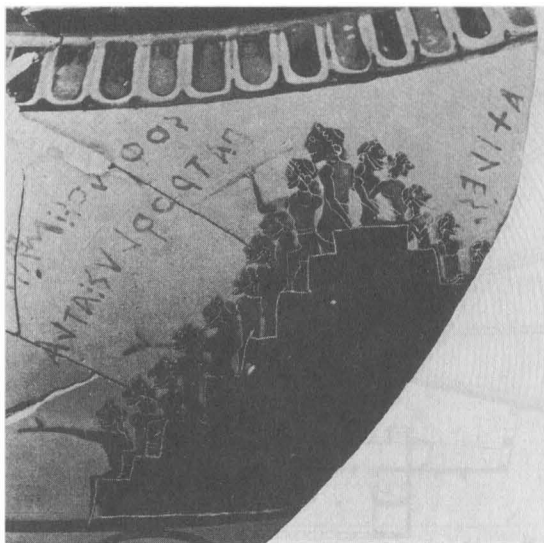
Gli attori, maschi anche per le parti femminili, arrivarono fino al numero di tre: Eschilo cominciò coll'introdurre il secondo attore e Sofocle li portò a tre. Il coro passò col tempo da dodici coreuti a quindici[45]; la commedia ne aveva ventiquattro.

Il calendario delle Grandi Dionisie prevedeva una serie di giornate assegnate alle varie manifestazioni: il cosiddetto proagone, e cioè la presentazione al pubblico degli autori e delle loro opere; processione, offerte alla divinità ed esecuzione di ditirambi; agone delle commedie (cinque); tre giorni dedicati alle tre tetralogie (tre tragedie e un dramma satiresco) che erano in gara.

Dal calendario risulta una ulteriore realtà a noi del tutto estranea, e cioè l'impegno apparentemente richiesto agli spettatori, che dovevano sedere in teatro per un'intera giornata, con un totale di ore d'attenzione del tutto inconcepibile per noi, anche escludendo i necessari inter-

[45] Sarebbe stato Sofocle a portare il numero dei coreuti da dodici a quindici.

Figura 8.

Pubblico a teatro. Frammento di *dinos* a figure nere firmato da Sofilo. Da Farsalo (primo quarto del VI secolo a. C.).

valli per annunci, organizzazione dei coreuti e degli attori. Ma, pur dovendo rimanere notevole l'impegno, non è da pensare che *tutti* gli spettatori seguissero *ogni* momento dell'azione scenica: Aristofane ci trasmette una notizia, interessante e divertente, sul comportamento degli spettatori, che potrebbero in ogni momento volarsene a casa se avessero le ali[46].

Non va dimenticato che si trattava di un vero e proprio concorso, per il quale venivano scelti dei giudici, fra i quali un sistema di sorteggi era destinato a prevenire scelte del tutto arbitrarie. Considerando che il controllo del pubblico, a rappresentazioni avvenute, era certamente un fattore di cui tener conto, i favoritismi dovevano venire notevolmente ridotti.

## 5.4. Il dramma attico.

Parlare del dramma attico significa per noi risalire alle origini del dramma europeo, e cioè di un genere letterario cosí affermato nella cultura moderna come il teatro. Questo non ci è facile per la serie di differenze fra il codice drammaturgico moderno e quello antico: molte sono dovute alle condizioni della comunicazione, che si realizzava allora in teatri assai diversi dai nostri teatri moderni; altre possono ascriversi a premesse culturali. Bisogna liberarsi da molte assuefazioni che per noi sono ovvie e che ostano a una reale comprensione del fenomeno nel mondo antico e che rendono difficili le rappresentazioni moderne. Possiamo elencare alcune di queste differenze[47].

1. Le rappresentazioni erano legate con le festività religiose in onore di Dioniso e facevano parte integrante del rituale.

2. Le rappresentazioni erano inizialmente uniche: il teatro conosceva originariamente solo delle 'prime', senza prevedere riprese successive. Solo dopo la morte di Eschilo (456 a. C.) fu concessa la possibilità di far concorrere repliche delle sue tragedie. Riprese regolari vennero fatte solo dal IV secolo in poi[48] Rapporti intertestuali fra tragedie e soprattutto fra tragedie e parodia comica sono certamente inferiori di numero a quante crediamo di vederne noi filologi, ma va anche detto che la di-

[46] ARISTOFANE, *Uccelli*, 785-89. Altri comportamenti di scarsa disciplina da parte degli spettatori in TEOFRASTO, *Caratteri*, 11 e 14.

[47] L. E. ROSSI, *Livelli di lingua, gestualità, rapporti di spazio e situazione drammatica sulla scena attica*, in L. DE FINIS (a cura di), *Scena e spettacolo nell'antichità*, Atti del convegno (Trento 1988), Firenze 1989.

[48] La prima ri-rappresentazione regolare di tragedie, anche non eschilee, data dal 386 a. C.; di commedie, dal 339 a. C. (PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals* cit., p. 124).

stanza cronologica di alcuni anni non era tale da impedire al pubblico di coglierne il senso[49]: la memoria del pubblico, testuale e musicale, era molto superiore alla nostra.

3. Gli attori non erano dei professionisti: la professionalità venne relativamente tardi, nel corso del IV secolo[50].

4. Sulla scena erano normalmente disponibili non piú di tre attori parlanti, cosí che le parti (quando erano piú di tre) venivano distribuite fra quegli unici tre attori. Questo comportava che lo stesso attore si trovasse a impersonare piú d'una parte e addirittura che la parte di un personaggio fosse alle volte distribuita fra attori diversi, a seconda della disponibilità sulla scena. L'effetto di straniamento che questo poteva produrre sarebbe oggi per noi assolutamente devastante, ma non lo era per gli antichi, facilitati dalle molte altre convenzioni che qui nell'elenco seguono e che erano accettate come tali.

5. Le parti femminili, sia dei soli sia del coro, erano affidate anch'esse ad attori maschi. La riconoscibilità dipendeva da costume e maschera[51].

6. Nell'orchestra era presente il coro, che cantava e danzava commentando liricamente l'azione, e qualche volta debolmente intervenendo nell'azione stessa. Il capo del coro, il corifeo, spesso dialogava con gli attori e poteva quindi presentarsi anche come un personaggio.

7. Le rappresentazioni si tenevano all'aperto in teatri abbastanza grandi, il che determinava un tipo di resa particolarmente lenta e stentorea. Questo era un tipo di non realismo che doveva essere sentito come parte principale di una convenzione, che per noi sarebbe difficilmente accettabile.

8. Gli attori portavano maschere, il che escludeva almeno la mimica facciale, oltre a rendere altamente convenzionale anche tutto il resto del codice cinesico. A questo codice erano continui i riferimenti internamente al testo, che forniva esegesi e soprattutto integrazione a quei movimenti che o non si potevano realizzare (viso) o potevano non essere appercepibili per la distanza. Sono queste alcune delle didascalie sceniche, che sono peraltro sempre interne al testo, e cioè dette dai personaggi in scena (mentre per noi sono sempre esterne al testo stesso, nor-

[49] Il *Telefo* di Euripide (438 a. C. ) è parodiato negli *Acarnesi* di Aristofane (425 a. C.).

[50] P. GHIRON-BISTAGNE, *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, Paris 1976.

[51] M. VETTA, *La voce degli attori nel teatro attico*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca. Scritti in onore di B. Gentili*, II, Roma 1993, pp. 703-18, ora, con aggiornamenti, in F. DE MARTINO e A. H. SOMMERSTEIN (a cura di), *Lo spettacolo delle voci*, Bari 1995, pp. 61-78. Cfr. anche G. M. RISPOLI, *La voce dell'attore nel mondo antico: teorie e tecniche*, in «Acme», XLIX (1996), pp. 3-28.

ıgura 9.
oro di animali.

Scena di κόρδαξ.

malmente in corsivo). Le ragioni sono di natura concretamente editoriale: gli antichi non distribuivano copioni agli attori, che venivano istruiti dal regista (che era spesso l'autore).

9. Il registro linguistico risultava cosí piuttosto elevato, straniante anche da questo punto di vista, naturalmente soprattutto nella tragedia, ma anche spesso nella commedia, in cui il fattore sovrasegmentale (e cioè le modulazioni della voce, che a noi spetta integrare) doveva segnalare il cambio di registro e l'eventuale intenzione parodica dello stile alto. Ma anche nella tragedia il cambio di registro stilistico era frequente, dandosi colloquialismi e addirittura volgarismi anche violenti in momenti di tensione drammatica particolarmente forte. La recitazione era declamatoria, per ragioni di comunicazione facilmente intuibili: non si trattava propriamente di una scelta, perché i grandi spazi dei teatri non avrebbero consentito una resa naturalistica.

10. Sulla scena siamo molto male informati anche perché non è esauriente la nostra conoscenza dell'architettura dei teatri del v e del iv secolo. È significativo che fino a Sofocle, a cui se ne attribuisce l'introduzione, non si parli di quella che in Aristotele viene chiamata σκηνογραφία[52]: doveva trattarsi sicuramente di qualcosa di molto semplice (prova ne sia l'abbondanza di descrizioni di luoghi, edifici e oggetti, che necessitavano di descrizione appunto perché non presenti in scena).

11. Quanto agli spettatori, la presenza di donne fra il pubblico è ancora in discussione, anche se sembra probabile che, pur in numero ridotto, ve ne fossero[53]

Rispetto alla spettacolarità, per esempio, degli agoni il dramma attico realizzava una spettacolarità piú intensa che estesa. Mi spiego con un'osservazione non marginale, tanto piú illuminante in quanto interna al sistema greco della spettacolarità. Si è detto piú su quanto diversa era l'importanza del testo verbale nella lirica corale e nei cori del dramma: in questi ultimi le parole si organizzavano in sequenze sintattiche molto piú semplici, perché dovevano raggiungere con chiarezza lo spettatore, molto interessato a coglierne il senso (sporadica interazione con l'evento scenico, ma soprattutto importanti riflessioni etiche suscitate dall'azione). Ora, la struttura strofica del tutto prevalente nella lirica corale è, come si è visto, la complessa triade composta da strofe-antistrofe-epodo (AAB, AAB, ...), che si ripete molte volte uguale a se stessa.

[52] ARISTOTELE, *Poetica*, 1449a18.

[53] Cfr. recentemente G. MASTROMARCO, *Donne a teatro nell'Atene di Aristofane*, in L. BELLONI, G. MILANESE e A. PORRO (a cura di), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, Milano 1995, II, pp. 947-55.

Nel dramma, invece, le strutture sono ordinariamente due: o quella a triade AAB, CCD, ..., ma con triadi diverse l'una dall'altra, o quella a semplice coppia antistrofica AA, BB, CC, strutture molto piú variate rispetto alla monotonia della triade lirica corale invariabilmente ripetuta piú volte, e questo non solo liberava le parole dalla schiavitú perenne a uno schema metrico ossessivo, ma apriva a maggior libertà sia l'espressione della rilevanza drammaturgica della parola sia, in piú, la musica e la danza, consentendo una piú efficace varietà di movenze[54]. Il coro intensificava cosí la sua peraltro già in arcaico affermata funzione spettacolare nel quadro di un evento scenico piú integrato, oltre ad assicurare una maggiore funzione al messaggio verbale secondo le considerazioni esposte qui sopra sull'iperbato.

Fatte solo alcune riserve, tragedia e commedia si possono bene rappresentare come polarmente opposte nel senso del 'pianto' e del 'riso'[55]. Il discorso sul dramma satiresco richiederà precisazioni ulteriori.

### 5.5. La tragedia.

Il dramma attico è per noi soprattutto la tragedia, e questo per due ragioni: perché ha rappresentato una grande novità come nuova funzionalizzazione del mito (celebrazione della *polis* democratica di Atene) e perché è la tragedia ad aver avuto seguito nelle nostre culture moderne, mentre la commedia è rimasta una curiosità archeologica, soprattutto nelle forme e nei contenuti della commedia attica antica. La tragedia è stata la nuova versione dell'epos, e cioè il mito presentato alla *polis*: con i suoi grandi temi etici (rapporto dell'uomo con la divinità, dell'uomo con l'uomo) da una parte ha allargato il suo pubblico rispetto a quello delle corti arcaiche e dall'altra lo ha ristretto rispetto a quello delle grandi feste panelleniche, perché si è rivolta al pubblico di una *polis* singola, Atene, pur con la partecipazione degli isolani dell'impero ateniese nelle Grandi Dionisie. Il coinvolgimento politico e i riferimenti all'attualità erano fisiologici, ma non hanno mai esaurito il messaggio, che fu di portata globale: se quindi è giusto rilevarne il provincialismo campanilistico (frequente magnificazione propagandistica di Atene), bisogna però anche riconoscerne la portata umana immensa, come del resto non ha mancato di rilevare tutta la cultura moderna.

[54] Questa precisazione si aggiunge a quanto esposto al par. 3.2 e ne dà efficace conferma.

[55] L. E. ROSSI, *Il dramma satiresco attico*, in «Dialoghi di Archeologia», VI (1972), pp. 248-302. Una recente chiara sintesi delle caratteristiche, spesso oppositive, dei due generi in O. TAPLIN, *Comedy and the Tragic*, in M. S. SILK (a cura di), *Tragedy and the Tragic*, Oxford 1966, pp. 188-202.

L'*Edipo re* di Sofocle è per noi moderni la tragedia piú perfetta: è una *fabula* affascinante, tanto da aver ispirato larghi settori della moderna psicanalisi, ed è per di piú un dramma costruito con straordinaria compattezza drammatica. Piacque molto anche ad Aristotele, che nella *Poetica* ne parla molto, e spesso con ammirazione, assumendolo a modello di riferimento per la tragedia perfetta. Se lo prendiamo qui anche noi come esempio di tragedia attica, non è per il suo valore paradigmatico di tragedia perfetta, ma per spiegarci un fatto molto istruttivo che non ha fermato molto l'attenzione dei critici: perché, perfetta per Aristotele e per noi, non ha ottenuto dagli antichi quel plauso che a noi sembrerebbe di dare per ovvio?

La tragedia, come già il mito arcaico, fa coincidere due angosciose ricerche: quella di chi ha assassinato Laio re di Tebe, destinata a liberare la città dalla pestilenza che l'ha colpita, e quella del padre da parte di Edipo, due ricerche che approdano al colpevole di un doppio misfatto, Edipo stesso, reo di aver ucciso il padre e di aver sposato la madre. La versione teatrale di Sofocle ha il merito di presentare scena dopo scena i paralleli progressi delle due inchieste con quello che oggi sarebbe l'intreccio di un giallo ben costruito, che tale però per gli Ateniesi non era, visto che il mito era ben noto: l'attrattiva, per gli spettatori, era una sequenza di tensioni sceniche che rispondevano al progressivo mutare della situazione col progredire dell'indagine. La prima a rendersi conto dell'orrendo stato dei fatti è Giocasta, la madre-moglie di Edipo, che corre a impiccarsi; quando poi anche Edipo si sente stretto dalle convergenti testimonianze, si acciecа.

Non che anche in questa tragedia cosí perfetta secondo i nostri criteri qualche incongruenza, a rigore, manchi. Per darne un esempio, nella serie di affannose inchieste che si susseguono nella seconda parte del dramma, c'è una semplificazione nel numero dei testimoni, che diventano due da tre che avrebbero dovuto essere: il pastore tebano che per ordine del padre Laio aveva esposto sul Citerone il piccolo Edipo perché fosse preda delle fiere; il pastore corinzio che aveva rilevato il piccolo e lo aveva portato a Corinto; l'unico superstite della strage in cui Edipo aveva ucciso Laio. Il primo e il terzo, tebani ambedue, diventano un personaggio solo: di questa incongruenza si può almeno vedere con chiarezza lo scopo, che è quello, assai opportuno, di una semplificazione dell'azione drammatica per ottenere maggiore efficacia scenica (ed eventualmente economia di attori).

Ben piú rilevanti sono però le incongruenze che si incontrano altrove. All'inizio dell'*Agamennone* di Eschilo sono i segnali luminosi delle torce che annunciano la presa di Troia da monte a monte partendo

dall'Ida nella Troade: nessuno si sarà meravigliato di vedere apparire Agamennone poco dopo sulla scena di ritorno dalla guerra, e cioè alla fine di un percorso che le esigenze di scena avevano fatto durare meno di un moderno viaggio in aereo. Per l'inverosimiglianza spaziale dei segnali luminosi si può richiamare, come stimolo alla fantasia, il paesaggio greco aperto a tutte le prospettive montane e marine e tale da aprirsi a un colossale panorama satellitare che anche noi saremmo in grado di accettare, anzi di ammirare (come facciamo) per la sua travolgente efficacia visiva: ma l'inverosimiglianza temporale si lascia superare solo da chi sia avvezzo a stimoli del genere, come lo erano gli antichi.

Le didascalie interne al testo, di cui si parlava sopra, erano frequenti ed erano per lo piú di tipo molto elementare: ad annunciare l'arrivo di personaggi per i quali si sentiva il bisogno di una immediata identificazione provvedevano gli attori stessi, presentando chi entrava in scena o autopresentandosi entrando; quello che non si poteva vedere sulla scena era descritto, come per esempio il pianto o il riso da parte degli attori, che portavano la maschera.

Nell'agone drammatico in cui fu rappresentato l'*Edipo re*, del quale non conosciamo la data esatta (429-425 ? 411 ?), i drammi presentati da Sofocle non ottennero il primo premio, bensí il secondo, dopo un tal Filocle, drammaturgo che ci è ben poco noto. Ma, per quanto si è detto sopra sugli agoni, non è probabile che la vittoria fosse dovuta a qualche favoritismo, visto che il controllo del pubblico doveva essere autentico ed efficace: evidentemente i drammi di Filocle fecero migliore impressione di quelli di Sofocle, perché fra l'altro, non dobbiamo dimenticarlo, l'*Edipo* era solo *uno* dei quattro drammi di Sofocle. Ma non c'è poi tanto da meravigliarci: a questa tragedia noi daremmo il primo premio assoluto, ma dobbiamo ammettere senza difficoltà che altri drammi potessero avere attrattive comparativamente non trascurabili per il pubblico del teatro di Dioniso. Ma soprattutto le qualità che sono state tanto ammirate piú tardi, e cioè *in primis* la bella costruzione, non erano tali da imporsi ai contemporanei come distintive. In altre parole: la perfezione drammaturgica non era la stessa per loro come per noi, tante essendo le incongruenze che in tutti gli altri drammi possiamo oggi rintracciare e analizzare. Andavano evidentemente meno per il sottile, sotto questo punto di vista[56].

Si è molto discusso sulla funzione del coro: se fosse un commenta-

[56] L'opera classica su questo argomento è T. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die dramatische Technik des Sophokles*, Berlin 1917, che però tende a considerare meno elaborati dal drammaturgo i drammi meno perfetti da questo punto di vista (per Sofocle *Elettra* e *Trachinie*), il che mi pare da escludere per le considerazioni fatte qui nel testo.

tore dell'azione (e spesso lo era), se entrasse nell'azione (e qualche volta questo avveniva, specie in Sofocle), se fosse un portavoce del drammaturgo (e qui l'esegesi si presenta spesso difficile). È certo che il coro presentava generalmente una *communis opinio* etica della *polis* nel suo insieme. Ma, per la prospettiva in cui ci siamo proposti qui di vedere il dramma, una sua funzione sempre presente fu quella spettacolare con il canto e la danza e anche con il costume. Per l'aspetto coreografico del costume basta pensare all'effetto che debbono aver fatto alcune tragedie di Eschilo, come le *Supplici* (gli Egizi) e le *Eumenidi* (le Erinni o Furie).

L'importanza della tragedia nella vita ateniese si può misurare dal fatto che la canonizzazione dei tre grandi tragici (Eschilo era morto nel 456 a. C.) era già presente nelle *Rane* di Aristofane (405 a. C.), a ridosso della morte di Euripide e di Sofocle, che quindi già durante la loro vita dovevano essere stati considerati dei classici. L'interesse e la memoria del pubblico per la produzione drammaturgica doveva essere enorme. E i tre tragici andavano incontro ai gusti di tre o quattro generazioni di spettatori: Eschilo era l'eroe della guerra contro i Persiani ed era ancora legato alla religiosità tradizionale, Sofocle era l'aristocratico i cui grandi eroi solitari (Aiace, Edipo, Eracle, Filottete) subivano l'arbitrio degli dèi senza riuscire a darsene una ragione, Euripide era il causidico che metteva in dubbio i principî di una cultura in crisi e che praticava il mestiere di sofista sulla scena.

### 5.6. Il dramma satiresco.

Il dramma satiresco, a stare già alle definizioni degli antichi, era piú simile alla tragedia che alla commedia: lo troviamo ben definito dagli antichi come «tragedia scherzosa»[57] Non era commedia, perché i personaggi erano quelli della tragedia, e cioè del mito, che conservavano tutto il loro decoro, il loro ethos tragico; non era tragedia, perché il coro era costituito dai satiri, che avevano la funzione di mettere in burla i grandi personaggi e gli intrecci della tragedia. A voler essere rigorosi, il dramma satiresco *è tragedia* perché è l'esatto rovescio di quest'ultima, conservandone le forme (prologo, episodi, stasimi ecc.).

Ce ne resta un solo esemplare completo, il *Ciclope* di Euripide, ripresa scenica del famoso episodio narrato nel libro IX dell'*Odissea*. Non ne conosciamo la data. Il personaggio di Sileno e il coro dei satiri, tutti appartenenti al corteggio di Dioniso, costituivano una cornice parodica

[57] DEMETRIO, *De elocutione*, 169.

per la presentazione fedele dell'episodio epico: ma parodica era solo la cornice, perché il tono dei personaggi elevati restava quello dell'epos.

C'è da chiedersi quale funzione avesse per gli Ateniesi questo tipo di spettacolo, che è rimasto unico, non trovando seguito (e spesso neanche comprensione) nei moderni. Le vicende della sua introduzione (499-496 a. C.), a ridosso delle riforme di Clistene in senso democratico (508/507 a. C.), fanno pensare all'introduzione negli spettacoli ufficiali di quella tematica di ambiente campestre, tipica dei satiri, legata all'integrazione dei demi campestri e cittadini, promossa appunto dalle riforme. Le funzioni principali, a quanto sembra, dovevano essere due: ricordare e riaffermare la consacrazione a Dioniso degli spettacoli, che si erano andati laicizzando già nel corso dei primi decenni di attività drammaturgica[58]; e offrire al pubblico uno spettacolo che consentisse una distensione psicologica contestuale, necessaria dopo la visione degli orrori della tragedia. Della forte emotività del pubblico abbiamo varie testimonianze, emotività che andò attenuandosi man mano che ci si abituava a vedere sulla scena le truci vicende del mito, tanto da giustificarci il fatto che già nel 438 a. C. al posto del dramma satiresco si poté collocare una tragedia, l'*Alcesti* di Euripide, pur a lieto fine[59]. Della necessità di distinguere il dramma satiresco dal σατυρικόν di cui parla Aristotele nella *Poetica* si è già detto: il dramma satiresco fu probabilmente una continuazione di quella forma originaria, ma non può identificarsi con essa, strutturato com'è, dal punto di vista formale, sul modello della tragedia.

### 5.7. La commedia.

La commedia antica ha un solo personaggio: la *polis*, che, per riprendere un'immagine utilizzata per il simposio, dà spettacolo a se stessa. Il protagonista unico è la vita cittadina, rappresentata da personaggi di fantasia, con le sue minute vicende e le sue beghe, con la sua vita politica trafitta dagli strali di una critica che non rinunciava a una sua compromissione etica, ma che doveva essere soprattutto divertente. Sulla funzione didattica del poeta, maestro del popolo, Aristofane scrisse una commedia, *Le rane* (405 a. C.), dove trasformò un tema di cosí grande peso etico in uno spettacolo davvero divertente mettendo in scena l'agone fra Eschilo ed Euripide per il primato nell'arte tragica. La com-

[58] Consacrazione che trovò una formulazione nel detto paremiografico, applicato alla tragedia matura, «Niente a che fare con Dioniso».

[59] Ma a lieto fine sono anche altre tragedie vere e proprie. In realtà lo status dell'*Alcesti* continua ad essere discusso.

media è per noi un efficace antidoto contro ogni invecchiato classicismo, e ci viene dal pieno della cultura attica del v secolo, proprio quella che piú è stata celebrata dal classicismo: gli Ateniesi sapevano anche ridere di se stessi. E ridevano di personaggi reali della città, presentati anche in scena[60], tanto che per ben due volte, nella seconda metà del v secolo, si sentí il bisogno di emettere decreti per limitare l'ὀνομαστὶ κωμῳδεῖν (prendere in giro per nome), quella che doveva apparire come una pericolosa e destabilizzante licenza, che nel simposio aveva un pubblico ristretto ma che qui, davanti a tutta la città, poteva essere sentita come addirittura eversiva.

La commedia attica antica, rappresentata soprattutto da Cratino, Eupoli e Aristofane, tradisce le sue origini, diverse da quelle della tragedia, nella sua stessa strutturazione interna, che è molto elaborata. Le sezioni caratterizzanti sono due, la parabasi e l'agone. La parabasi era una lunga sezione, simmetricamente strutturata alternativamente a recitazione e a canto-danza, che interrompeva l'illusione scenica e stabiliva un contatto diretto fra il coro (il corifeo) e il pubblico: il poeta parlava spesso in prima persona, magnificando le sue qualità letterarie, lamentandosi del comportamento del pubblico o lodandolo, attaccando direttamente i suoi concorrenti e la vita politica della città. L'agone metteva l'uno contro l'altro quasi sempre il protagonista e il suo antagonista, soddisfacendo cosí la passione degli Ateniesi per i processi e i dibattiti in generale. Il finale, l'esodo e cioè l'uscita del coro, era una tipica apoteosi del protagonista: tutti si avviavano cantando e danzando per lo piú verso un ricco festino retroscenico. Nell'organizzazione scenica la principale differenza con la tragedia era nel numero dei coreuti, che erano ventiquattro.

Vediamo nel dettaglio le *Vespe* di Aristofane[61], rappresentate nel 422 a. C. Un padre (Filocleone, 'amico di Cleone') e un figlio (Bdelicleone, 'schifatore di Cleone') ruotano attorno alla passione ateniese per i processi, quella passione che Euripide soddisfaceva in tragedia nei lunghi (e alle volte per noi noiosi) dibattiti. Il padre magnifica la sua attività di dicasta (giudice) e il figlio la deride per dissuadere il padre dal continuare a coltivarla: poca paga per i dicasti, strumentalizzazione da parte dei demagoghi. L'agone è naturalmente fra padre e figlio, il quale ulti-

[60] Come per esempio il discusso demagogo Cleone in Aristofane. Sul problema della maschera fisiognomica (tale cioè da far riconoscere il personaggio) M. FERA CANNATÀ, *La resa scenica del Paflagone nei 'Cavalieri' di Aristofane*, in «Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici», XXXV (1995), pp. 121-25.

[61] Sugli aspetti drammaturgici del teatro di Aristofane in generale cfr. C. F. RUSSO, *Aristofane autore di teatro*, nuova ed. ampliata, Firenze 1984.

mo mette in opera un processo da farsa per giudicare il cane che ha rubato del formaggio e, ingannando il padre-giudice, lo porta all'assoluzione. Il padre, disperato per l'assoluzione che sente come perdita di potere, si lascia consolare con una senile riscoperta dei piaceri del sesso e della convivialità finché, ubriaco, diventa violento. Non c'è un intreccio, ma semplicemente una contrapposizione che si formalizza nell'agone e che dà origine a una serie di episodi comici, uno dei quali, del tutto a sorpresa, è il finale: una sfida alla danza fra Filocleone e i figli del drammaturgo Carcino, che avrà ottenuto notevole effetto comico, come suggeriscono le descrizioni in recitativo e in canto lirico date dagli attori stessi per i propri movimenti di danza mimata[62].

Man mano che la partecipazione alla vita politica della città[63] si andò facendo meno intensa, la parabasi perse la sua funzione e scomparve del tutto (come nelle due ultime commedie conservate di Aristofane: *Le donne all'assemblea*, 392 a. C., e il *Pluto*, 388 a. C.). Nel corso del IV secolo la scena fu occupata dalla cosiddetta commedia di mezzo, della quale abbiamo assai poco e che portò, con la commedia nuova e Menandro, alla eliminazione del coro e alla strutturazione dell'azione in senso del tutto nuovo: l'intreccio ruotava intorno a vicende di carattere privato o familiare (da cui la definizione di commedia borghese) e largo posto trovava il tema dell'amore come sentimento, che prima era ignorato a tutto vantaggio del sesso. Menandro (341-292 a. C.) offrí uno spettacolo nel quale il pubblico si identificava con i personaggi attraverso alcuni universali psicologici (amicizia, fedeltà, amore) e si disponeva a una ricezione piú passiva dello spettacolo, accompagnato per mano da una narratività che si realizzava con delle trame vere e proprie, a differenza della commedia antica che si era fondata su una semplice serie di episodi comici. Siamo agli incunaboli del teatro moderno, che passò attraverso l'imitazione della commedia di mezzo e di quella nuova ad opera di Plauto e di Terenzio.

L'unica commedia completa di Menandro che possediamo è *Il misantropo* (ovvero 'l'uomo dal carattere difficile'), opera giovanile (316 a. C.). Il vecchio Cnemone vive in solitudine in campagna, con la figlia e con la di lei nutrice. Il giovane cittadino Sostrato è innamorato della ragazza e vuole sposarla, ma non riesce ad avvicinare Cnemone, che non vuol essere disturbato nella sua misantropia. Ma Gorgia, il figliastro, e l'amico Sostrato lo tirano su dal pozzo in cui è caduto e il vecchio adot-

[62] Cfr. sotto, par. 8, per mimo e pantomimo.

[63] Sulla partecipazione del pubblico alla commedia cfr. A. C. CASSIO, *Commedia e partecipazio-* *'La Pace' di Aristofane*, Napoli 1985.

ta il figliastro e lo incarica di trovare marito a sua figlia. Al matrimonio della figlia con Sostrato finisce per partecipare anche il vecchio misantropo, costretto da un tranello del servo e del cuoco.

Già si delineano qui i personaggi tipici che diventarono l'ingrediente principale delle trame: il vecchio di cattivo carattere, il giovane innamorato, il servo astuto, a cui si aggiunsero in altre commedie la prostituta di buon cuore, il soldato spaccone ecc. All'altalena di registri, dall'alto al basso, che era tipica della commedia antica si sostituisce qui una lingua borghese media che è veicolo di una comicità alle volte temperata perfino da una vena malinconica. Il pubblico voleva riflettere su se stesso e su tematiche universali piuttosto che ridere sulle vicende della comunità. Di qui il carattere per cosí dire anonimo del personaggio tipico, che, diversamente dalla commedia antica, non aggredisce l'identità dei singoli cittadini.

## 6. *Altre forme di spettacolo drammatico.*

Se c'è un settore in cui molto è quello che non è stato tramandato o che non ha avuto seguito, questo è proprio il campo dello spettacolo, alimentato da iniziative popolari che non sono state protette dall'ufficialità. Un esempio è il σατυρικόν, di cui si è già parlato. Un altro è la farsa megarese, che viene messa in ridicolo da Aristofane come troppo grossolana specialmente nelle *Vespe* (dove è menzionata espressamente Megara: v. 57), nella *Pace*, nelle *Rane*, dove all'iniziale ripetuto disprezzo per questo tipo di comicità seguono poi molti esempi proprio di quel tipo: se scherzi grossolani del genere sono reperibili in Aristofane stesso, è che erano evidentemente destinati a soddisfare le sezioni meno esigenti del pubblico.

L'ambiente dorico ci fornisce un autore, Epicarmo (fine del VI e prima metà del V secolo), che ha lasciato di sé una rispettata memoria letteraria: le sue commedie erano di struttura molto semplice e presentavano scene di vita quotidiana e molta parodia mitologica. Epicarmo diede dignità letteraria a farse improvvisate. È notevole come molto si possa scoprire in commedia attica che è dovuto a influsso diretto dalla commedia dorica e da Epicarmo in particolare[64].

Come la farsa megarese, anche la farsa fliacica, che si sviluppa in ambiente italiota, si fa risalire alle antiche rappresentazioni mimiche della

[64] ID., *Two studies on Epicharmus and his influence*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXIX (1985), pp. 37-51.

tradizione popolare dorica. Anche per questo tipo di spettacolo, i pochi nomi che ci sono rimasti (primo fra tutti Rintone, attivo a Taranto all'inizio del IV secolo a. C.) non esauriscono certo la sua ricchezza e la sua diffusione: si trattava di parodia mitologico-tragica, materia che evidentemente trovava ampia risonanza nei piú vari livelli di cultura del pubblico.

Del mimo di Sofrone (V secolo) e di Senarco (IV secolo) si sa troppo poco, di quelli di Teocrito sappiamo con sicurezza che erano letterari, mentre è meglio lasciar da parte Eroda, essendo molto controversa la sua destinazione scenica[65] Il mimo letterario si risolse in un concentrato dello spettacolo drammatico, sia che fosse destinato alla scena sia che valesse per una semplice lettura recitata. Del mimo orchestico si parlerà piú avanti.

Come si vede, le forme di spettacolo che si possono definire spontanee perché non promosse e non protette dall'autorità furono le forme del riso, come contrapposte a quelle del pianto. Il riso fu sempre sentito come piú pericoloso per la compagine sociale, come prova la disciplina piú volte rinnovata della commedia antica: e per censurare anche la letteratura seria ci voleva la sospettosità globale di Platone, che cacciava dalla sua città ideale tutta la letteratura, per imporre poi copertamente, com'è stato giustamente sostenuto[66], i suoi dialoghi come forma di letteratura accettabile perché perfetta.

E in realtà il dialogo platonico, specie nella sua fase iniziale e della maturità, è anche, e alle volte soprattutto, spettacolo: mi domando se a qualche regista sia mai venuto in mente di rendere scenicamente l'inizio del *Protagora*, il celebrato sofista intorno al quale, mentre passeggia e sentenzia, ruotano devoti ascoltatori, sitibondi della sua parola e attenti a non intralciarlo nelle sue evoluzioni.

## 7. *L'oratoria come spettacolo.*

L'oratore offre spettacolo fin dai tempi dell'*Odissea*: Odisseo dice che anche a un uomo di aspetto dimesso gli dèi possono concedere il dono della parola piena di grazia e la gente *lo guarda* (λεύσσουσιν) deliziata[67]: Omero non dice che lo ascolta, bensí che lo guarda. Fino al mo-

[65] G. MASTROMARCO, *Il pubblico di Eronda*, Padova 1979, porta ingegnosi argomenti per la destinazione alla scena.
[66] L. M. SEGOLONI, *Socrate a banchetto*, Roma 1994.
[67] *Odissea*, 8.169-71.

mento in cui la grande oratoria trova il suo terreno ideale nella democrazia ateniese, dalla metà del v secolo in poi, non abbiamo molte notizie su come la parola politica e giudiziaria venisse prodotta e recepita, ma dai sofisti in poi la nostra informazione è abbondante.

Aristofane nelle *Vespe* prende in giro la mania dei processi che ha colpito gli Ateniesi: il protagonista Filocleone li ama talmente che «si lamenta se non siede nei primi banchi»[68]. Nell'agone con il figlio, Filocleone elenca le gioie del dicasta e magnifica il suo potere senza limiti[69]: a lui sono rivolte le suppliche delle parti in causa, che cercano con ogni mezzo di ottenere il suo favore. E il dicasta assiste compiaciuto alle reazioni e alle suppliche di coloro che sono coinvolti nei processi come se assistesse a uno spettacolo.

Se nei tribunali è un numero relativamente ristretto di cittadini (i dicasti, le parti in causa e i loro sostenitori, qualche spettatore) che assiste ai discorsi, nelle assemblee è l'intera città che si gode lo spettacolo. Tucidide fa dire al demagogo Cleone che la città prende decisioni sbagliate perché i cittadini si lasciano circuire dalle belle parole degli oratori: «E la colpa va attribuita a voi che siete pessimi organizzatori e giudici di concorsi (ἀγωνοθετοῦντες), avvezzi a farvi spettatori (θεαταί) dei discorsi e dei fatti invece ascoltatori (ἀκροαταί)»[70].

Il discorso di Cleone è ambientato da Tucidide all'interno di un vero e proprio agone oratorio sulla punizione da infliggere ai Mitilenesi: siamo nel 427 a. C., l'anno in cui arrivò ad Atene il sofista Gorgia e destò grandissima impressione[71]. Gorgia introdusse un'oratoria formalmente molto curata, ricca di artifici retorici e in particolare di parallelismi e di figure di suono. Si sviluppò in questo scorcio del v secolo la riflessione teorica sull'efficacia psicagogica della parola (Gorgia) e sulle tecniche per strutturare ritmicamente il discorso in prosa (Trasimaco di Calcedone): anche qui una teoria degli affetti parallela a quella musicale. Trasimaco viene citato da Aristotele a causa del suo interesse per la ὑπόκρισις, l'arte di recitare, di mettere in scena i discorsi[72]. La parola ὑπόκρισις è la stessa che designa l'arte dell'attore di teatro ed è ovvio che l'impostazione della voce e del corpo venissero studiate tenendo presente la prassi teatrale[73]. C'è in piú da notare che, specialmente nei tribunali, le minori dimensioni architettoniche favorivano la pratica, non-

[68] ARISTOFANE, *Vespe*, 88-90.
[69] *Ibid.*, 548 sgg.
[70] TUCIDIDE, 3.38.4.
[71] DIODORO SICULO, 12.53.
[72] ARISTOTELE, *Retorica*, 1404a12 sgg.
[73] Cfr. VETTA, *La voce* cit.

ché la ricezione da parte del pubblico, di quei fattori della recitazione che erano estranei al teatro e familiari a noi moderni, come la mimica facciale (soprattutto per la mancanza di maschera) e una gestualità piú complessa perché meno convenzionale.

L'oratore Eschine, che era stato attore, cita brani di tragedia e lo stesso Demostene (fig. 11), che pure spesso lo deride per i suoi precedenti di tritagonista in teatro, gli riconosce bellezza di voce, memoria, bravura nella recitazione[74] Eschine elogia la gestualità composta, come quella dei grandi Ateniesi del passato, e accusa Timarco di muoversi sguaiatamente fino a gettare il mantello[75] Dalle parole di Eschine risulta che al suo tempo era abituale per gli oratori sbracciarsi e agitarsi sulla tribuna. La teoria della ὑπόκρισις (*actio* in latino) si venne perfezio-

[74] DEMOSTENE, 18.313.

[75] ESCHINE, 1.25 sg. Ulteriori (rispetto a quanto indicato a nota 3) precisazioni su questo tipo di gestualità in P. ZANKER, *The Mask of Socrates*, Berkeley - Los Angeles 1995.

Figura 11.

Demostene.

nando nel corso dell'età ellenistica: una *summa* è in Quintiliano[76], che, in un'altra sezione della sua opera, accenna ad altri elementi spettacolari a cui poteva ricorrere l'oratore per la mozione degli affetti (ritratto del defunto, vesti insanguinate, schizzo della scena del delitto «‹in› tabula sipariove» ecc.)[77].

L'uso di «sussidi visivi»[78] non doveva essere estraneo neanche alle conferenze dei filosofi e degli storici, soprattutto quando l'argomento lo permetteva: abbiamo testimonianza della presenza di carte geografiche nelle scuole dei filosofi[79] e per convincere gli Spartani Aristagora di Mileto si portò dietro una tavola di bronzo su cui era incisa una carta della terra[80]. Non sappiamo se Erodoto nell'esporre le sue storie abbia fatto ricorso a sussidi visivi: quello che è certo è che cercava il diletto e il plauso degli ascoltatori. Erodoto doveva essere compreso tra coloro a cui era rivolta la critica di Tucidide perché erano piú attenti al diletto del pubblico che alla verità[81], autori di pezzi di bravura destinati a effimero successo (ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα[82]) a cui Tucidide contrappone il suo κτῆμα ἐς αἰεί (acquisto perenne).

Nel IV secolo l'oratoria si affiancò al teatro e poi lo sostituí nell'educazione dei cittadini: ai paradigmi offerti dal mito subentrarono gli *exempla* storici. Ma l'oratoria venne incontro anche al bisogno di spettacolo degli Ateniesi: quello che in modo provocatorio Tucidide aveva fatto dire a Cleone diventò realtà quotidiana qualche decennio dopo. In età ellenistica la declamazione di scuola, erede delle esibizioni dei sofisti, divenne un genere molto popolare nel quale si misuravano grandi oratori e giovani studenti di retorica[83] Un momento di particolare fortuna di questo genere fu il II secolo d. C. con la Seconda Sofistica: retori greci e latini si contendevano i favori del pubblico con esibizioni (talvolta bilingui) redatte stenograficamente e poi 'pubblicate'[84]. Con l'avvento del cristianesimo il carattere spettacolare delle declamazioni e delle orazio-

[76] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 11.3.

[77] *Ibid.*, 6.1.30 sgg. (*de adfectibus*).

[78] L'espressione è di E. KEULS, *Rhetoric and visual aids in Greece and Rome*, in E. A. HAVELOCK e J. P. HERSHBELL (a cura di), *Communication Arts in the Ancient World*, New York 1978 [trad. it. Roma-Bari 1981, pp. 169-84].

[79] DIOGENE LAERZIO, 5.51.

[80] ERODOTO, 5.49.1.

[81] TUCIDIDE, 1.21.1.

[82] *Ibid.*, 1.22.4.

[83] D. A. RUSSELL, *Greek Declamation*, Cambridge 1983.

[84] Per questo cfr. L. GAMBERALE, *Confronti e incontri di cultura nell'età degli Antonini*, in *Filellenismo e tradizionalismo a Roma nei primi due secoli dell'impero*, Atti del convegno (Roma, 27-28 aprile 1995), Roma 1996, pp. 71 sg.

ni epidittiche passò nelle omelie dei grandi predicatori, che in molti casi venivano trascritte e diffuse, e nelle dispute dottrinarie. Erede di questa prassi fu per esempio un Bossuet nella seconda metà del Seicento francese, con la spettacolarità e il pathos delle sue orazioni, e per venire a tempi piú recenti, fra Ottocento e Novecento, le arringhe di quelli che venivano chiamati i 'principi del foro'

A partire dal IV secolo a. C. non fu solo la recitazione dei propri discorsi, composti per iscritto o improvvisati, a dare spettacolo, ma anche la lettura di scritti altrui. Com'è noto, Isocrate non destinava i suoi scritti all'assemblea o ai tribunali, ma alla lettura all'interno della scuola e alla pubblicazione scritta. Nell'*Antidosi*, che, nell'esplicita finzione letteraria, è un discorso giudiziario, Isocrate fornisce istruzioni a chi dovrà leggere il suo discorso[85]: è un modo per spiegare il proprio codice e al tempo stesso per integrare quello che, in mancanza di una originaria pubblicazione aurale, sarebbe venuto a mancare.

Insieme con il diffondersi di una spettacolarità piú superficiale, quella che Platone già combatteva come θεατροκρατία τις πονηρά, si assiste a una singolare contraddizione. Aristotele con la *Poetica* ci ha lasciato molte notizie (sempre troppo poche) sul dramma attico, ma segna anche il momento dal quale il codice drammaturgico della tragedia non veniva piú compreso, perché non veniva piú vissuto, nella sua interezza: non avrebbe detto, altrimenti, che l'efficacia della tragedia non è impedita dal fatto che la si avvicini al di fuori della rappresentazione e che l'aspetto visivo (la ὄψις) non le è essenziale[86]. La tragedia lasciò gradualmente il posto ad altre forme, fra cui l'oratoria, specie nel IV secolo, fu predominante.

## 8. *L'epoca ellenistica.*

Dal III secolo a. C. in poi, per quanto è possibile seguire il panorama greco, il sistema dello spettacolo cambia radicalmente, mutandosi i rapporti fra i vari generi, scomparendone alcuni e apparendone di nuovi[87]

La tragedia del V secolo continuò a vivere nelle repliche, sostanzialmente del solo Euripide, che restò il tragediografo di maggior successo. Non mancò una produzione drammaturgica (i poeti della cosiddetta

[85] ISOCRATE, *Antidosi*, 12.

[86] ARISTOTELE, *Poetica*, 1450b18 sg., 1453b3 sgg., 1462a11, su cui M. DI MARCO, *Ὄψις nella 'Poetica' di Aristotele e nel 'Tractatus Coislinianus'*, in DE FINIS (a cura di), *Scena* cit., pp. 129-48.

[87] Sullo spettacolo ellenistico segnalo i vari lavori di I. Gallo, fra cui *Teatro ellenistico minore*, Roma 1981.

Pleiade), ma è pressoché integralmente perduta. Nelle messe in scena di vecchie tragedie e nei nuovi allestimenti non c'era piú spazio per il coro: questo venne ridotto a semplice intermezzo musicale avulso dall'azione scenica e prevalsero le scene a solo che mettevano in risalto la musica e il virtuosismo vocale degli attori. Alla tragedia e alla commedia si vennero a sovrapporre nuovi generi: due varietà del mimo, l'ilarodia e la magodia, vengono accostate da Ateneo rispettivamente alla tragedia e alla commedia, ma vi prevaleva sempre la componente musicale[88].

Un altro snaturamento della produzione drammaturgica ci è testimoniato da antologie conservate in papiri che contenevano sia soli canti lirici sia sole parti dialogate di una o piú tragedie: tutti pezzi raccolti e destinati a funzioni ben lontane da quelle originarie[89], essendo destinati a quelli che oggi si chiamerebbero concerti.

Tra gli autori di teatro del primo ellenismo Maconė (prima metà del III secolo a. C.) rappresenta bene continuità e cambiamenti[90]: nativo di Sicione o di Corinto, Macone visse ad Alessandria, dove fece rappresentare sue commedie[91] e introdusse il filologo ed erudito Aristofane di Bisanzio allo studio della commedia. Fu dunque insieme autore di drammi (commedie nella tradizione della commedia nuova) e filologo, come furono anche due poeti della Pleiade tragica, Alessandro Etolo e Licofrone di Calcide. Di Macone ci è arrivata una raccolta di χρεῖαι in trimetri giambici nelle quali i personaggi tipici della commedia nuova animano brevi scenette: la commedia si trasforma cosí in bozzetto destinato a un pubblico di lettori.

Esemplare è la vicenda del dramma satiresco, che compare, cosí definito dalle fonti, in un dramma intitolato *Ἀγήν*, che fu rappresentato davanti alle truppe di Alessandro Magno (324 a. C. circa). Se è fondata l'ipotesi che sotto il personaggio del titolo si celi la persona di Alessandro stesso, la funzione encomiastica si univa a quella spettacolare in senso ampio: la qualifica di 'satiresco' comportava certo fattori di successo per un pubblico militare, tanto piú che fra i personaggi c'era Arpalo, tesoriere del re, che era fuggito con il tesoro. Altre manifestazioni non fanno che confermare una vitalità tardiva del dramma satiresco, del tutto infedele alle origini ma evidentemente gradita a pubblici nuovi[92].

[88] ATENEO, 14.620d sgg.

[89] B. GENTILI, *Lo spettacolo nel mondo antico. Teatro ellenistico e teatro romano arcaico*, Roma-Bari 1977, specialmente il cap. I.

[90] A. S. F. GOW, *Machon. The Fragments*, Cambridge 1965.

[91] ATENEO, 6.241f, 14.664a.

[92] ROSSI, *Il dramma* cit., pp. 294 sgg.

Dal IV secolo in poi si afferma una spettacolarità piú grandiosa e superficiale, con un intervento sempre piú massiccio della musica. Ma gli spettacoli piú imponenti e piú frequentati del periodo ellenistico non avevano rapporto con i teatri, che pure vennero costruiti in gran numero come elementi irrinunciabili dell'architettura urbana greca. Erano le cerimonie inscenate nei palazzi dei sovrani a diventare veri e propri spettacoli[93]: le *Siracusane* di Teocrito mostrano le reazioni del pubblico che assisteva alla festa in onore di Adone, promossa dalla regina Arsinoe, sullo sfondo del palazzo reale[94]: la descrizione della ressa, delle opere d'arte «che si muovono come vive, non tessute»[95], la citazione di tutto il canto in onore di Adone intonato da una cantante ammiratissima, tutto riprende come in una cronaca visivamente rappresentata uno spettacolo grandioso che ridiventa spettacolo nel mimo teocriteo, fedele alla sua vocazione di genere letterario. Del resto un rito che diventa spettacolo è presente anche nei cosiddetti inni mimetici di Callimaco (*Ad Apollo*, *I lavacri di Pallade*, *A Demetra*), in cui la descrizione accurata del rito esclude la destinazione rituale e mette d'altra parte in rilievo gli aspetti spettacolari del rito stesso[96].

Agli spettacoli di corte contribuiva spesso la scienza, in particolare la meccanica, che era rivolta in modo quasi esclusivo alla costruzione di macchine da guerra e di meccanismi che stupissero il pubblico delle cerimonie e delle feste. Un repertorio di queste macchine da spettacolo di età ellenistica (porte che si aprono da sé, teatrini meccanici ecc.) ci è offerto dall'opera di Erone (forse I secolo d. C.).

Se l'allestimento degli spettacoli era già stata cura pubblica in occasione delle feste da parte delle singole *poleis* arcaiche e il dramma lo era stato con particolare accento ad Atene, questo continuò con l'epoca ellenistica, ma con una differenza importante: che a patrocinare le manifestazioni furono i monarchi ellenistici e che il dispendio fu molto maggiore. La munificenza dell'evergetismo aveva un'importante funzione politica di prestigio e continuò in seguito a Roma, dove la spettacolarità raggiunse livelli inediti, com'è ben noto.

Nei rapporti con la cultura romana alcune precisazioni sono utili: un caso interessante è il mimo. Il mimo orchestico in senso piú vicino a quello moderno, come sequenza di unità gestuali discrete e non conti-

[93] Per il palazzo reale che diviene sede di spettacolo si può ricordare l'evento delle nozze di Alessandro Magno a Susa (ATENEO, 12.538c sgg.) con grande numero di attori e compensi enormi.

[94] TEOCRITO, 15.22, 15.60.

[95] *Ibid.*, 15.82 sg.

[96] R. NICOLAI, *La fondazione di Cirene e i 'Karneia' cirenaici nell'Inno ad Apollo di Callimaco*, in «Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici», XXVIII (1992), pp. 153-73.

nue come nella vera danza[97], veniva dato come invenzione romana nella forma del cosiddetto pantomimo[98] e ne veniva precisata anche una data precisa: nel 22 a. C. Pilade di Cilicia e Batillo di Alessandria avevano dato a Roma spettacoli che erano rimasti famosi. Il successo che costoro avevano ottenuto e le ricchezze che i loro colleghi avevano accumulate furono enormi. Ma accettare a valore facciale la notizia del pantomimo come invenzione romana non è, a rigore, giusto: da inequivocabili indizi verbali, metrici e drammaturgici ne riconosciamo manifestazioni anche in Grecia, a stare anche solo ad alcune commedie di Aristofane[99]. La notizia della novità, anzi 'invenzione', romana va spiegata quindi con una presenza del pantomimo in un sistema spettacolare del tutto nuovo nel quale, in assenza di manifestazioni ormai quasi o del tutto scomparse, il pantomimo stesso acquistò un ruolo centrale e autonomo.

## 9. *Considerazioni finali.*

Una sia pur sommaria panoramica dello spettacolo attraverso ottocento anni di cultura greca può condurci ad alcune considerazioni di minima, che devono servire da bilancio provvisorio. Dell'impatto che la tragedia greca ha avuto con il mondo moderno si è già parlato in quest'opera[100]. Qui sopra si è suggerito qualche confronto fra i modi dello spettacolo dei Greci e quelli di noi moderni. Dire che lo spettacolo svolge la funzione di soddisfare il bisogno di spettacolarità è dire un'ovvietà, ma è anche dire tutto, perché l'offerta e la domanda si condizionano a vicenda. Si può aggiungere che variano le scelte tecniche a seconda dei mezzi tecnici che si hanno a disposizione e che, secondo le disponibilità economiche e secondo la volontà di utilizzarle, varia anche l'uso che dei mezzi tecnici si può fare: con le numerose scelte che la tecnica sempre offre al bisogno di spettacolarità, la selezione degli strumenti aveva, come ha anche oggi, rilevanza sia politica sia etica. Il mondo greco riuscí a realizzare e a variare i suoi spettacoli con mezzi che oggi a noi sem-

[97] Diverso quindi dal mimo letterario (per cui cfr. il par. 6).

[98] Su mimo greco e pantomimo romano L. E. ROSSI, *Mimica e danza sulla scena comica greca*, in «Rivista di Cultura classica e medioevale», 1978, pp. 1149-70. Favorevole all'esecuzione del mimo in Aristofane è anche G. MASTROMARCO, *Commedie di Aristofane*, I, Torino 1983, p. 31.

[99] Nel finale delle *Vespe* con il mimo dei figli di Carcino, nella parodo della *Pace*, 301 sgg., nella *Lisistrata*, 797 sgg. = 821 sgg., nel finale delle *Ecclesiazuse*, 1165 sgg. Senza contare la danza solistica, presente fin da Omero: ROSSI, *Mimica* cit., pp. 1159 sg.; e per la danza e il mimo cultuali, solistici e non, cfr. *ibid.*, pp. 1162 sg.

[100] D. LANZA, *La tragedia e il tragico*, pp. 469-505 del vol. I.

brano minimi, e in effetti lo erano. Nello spettacolo greco, prodotto di una cultura povera, era piú quello che veniva suggerito che quello che veniva rappresentato. L'economia nell'uso di mezzi spettacolari e la richiesta di sforzo fantastico allo spettatore erano direttamente proporzionali, senza che ne derivassero dei disagi: il codice drammaturgico, o meglio il codice spettacolare, era strettamente economico e produceva un'intesa che appare perfetta fra autori e pubblici.

L'ultimo degli scopi fu per loro una resa drammaturgica meticolosamente *naturalistica*, senza che venisse meno l'intenzione di imitazione *della natura*, da loro teorizzata con il nome di mimesi in letteratura, e come fu sempre piú accuratamente realizzata nella loro arte figurativa. Ma forse in nessun'altra manifestazione artistica come nello spettacolo si lasciavano allo spettatore ampi compiti di integrazione[101]. Del resto, in una cultura che faceva spettacolo della parola, come l'abbiamo vista agire soprattutto nell'epica e nell'oratoria in epoche tanto distanti fra loro, ben pochi requisiti di scena erano necessari: forse non è azzardato dire che tutto quello che andava al di là della pura voce recitante (musica, danza, scena) fu quasi sempre a rigore un di piú, volto solo a potenziare in diversi modi l'effetto della voce e della parola. Quasi sempre, però, non vuol dire sempre: perché abbiamo passato in rassegna momenti anch'essi cronologicamente e culturalmente distanti, come la lirica corale arcaica, il ditirambo nuovo[102] e lo spettacolo ellenistico, in cui l'equilibrio fra parola e musica/danza veniva disatteso a tutto svantaggio della parola. Ne è venuto un panorama variegato, che si sottrae sia a una visione umanistica di classici equilibri sia a ogni tipo di organicistica progressione cronologica.

[101] M. FANTUZZI, *Sulla scenografia dell'ora (e del luogo) nella tragedia greca*, in «Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici», XXIV (1990), pp. 9-30.

[102] Che vide intensificarsi la polemica etico-musicale contro le innovazioni musicali.

JACQUES JOUANNA

## *Il medico tra tempio, città e scuola*

La medicina era un'arte antica in Grecia, dato che già nell'*Iliade* intervengono i medici Podalirio e Macaone, figli di Asclepio[1], e nell'*Odissea* i medici, al pari degli indovini, degli aedi e dei carpentieri, sono citati come ricercati specialisti, che si fanno venire da lontano[2]. Il medico era già, dunque, un personaggio molto considerato. Il detto omerico: «Un medico da solo vale molti uomini»[3], era proverbiale ancora in epoca classica. Anche se a partire dal VI secolo, in Eraclito, compaiono critiche nei confronti dei medici che maltrattano il paziente, infliggendogli un trattamento brutale e doloroso, per il quale inoltre chiedono di essere pagati[4], la figura del medico mantiene il suo prestigio nella *polis* di epoca arcaica e classica. La sua attività manuale che mira a ristabilire la salute ha uno statuto diverso da quello degli artigiani, e la sua immagine sociale non è investita dalla svalutazione di cui è oggetto il lavoro manuale in genere. Ma il medico diventa una figura familiare e un riferimento paradigmatico soprattutto nella seconda metà del V secolo a. C., in concomitanza con lo sviluppo che l'attività medica conosce in quel periodo e con la fioritura di una letteratura medica che non si limita a prescrivere, ma riflette sulla sua attività sia dal punto di vista etico che da quello metodologico.

La medicina deve in buona parte il suo sviluppo a un uomo che già i contemporanei giudicavano il piú grande medico del tempo[5], il cui nome è in seguito divenuto quasi leggendario: Ippocrate. Nato nell'isola di Coo nel 460 e morto in Tessaglia, a Larissa, fra il 375 e il 351, Ippocrate può apparire come la figura emblematica della medicina greca, nel momento in cui questa entra effettivamente nella storia, in primo

[1] Sulla medicina nell'*Iliade* cfr. S. LASER, *Medizin und Körperpflege*, Göttingen 1983.
[2] *Odissea*, 17.382-86.
[3] *Iliade*, 11.514.
[4] ERACLITO, DK 22 B 58.
[5] Cfr. PLATONE, *Protagora*, 311b-c; ARISTOTELE, *Politica*, 1326a15.

luogo proprio per il fatto che già agli occhi dei suoi contemporanei incarnava una medicina che supera l'empirismo e si erge a scienza della dieta e dei rimedi[6]. Ma tale fama si spiega anche e soprattutto per il fatto che la tradizione gli ha progressivamente attribuito, a partire dall'epoca ellenistica e romana, un'ampia raccolta di trattati medici il cui numero, nei manoscritti medievali, raggiunge la sessantina, e che hanno costituito per secoli la principale letteratura di riferimento per i medici.

Basandosi su questi trattati, che ovviamente non sono tutti di Ippocrate né dei suoi discepoli ma che, nella maggior parte dei casi, risalgono al V e al IV secolo a. C.[7], è possibile delineare l'immagine del medico greco in epoca classica, di come si vede e di come è visto; per delineare questa immagine è utile basarsi anche sui testi letterari coevi e fare eventualmente riferimento alle testimonianze archeologiche, iconografiche ed epigrafiche, sebbene queste siano, per l'età classica, relativamente poco numerose[8].

## 1. *Asclepio e gli Asclepiadi: medicina religiosa e medicina razionale.*

Benché l'immagine del medico offerta dagli scritti ippocratici sia quella di un praticante laico che cura attraverso i rimedi, il regime e gli interventi chirurgici, e benché questa stessa immagine sia anche quella presa a modello da Socrate nel suo insegnamento orale, questa medicina laica non ha tuttavia, in epoca classica, il monopolio dell'arte di guarire. Esisteva anche una medicina religiosa, praticata nei santuari degli eroi guaritori o delle divinità guaritrici. Essa non era solamente una forma primitiva di terapia che pure continuava a perpetuarsi nel momento in cui si sviluppava la medicina razionale ippocratica, come è probabilmente il caso di alcuni eroi guaritori locali[9]. Paradossalmente infatti, soprattutto a partire dalla seconda metà del V secolo a. C., si assiste ad uno sviluppo della medicina religiosa contemporaneo e parallelo a quel-

[6] Cfr. PLATONE, *Fedro*, 270C.

[7] Su Ippocrate e la sua opera cfr. J. JOUANNA, *Ippocrate*, trad. it. Torino 1994, e V. DI BENEDETTO, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino 1986.

[8] Su queste testimonianze archeologiche cfr. A. KRUG, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1984.

[9] Per quanto riguarda Atene cfr. ad esempio il santuario di Amynos; cfr. F. KUTSCH, *Attische Heilgötter und Heilheroen*, Giessen 1913. Piú celebre risulta l'eroe guaritore Anfiarao, onorato in molti luoghi della Beozia (soprattutto a Oropo, dove l'eroe, come Asclepio, guariva nel corso di un sogno i malati che dormivano nel portico di incubazione), con filiali in Attica (Ramnunte) e nel Peloponneso; cfr. I. KRAUSKOPF, in *LIMC*, I/1 (1981), pp. 691-713 (Anfiarao), e I/2, pp. 555-69.

lo della medicina razionale, grazie soprattutto all'espansione dei grandi santuari medici di Asclepio.

Il dio greco della medicina, Asclepio, è infatti protagonista di una storia che ha del sorprendente. In Omero (VIII secolo a. C.) Asclepio è solo un principe della Tessaglia, senz'altro celebre per le sue conoscenze in campo medico, ma ancora del tutto mortale[10]. Il medico degli dèi, in Omero, è Peone. Tre secoli piú tardi, in Pindaro[11], Asclepio è un semidio guaritore, figlio di Apollo e di una donna mortale, che muore fulminato da Zeus per aver osato risuscitare un morto. Solo verso la fine del V secolo diventa una divinità a tutti gli effetti, popolare al punto da oscurare la fama di dio guaritore del padre Apollo. Secondo il geografo Strabone[12], il santuario piú antico di Asclepio si trovava a Tricca, in Tessaglia, e fu anche all'origine di quello di Coo[13], la patria di Ippocrate. Il piú celebre fra i santuari del dio rimane tuttavia quello di Epidauro nel Peloponneso. Da lí infatti il culto di Asclepio si diffuse nel resto della Grecia continentale e insulare, in Asia Minore (soprattutto a Pergamo) e infine a Roma, dove Asclepio divenne l'Esculapio dei Romani. L'introduzione del suo culto ad Atene è databile con precisione: infatti il poeta Sofocle «accolse» il dio ad Atene nel 420, ospitò cioè nella propria casa la sua immagine sacra prima che essa venisse collocata in un santuario appositamente costruito[14].

In questi santuari si realizzavano guarigioni miracolose. Due testimonianze risalenti al IV secolo ci permettono di conoscere piuttosto bene il modo in cui queste avvenivano: si tratta del *Pluto* di Aristofane, e di alcune stele ritrovate a Epidauro sulle quali sono incisi racconti di guarigioni miracolose, la cui redazione, a partire da ex voto, è probabilmente da attribuire al personale del tempio[15]. Il malato veniva al tempio come supplice del dio; accolto dai sacerdoti, dopo le offerte e un sacrificio rituale, dormiva durante la notte sotto il portico d'incubazione; durante il sonno, il dio gli appariva e il malato si svegliava, il giorno dopo, guarito o almeno in possesso delle istruzioni del dio sulla terapia da

[10] *Iliade*, 2.729-32, 4.204, 4.219.

[11] PINDARO, *Pitiche*, 3 (475 a. C. circa); cfr. anche *Inno ad Asclepio*.

[12] STRABONE, 9.5.17.

[13] ERONDA, 2.95 sgg. e 4.1 sgg.

[14] Cfr. per esempio PLUTARCO, *Vita di Numa*, 4.10: «Una tradizione riporta che Sofocle, nel corso della sua vita, ebbe Asclepio come ospite; questa notizia è riportata da numerose testimonianze che sono giunte sino ai nostri giorni». Questa versione, secondo cui il culto di Asclepio sarebbe stato introdotto da Sofocle, è tuttavia in concorrenza con un'altra versione attestata epigraficamente (introduzione da parte di un certo Telemaco); cfr. a questo proposito S. B. ALESHIRE, *The Athenian Asclepieion*, Amsterdam 1989.

[15] R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931.

seguire. Cosí i ciechi recuperano la vista, malati colpiti da ulcere, ascessi, gotta si risvegliano sani e in forma, donne sterili concepiscono; zoppi, paralitici, muti sono liberati dalle loro infermità. Certuni hanno addirittura l'impressione di essere stati operati durante il sonno.

Che cosa succedeva in realtà? È difficile dirlo con certezza. È verosimile che la fiduciosa convinzione dei malati producesse un certo numero di guarigioni, almeno nei casi che noi chiameremmo psicosomatici. Quanto alle altre guarigioni, se si fa caso alla cura con cui i sacerdoti riferiscono le punizioni inflitte dal dio ad alcuni consultanti poco convinti, non si può fare a meno di pensare che il racconto dettagliato (e spesso del tutto inverosimile) che ci viene presentato sulle stele fosse parte della promozione pubblicitaria del santuario. Tuttavia il fatto che la cura fosse indolore può aver contribuito al successo della medicina del tempio (oltre alla fede sincera degli spiriti religiosi). Un racconto che ricorda la guarigione di un malato affetto da empiema (cioè con una sacca di pus nel petto) sembra suggerire tale ipotesi: «Eratocle di Trezene. Era affetto da empiema. A Trezene, il dio gli apparve durante il sonno: stando sopra di lui, gli ordinò di non farsi cauterizzare, ma di venire a dormire nel tempio di Epidauro. Passato il lasso di tempo che il dio aveva fissato, il pus fece irruzione e il malato se ne andò guarito»[16]. La cauterizzazione (che il malato sembra si apprestasse a subire prima del sogno) era praticata dai medici laici per svuotare gli ascessi; costoro, e lo si vede per esempio nel *Gorgia* di Platone[17], facevano talvolta fatica a persuadere i loro pazienti della necessità di sottoporsi a tale dolorosa terapia. Il dio, invece, operava senza cauterio.

Chiunque fosse ad occuparsi di queste cure divine, sacerdote o assistente, per il malato rimaneva comunque senza nome, in quanto si lasciava al dio tutta la gloria della cura. La fama di dio guaritore, che era già grande nel IV secolo, come si deduce dalla provenienza geografica dei malati che si recavano a Epidauro per essere curati, non cessa di crescere durante l'epoca ellenistica e romana. Strabone, nel I secolo d. C., sottolinea chiaramente nella sua presentazione di Epidauro[18] come la fama del luogo derivi dalla vocazione medica del santuario: «Questa città [*sc.* Epidauro] è celebre soprattutto per la reputazione goduta da Asclepio, al quale malati di ogni genere si rivolgono con fiducia, e il cui san-

[16] *Ibid.*, n. 48.

[17] PLATONE, *Gorgia*, 456b.

[18] Un gruppo importante di consultanti viene da diverse regioni del Peloponneso, ma la reputazione di Epidauro oltrepassa ampiamente i confini del Peloponneso e si estende alla Grecia continentale e insulare. Un consultante viene persino dall'Asia Minore, da Cnido, città peraltro famosa per il suo centro medico.

tuario è sempre stracolmo di malati e di tavolette votive dove sono indicate le terapie, come avviene a Coo e a Tricca»[19]

Vi fu davvero antagonismo fra questa medicina e la medicina laica? Non sembrerebbe. Se si prescinde da indicazioni come quella suggerita dalla stele sopra citata, non si ha l'impressione che sia esistita una rivalità aperta fra questi due modi di concepire la medicina, che a noi appaiono invece opposti. Probabilmente, una delle ragioni risiede nel fatto che non era pensabile un conflitto aperto fra Asclepio e gli Asclepiadi.

È necessario precisare, a questo punto, che cosa si intende per Asclepiade. La parola significa, propriamente, «discendente da Asclepio». Nel suo senso piú stretto il termine designa dunque una famiglia aristocratica che pretende di discendere per linea diretta da Asclepio: gli Asclepiadi sarebbero cioè i discendenti di Asclepio, come gli Eraclidi lo sono di Eracle. Ippocrate stesso era un Asclepiade, appartenente al ramo della famiglia installatosi a Coo (un altro ramo si era stabilito a Cnido). Ma il termine è stato spesso usato in un'accezione piú ampia per designare i medici in genere, in quanto la loro arte è posta sotto il patrocinio di Asclepio; nel *Simposio* di Platone il medico Erissimaco parla infatti «del nostro progenitore Asclepio»[20]. Il bizantino Giovanni Tzetze (XII secolo) si scaglia contro questa confusione di termini: «Sono detti Asclepiadi in senso stretto coloro il cui lignaggio risale direttamente a questa origine (cioè ad Asclepio), siano essi medici o esercitino un'attività diversa, come Ippocrate e molti altri. Ma tutti i medici sono chiamati Asclepiadi, per abusiva estensione del termine, per il fatto di praticare tale arte»[21].

Che lo fossero per lignaggio, come Ippocrate, o per mestiere, come i medici in generale, gli Asclepiadi non potevano ovviamente attaccare frontalmente i seguaci di Asclepio, loro progenitore e modello. Essi partecipavano al culto che la loro città o la loro famiglia rendeva alla divinità, e gli Asclepiadi autentici di Coo e di Cnido beneficiavano di privilegi religiosi nel santuario di Delfi[22]. I medici laici avevano d'altronde una concezione del divino del tutto compatibile con la pratica di un pensiero razionale. Il loro razionalismo non era ateismo. Tuttavia la distanza fra la medicina miracolosa dei sacerdoti di Asclepio e la medicina ra-

[19] STRABONE, 8.6.15.
[20] PLATONE, *Simposio*, 186e.
[21] TZETZE, *Chiliadi*, 721 sgg.
[22] Cfr. l'iscrizione di Delfi, inv. n. 6687A e B + 8131, pubblicata da G. ROUGEMONT, *Corpus des Inscriptions de Delphes*, I. *Lois sacrées et règlements religieux*, Paris 1977, pp. 122-24.

zionale degli Asclepiadi è troppo grande per dar credito a una tradizione, riportata da Strabone[23], secondo la quale Ippocrate avrebbe utilizzato i trattamenti descritti negli ex voto nel santuario di Asclepio a Coo. Si può solo affermare che la coabitazione fra la medicina laica e quella sacerdotale di Asclepio sembra essere stata pacifica.

Del tutto differente, invece, il rapporto con un altro tipo di concorrenza, quella della medicina magica, con la quale i medici ippocratici entrarono in aperto conflitto.

## 2. *Medicina magica e medicina razionale: polemiche riguardo al «male sacro».*

L'esistenza di indovini guaritori, ai quali talvolta faceva ricorso la credulità popolare, e che i medici ippocratici consideravano invece dei ciarlatani, ci è nota attraverso gli scritti ippocratici. La polemica dei medici ippocratici contro gli indovini e la loro medicina magica riguarda soprattutto il trattamento di una malattia specifica.

Bisogna premettere che la malattia in questione – l'epilessia – si prestava bene a tale polemica, trattandosi di un'affezione particolarmente spettacolare, caratterizzata da manifestazioni eclatanti; gli antichi la chiamavano «male sacro»[24].

Un solo caso nelle stele votive di Epidauro concerne un malato colpito da epilessia e guarito da Asclepio durante un sogno; egli vide il dio toccargli con un anello la bocca, il naso e le orecchie[25] Gli scritti ippocratici ci fanno sapere che il trattamento di questa malattia rappresentava la maggior fonte di introito, se così si può dire, di tutta una fauna di «maghi, purificatori, ciarlatani e impostori», come li definisce il trattato ippocratico che si intitola proprio *Sul male sacro*[26].

Secondo quanto afferma il suo autore, questi individui sfruttavano l'ignoranza e la credulità popolare per fingere di possedere una scienza inesistente e per procurarsi denaro. Attribuivano la malattia a un dio per stornare ogni rimprovero in caso di decesso del paziente, ma non esitavano ad attribuirsi il merito della sua eventuale guarigione. Costruivano classificazioni pseudo-scientifiche, redigendo il catalogo del-

[23] STRABONE, 14.2.19.

[24] Sul male sacro cfr. O. TEMKIN, *The Falling Sickness*, Baltimore 1971², pp. 3-27.

[25] HERZOG, *Die Wunderheilungen* cit., n. 68.

[26] Queste citazioni tratte dal *Male sacro* sono dal primo capitolo del trattato. Cfr. G. LANATA, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967; IPPOCRATE, *La malattia sacra*, a cura di A. Roselli, Venezia 1996.

le divinità responsabili della malattia in relazione ai sintomi presentati dal malato. I trattamenti consigliati, poi, si riducevano a pratiche magico-religiose, come purificazioni e incantesimi e a proibizioni riguardanti la dieta o il tipo di vita, simili a quelle dei pitagorici: «Ordinano di astenersi dai bagni e dai numerosi alimenti non adatti ai malati ... di non portare un mantello nero (infatti il nero è segno di morte), di non coricarsi su una pelle di capra, di non portarne su di sé, di non mettere un piede sopra l'altro o una mano sopra l'altra (perché ciò sarebbe di ostacolo alla guarigione)». Platone, nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, non sarà meno severo nei confronti dei ciarlatani di strada che pretendono di piegare la volontà degli dèi con sacrifici, preghiere e incantesimi[27]

I medici ippocratici, per contro, pur mantenendo alla malattia l'appellativo di «sacra», le negano ogni carattere «divino»; la spiegano come un disturbo psicologico dovuto a cause naturali. Secondo l'autore del trattato *Sul male sacro*, a scatenare l'epilessia sarebbe un flusso di flegma che discende dal cervello immettendosi nei due principali vasi del corpo, perturbando cosí il movimento normale dell'aria. Altri medici ippocratici danno spiegazioni diverse, ma tutte si collocano all'interno della teoria dei flussi umorali che caratterizza la medicina all'epoca di Ippocrate.

Il trattamento della malattia cosiddetta «sacra» non differisce per nulla da quello delle altre malattie e risponde al principio razionale della terapia per contrari: «Il male è rafforzato e accresciuto da ciò che gli è familiare, mentre risulta consumato e indebolito da ciò che gli è ostile. Chi sa creare nell'uomo, attraverso il regime, l'umido, il secco, il caldo o il freddo, è anche capace di guarire la malattia, se riesce a comprendere il momento opportuno per un buon trattamento, senz'alcuna purificazione o magia»[28].

Nel secolo di Pericle, dunque, la medicina si pone per la prima volta come scienza in opposizione alla magia. Fra Pindaro[29], che nella prima metà del v secolo colloca sullo stesso piano gli incantesimi e gli altri mezzi terapeutici, e l'autore del trattato *Sul male sacro* che, nella seconda metà dello stesso secolo, separa recisamente la terapia allopatica dalla magia, vi è senza dubbio un salto epistemologico.

[27] PLATONE, *Repubblica*, 364c-d; ID., *Leggi*, 909b.
[28] IPPOCRATE, *Sul male sacro*, cap. 18.
[29] PINDARO, *Pitiche*, 3.51-53.

## 3. *Le scuole di medicina e la formazione dei medici.*

La virulenza degli attacchi dei medici che si scagliavano contro le pratiche magiche degli indovini era del resto alimentata dalla consapevolezza di possedere una vera arte medica, acquisita grazie a una formazione professionale vera e propria e alimentata da una costante riflessione sulla deontologia e sul metodo. Ma distinguere fra veri e falsi medici, fra buoni e cattivi praticanti era ancora piú difficile, in un'epoca in cui l'esercizio della medicina non era regolamentato e la formazione dei medici non era organizzata ufficialmente all'interno della città. L'insegnamento restava per tradizione all'interno delle famiglie che detenevano il sapere medico.

Nella Grecia classica esistevano alcuni centri famosi per l'insegnamento della medicina, anche se non si può dire che fossero numerosi: Erodoto[30] cita Crotone nell'Italia meridionale, città d'origine del famoso Democede che curò il re Dario e sua moglie Atossa, e Cirene; curiosamente, lo storico non fa alcun riferimento ai centri piú celebri dell'epoca classica, vale a dire a quello degli Asclepiadi dell'isola di Coo, al quale apparteneva Ippocrate, e a quello degli Asclepiadi della penisola di Cnido. L'esistenza di un insegnamento ereditario all'interno del ramo di Coo della famiglia degli Asclepiadi è documentata per numerose generazioni a partire dal fondatore, Asclepio. Ippocrate, il cui nonno si chiamava già Ippocrate ed era medico, ricevette l'insegnamento medico da suo padre Eraclida e lo trasmise a sua volta ai figli Tessalo e Dracone, i quali lo trasmisero ai loro figli, uno dei quali fu medico di Rossane, la sposa di Alessandro. La tradizione familiare è documentata anche per il ramo di Cnido degli Asclepiadi: Ctesia di Cnido, medico di Artaserse II, aveva un nonno che era già medico. Non c'è solo della leggenda, dunque, in questa trasmissione familiare del sapere medico tra gli Asclepiadi.

Tuttavia, a partire da un certo momento che può corrispondere al periodo di fama personale di Ippocrate, la trasmissione del sapere medico, pur mantenendo la sua dimensione familiare, si allarga a discepoli d'adozione. Ippocrate sicuramente insegnò la medicina non solo ai suoi figli, ma anche a discepoli che non appartenevano alla famiglia per discendenza maschile, il piú celebre dei quali fu il genero Polibo, autore del trattato ippocratico *Sulla natura dell'uomo* e già celebre ai tempi di Aristotele. A partire dall'epoca in cui l'insegnamento venne allargato a

[30] ERODOTO, 3.131.3; cfr. D. BRANDENBURG, *Medizinisches bei Herodot*, Berlin 1976.

discepoli esterni alla famiglia, i maestri si fecero pagare[31] e presero precauzioni, come ci rivela la prima parte del *Giuramento*, che veniva pronunciato non dagli Asclepiadi, ma dai discepoli che desideravano seguire il loro insegnamento medico. Il giuramento era accompagnato da una sorta di contratto scritto col quale il discepolo si impegnava a provvedere, all'occorrenza, ai bisogni del suo maestro e a trasmettere l'insegnamento solo ai propri figli, ai figli del maestro e agli altri discepoli legati dallo stesso contratto e dallo stesso giuramento. In questo modo, il maestro di medicina garantiva i propri interessi finanziari e stabiliva le regole della propagazione del suo sapere. È il momento in cui, per usare le parole di Galeno, «l'arte esce dalla razza degli Asclepiadi»[32]. Quali furono i motivi di questo allargamento? Forse l'insufficienza del numero di discendenti maschi della famiglia degli Asclepiadi, come suggerisce Galeno nel suo commento al *Giuramento* conservatoci in arabo? O forse l'accresciuta fama dell'insegnamento medico, particolarmente a Coo, al tempo di Ippocrate? Le due ipotesi non sono incompatibili.

A questo allargamento della scuola medica Galeno collega il passaggio dall'insegnamento orale all'insegnamento scritto, soprattutto per l'anatomia. I manuali di anatomia, afferma Galeno, risultarono inutili finché il padre insegnava fin dall'infanzia l'anatomia al figlio nello stesso modo in cui gli insegnava fin dall'infanzia a leggere e a scrivere[33] L'insegnamento medico era dunque, all'origine, soprattutto orale e restava confidenziale; i manuali divennero necessari quando si cominciò ad insegnare l'anatomia a discepoli che non l'avevano appresa sin dall'infanzia. Questa ricostruzione, che dobbiamo a Galeno, del passaggio dall'orale allo scritto nell'insegnamento medico all'epoca di Ippocrate, non è probabilmente lontana dal vero, anche se appare troppo schematica. La trascrizione è stata effettivamente, in certi casi, un ripiego reso necessario dalle nuove condizioni di diffusione del sapere. I trattati chirurgici che la tradizione ha attribuito a Ippocrate sottolineano la difficoltà insita nell'insegnare per iscritto ciò che sarebbe piú facile trasmettere oralmente. Tuttavia, istituire una netta contrapposizione fra il periodo dell'oralità e quello della scrittura sarebbe eccessivo. La redazione scritta di un testo di medicina prodotto a Cnido, come indica il titolo (*Sentenze cnidie*), è infatti sicuramente collocabile in un periodo anteriore a quello in cui visse Ippocrate[34]. Viceversa, negli anni in cui

[31] PLATONE, *Protagora*, 311b-c.
[32] GALENO, *Procedimenti anatomici*, 2.1 (ed. Kühn, II, 281.15).
[33] *Ibid.* (ed. Kühn, II, 280 sg.).
[34] Cfr. IPPOCRATE, *Sul regime delle malattie acute*, cap. 1.

visse Ippocrate, la diffusione scritta della medicina si affianca ancora all'esposizione orale della stessa[35]. Inoltre, l'apprendimento delle nozioni essenziali, piú che sui manuali, avveniva senz'altro grazie al rapporto diretto fra maestro e allievi, che non solo ascoltavano i suoi insegnamenti ma lo seguivano anche nell'esercizio quotidiano della sua professione. D'altro canto, l'ampiezza della letteratura medica scritta è sottolineata da Senofonte nel IV secolo: «i medici hanno scritto molto»[36].

Un'ultima, importante caratteristica della formazione del medico greco in età classica è rappresentata dalla mancanza di un insegnamento di medicina specialistica e dalla conseguente assenza di specialisti. È una delle grandi differenze rispetto alla medicina egiziana, la cui fama precede quella della medicina greca. Mentre i medici egiziani, come riferisce Erodoto[37], sono divisi in specialisti (per gli occhi, per le orecchie, per i denti, per il ventre, per le malattie di incerta localizzazione), i medici greci di epoca classica sono medici generici. Ciò non esclude tuttavia la redazione di opere specialistiche, a partire dall'epoca di Ippocrate. Oltre alle già citate opere chirurgiche, che la tradizione attribuisce alla scuola di Coo, e che contengono minuziose istruzioni sulle tecniche di riduzione di fratture e lussazioni o anche sulla trapanazione, il *Corpus Hippocraticum* contiene trattati ginecologici, che la tradizione attribuisce alla scuola di Cnido, che contengono l'esposizione delle malattie dell'utero e la loro terapia. Ma la necessità del medico greco, proprio perché è un generico, di padroneggiare un vasto sapere spiega la presenza nel *Corpus* di manuali nati da compilazioni fatte a partire da trattati conservati o perduti. Il piú celebre fra questi si intitola *Aforismi* e il suo *incipit*, «La vita è breve, l'arte è lunga», rimane la massima ippocratica piú nota.

Anche se le scuole mediche di epoca classica non sono legate all'organizzazione politica e amministrativa delle *poleis* e rimangono invece legate a una struttura di tipo familiare, è tuttavia vero che, sul piano della notorietà, il legame fra la scuola medica e la *polis* di appartenenza si mantiene stretto. Si parla delle scuole mediche di Crotone, di Cirene, di Cnido e di Coo. La fama che una città deve ai suoi medici dipende in gran parte dalla celebrità che ciascuno di essi acquista, anche dopo aver lasciato la città d'origine nella quale si è formato. È il caso di Crotone che, secondo Erodoto[38], deve la sua celebrità soprattutto a Demo-

[35] Cfr. ID., *Sull'antica medicina*, cap. 1.
[36] SENOFONTE, *Memorabili*, 4.2.10.
[37] ERODOTO, 2.84.
[38] *Ibid.*, 3.131.

cede, a partire dal momento in cui egli ebbe una brillante carriera fuori dalla città natale. Analogamente, la celebrità del centro di Coo dipende soprattutto dalla fama di Ippocrate, che svolse la seconda parte della sua carriera nella Grecia settentrionale, lontano da Coo.

Da una città all'altra, da un centro di formazione all'altro, l'insegnamento che nasce da una tradizione particolare subisce indubbiamente mutamenti, dei quali non è piú possibile, oggi, misurare l'entità. È certo comunque che le scuole mediche di età classica non presentano alcuna somiglianza con quelle che vengono chiamate «sette mediche» in epoca romana: mentre tali sette mediche erano definite dall'appartenenza dei medici a un metodo o a una filosofia, qualunque fosse la loro città d'origine (e si parla quindi di dogmatici, empiristi, metodici), le scuole mediche del periodo classico rimangono pervase da un carattere locale e funzionano nel quadro delle rivalità tra città, rivalità che sono tanto piú vive quanto piú le città sono vicine. Nonostante i legami di parentela fra i medici, appartenenti a due rami della stessa famiglia degli Asclepiadi, e malgrado la comunanza di interessi che le univa quando si trattava di difendere i privilegi religiosi accordati alla famiglia, la rivalità fra Coo e Cnido ha tuttavia lasciato tracce, standо alla testimonianza di Galeno, sia nelle critiche di Coo nei confronti di Cnido sia, inversamente, nelle critiche di Cnido nei confronti di Coo. Questa rivalità va anche ricondotta alla competizione dei centri per affermare la propria immagine e per facilitare la carriera dei medici che essi formavano. Naturalmente i pochi centri famosi non erano in grado di garantire la formazione di tutti i medici che esercitavano nelle città greche. Numerose organizzazioni familiari meno note formavano i medici, di padre in figlio, nelle diverse città. Ad Atene il medico Erissimaco, noto per la sua presenza in molti dialoghi platonici, era figlio di Acumene, anch'egli già medico; con tutta probabilità Erissimaco apprese l'arte medica dal padre[39] Il prestigio dei grandi centri, tuttavia, era tale che, ancora in età ellenistica, alcune città si rivolgevano direttamente al centro medico di Coo per richiedere l'invio di un medico, come è documentato dalle iscrizioni su alcune stele. Si trattava di medici che la *polis* voleva assumere, i cosiddetti «medici pubblici».

[39] PLATONE, *Fedro*, 227a, 268a.

## 4. *Il medico pubblico.*

Nelle città, i medici potevano esercitare a titolo privato o essere assunti dalla *polis*[40]. In questo senso appare significativa la carriera di Democede, medico del VI secolo originario di Crotone, in Italia meridionale[41]. Democede aveva lasciato la sua patria perché non andava d'accordo col padre, che aveva un carattere difficile, e si era recato a esercitare la medicina nell'isola di Egina. Dopo solo un anno dal suo arrivo, messosi per conto proprio, aveva superato tutti i colleghi, malgrado non disponesse di strumenti analoghi ai loro. Il secondo anno divenne medico pubblico, sempre a Egina: probabilmente a causa del diffondersi della sua fama, la *polis* lo aveva scelto come medico pubblico.

Avere un incarico di medico pubblico significava esercitare la medicina per conto della città ricevendo un salario, e verosimilmente, esercitando in uno studio allestito dalla città stessa. Gli Egineti avevano assunto Democede per un anno con un salario di un talento (corrispondente a seimila dracme). Ma la sua fama divenne tale che l'anno seguente fu assunto, sempre come medico pubblico, da una città piú importante, Atene, per un salario superiore (cento mine, cioè diecimila dracme). Atene non poté averlo al proprio servizio l'anno seguente, poiché Democede venne chiamato come medico di corte dal tiranno Policrate di Samo per un salario ancora superiore (due talenti, cioè dodicimila dracme), prima di diventare, come si è detto, medico di Dario e di Atossa. Grazie alla sua competenza, Democede era riuscito a raddoppiare il proprio salario nel giro di due anni. La carriera di questo grande medico sembra rivelare l'esistenza di una gerarchia fra lo statuto di medico privato, medico pubblico e medico di corte. Essa prova, in ogni caso, che lo statuto di medico pubblico esisteva già nel VI secolo a. C.; nel secolo seguente Aristofane, negli *Acarnesi* (425 a. C.), allude per due volte a un certo Pittalo, che era medico pubblico ad Atene; due anni dopo, il commediografo lo cita di nuovo nelle *Vespe*[42]. Pittalo è dunque rimasto medico pubblico ad Atene piú a lungo di quanto sia rimasto Democede. Lo stesso figlio di Ippocrate, Tessalo, sarebbe stato in seguito assunto dagli Ateniesi, nel 415-413, per accompagnare la spedizione in Sicilia.

Le città ingaggiavano medici pubblici non tanto per timore di non

[40] Sui medici pubblici cfr. L. COHN-HAFT, *The Public Physicians of Ancient Greece*, Northampton 1956.

[41] ERODOTO, 3.131.

[42] ARISTOFANE, *Acarnesi*, 1032, 1222; ID., *Vespe*, 1432.

avere medici, quanto per il desiderio di assoldare medici competenti, come suggerisce l'ingaggio di Democede a Egina e ad Atene. Se è chiaro che i medici ricevevano dalla città un salario fisso per esercitare la loro professione al servizio della comunità, è piú difficile stabilire nel dettaglio i loro obblighi durante l'età classica, poiché la documentazione è abbondante solo a partire dal periodo ellenistico e romano. Secondo uno scolio ad Aristofane, ingiustamente messo in dubbio dai moderni, sembra che i medici pubblici, in epoca classica, dovessero curare gratuitamente tutti coloro che li consultavano[43]; sicuramente dovevano anche partecipare alle spedizioni militari della città per curare i feriti.

Il modo in cui i medici venivano ingaggiati può sembrare sorprendente: nelle città democratiche come Atene i candidati si presentavano non davanti a un consesso di specialisti ma davanti all'assemblea del popolo, che sceglieva votando per alzata di mano dopo aver ascoltato la presentazione dei candidati. Ci si può fare un'idea del discorso di candidatura dal *Gorgia* di Platone[44] o dai *Memorabili* di Senofonte[45]. Il candidato iniziava il suo discorso dichiarando dove e presso quale maestro aveva imparato l'arte medica, doveva poi portare le prove della sua competenza, citando i malati che aveva guarito; doveva inoltre, com'è ovvio, offrire l'immagine di un uomo in buona salute, poiché il medico malato era ritenuto un incompetente. Ma era piú che altro il talento oratorio a determinare, il piú delle volte, la scelta finale del candidato, come rileva ironicamente Platone quando fa dire al sofista Gorgia che fra un medico e un oratore l'assemblea darà il posto di medico pubblico all'oratore[46].

## 5. *Il medico privato.*

Poiché i posti di medico pubblico erano rari, non si poteva certo cominciare la propria carriera occupando tale posizione. Anche i discepoli o gli assistenti dei medici pubblici non potevano sperare di avanzare nella carriera medica senza mettersi dapprima in proprio. La maggior parte dei medici esercitava privatamente. Come i medici moderni, anch'essi dividevano il proprio tempo fra le cure nel loro ambulatorio e le

[43] Scolio ad ARISTOFANE, *Acarnesi*, 1030: «i medici pubblici, pubblicamente eletti per alzata di mano, curavano gratuitamente». Cfr. anche DIODORO SICULO, 12.13.4.

[44] PLATONE, *Gorgia*, 514d.

[45] SENOFONTE, *Memorabili*, 4.2.5.

[46] PLATONE, *Gorgia*, 456b.

visite ai malati. Essi potevano anche insegnare medicina ad alcuni discepoli, che imparavano nello studio del maestro. «Quello che accade nell'ambulatorio del medico è quasi esclusivamente di competenza dei discepoli», afferma il trattato ippocratico *Sul medico*[47]

Il medico, circondato eventualmente dai discepoli e aiutato dagli assistenti, riceveva nel suo studio privato i malati e le vittime di incidenti di vario genere. Alcuni testi ippocratici (come *Sull'officina del medico*, che si data al periodo classico, e altri piú recenti, come *Sul medico* e *Sul decoro*) e qualche testimonianza iconografica (per esempio un piccolo vaso da profumo noto come *aryballos* Peytel[48], datato al 470 a. C. circa) permettono di immaginare con precisione questo locale, che era contemporaneamente gabinetto di consultazione, farmacia e clinica. Il medico greco infatti, in quanto generico, doveva occuparsi di tutte le malattie; preparava da sé i rimedi adeguati, in particolare le pozioni evacuanti, emetici o lassativi: «Abbiate una scorta di sostanze purganti, – consiglia l'autore del *Decoro*, – prese in località convenienti, preparate in modo conveniente, ordinate secondo il genere e la forza, e trattate per la conservazione, e anche delle sostanze fresche da preparare al mo-

[47] IPPOCRATE, *Sul medico*, cap. 2.
[48] Parigi, Louvre, inv. n. CA 2183.

Figura 1.
Medico che pratica un salasso. *Aryballos* Peytel a figure rosse (c. 470 a. C.).

mento opportuno»[49]. In questo locale il medico eseguiva soprattutto gli interventi chirurgici. I due interventi che caratterizzano la figura del medico nell'immaginario popolare di epoca classica consistevano essenzialmente nel «tagliare» e nel «bruciare». Il medico è presentato in questo modo già nel VI secolo dal filosofo Eraclito, ed è ancora questa l'immagine del medico che serve da modello familiare alla riflessione filosofica di Socrate nel V secolo. Anche il medico raffigurato all'opera sull'*aryballos* Peytel sta compiendo uno di questi due interventi: è seduto e tiene nella mano destra un bisturi, col quale si appresta a incidere la vena del gomito a un paziente in piedi davanti a lui, per praticargli un salasso (fig. 1).

Questi due interventi, l'uno eseguito col ferro (bisturi) e l'altro col fuoco (cauterio), sono considerati caratteristici della medicina chirurgica dalla mentalità popolare e anche dagli artisti. E questo perché si trattava di procedure dolorose per gli operati (dato che l'anestesia non esisteva) e insieme spettacolari per chi vi assisteva. La cauterizzazione era ancora piú impressionante, in quanto talvolta poteva comportare sgradevoli conseguenze. Gli autori comici non hanno mancato di sottolineare questi difetti della pratica medica. Platone comico mise alla berlina un medico cnidio, Eurifonte, che aveva curato con la cauterizzazione il poeta ditirambico Cinesia, colpito da una pleuresia e da un empiema, lasciandolo coperto di croste[50]. I medici, dal canto loro, erano ben consapevoli della possibilità di tali conseguenze e ricorrevano al cauterio solo in caso di necessità. Avevano infatti stabilito una gerarchia riguardo alla potenza dei tre grandi mezzi terapeutici a loro disposizione: «Ciò che i rimedi (evacuanti) non guariscono, lo guarisce il ferro; ciò che il ferro non guarisce, lo guarisce il fuoco; ciò che il fuoco non guarisce, deve essere considerato incurabile», si afferma negli *Aforismi*[51].

Un altro strumento che si trovava normalmente nello studio del medico era la ventosa ed era uno strumento cosí specifico della sua attività da servire come segno di identificazione nelle rappresentazioni iconografiche. Su stele, ad esempio sulla stele funeraria del medico a Basilea (fig. 2)[52], su ex voto o anche su vasi compaiono ventose in bronzo a forma di campana, munite di un anello alla sommità che permetteva di appenderle al muro, la cui presenza in tali raffigurazioni ha lo scopo di identificare i medici. Nella teoria umorale che caratterizza la medicina

[49] IPPOCRATE, *Sul decoro*, cap. 10.
[50] GALENO, *Commentario agli Aforismi di Ippocrate* (ed. Kühn, XVIII A, 149.11-150.1).
[51] IPPOCRATE, *Aforismi*, 7.87.
[52] Basilea, Antikenmuseum, inv. n. BS 236; cfr. E. BERGER, *Das Basler Arztrelief*, Mainz 1970.

Figura 2.
Stele funeraria raffigurante un medico (c. 480 a. C.).

Figura 3.
Achille benda il braccio di Patroclo. Coppa di Sosia.

greca classica, la ventosa permette di far venire in superficie gli umori morbifici e di evacuarli, grazie soprattutto alla combinazione della ventosa con l'incisione della pelle mediante il bisturi (ventose scarificate).

Un altro tipo di intervento familiare ai medici e che ha colpito l'immaginario degli artisti è il bendaggio in caso di ferite, lussazioni o fratture. Gli artisti rappresentano soprattutto scene di medicina in guerra. La pittura (su vaso) piú celebre raffigura Achille, che aveva appreso la medicina dal centauro Chirone, mentre benda il braccio di Patroclo (fig. 3)[53]. Anche in tempo di pace, una delle attività svolte dal medico nel suo studio consisteva nel mettere o cambiare le bende: lussazioni e fratture erano particolarmente frequenti a causa degli esercizi in palestra. Nel gabinetto medico dell'*aryballos* Peytel, i pazienti che attendono il loro turno per essere medicati hanno bende al petto o alla gamba. Alcuni degli scritti tecnici attribuiti a Ippocrate, in particolare *Sull'officina del medico*, confermano l'importanza di questa parte della terapeutica per i medici della Grecia antica.

Negli ambulatori meglio forniti si trovavano anche macchinari piú massicci, utilizzati per la riduzione di fratture e lussazioni: verricelli, leve e anche quello che piú tardi verrà chiamato «banco d'Ippocrate», cioè una specie di banco in legno di due metri e settanta per circa novanta centimetri di larghezza, fornito di diversi pezzi destinati a mettere in trazione il paziente e impedire al corpo di scivolare. Questa macchina, certo impressionante per i malati che entravano nel gabinetto medico, non aveva una vera utilità al di fuori delle città importanti, dove la clientela era numerosa[54] Capitava infine al medico di effettuare operazioni piú rischiose, quali la trapanazione, nel caso di alcuni tipi di ferite alla testa[55]

Il medico usciva dall'ambulatorio per visitare i pazienti costretti al letto. Le visite comportavano un non trascurabile apparato di contorno, poiché il medico vi si giocava reputazione e prestigio ed era atteso con ansia e curiosità dai parenti e dagli amici del malato. Doveva dunque offrire un'immagine che fosse insieme maestosa e rassicurante e doveva spostarsi con una certa pomposità, scortato da molti assistenti. Al suo arrivo presso il malato non lasciava nulla al caso: né l'aspetto, né l'abbigliamento, né il taglio dei capelli, né le unghie, né il profumo, né tantomeno le parole[56]. Ma, soprattutto, doveva colpire gli animi con la

[53] Berlino, Staatliche Museen.
[54] IPPOCRATE, *Sulle articolazioni*, cap. 72.
[55] ID., *Sulle piaghe della testa*, cap. 21.
[56] ID., *Epidemie VI*, 4.7.

correttezza della sua diagnosi e della sua prognosi, formulate talvolta appena entrato, ancor prima di aver toccato il malato. Illuminanti a tale riguardo sono le raccomandazioni fatte al medico chiamato al capezzale di un paziente ferito alla testa:

> In primo luogo, bisogna esaminare il punto della testa dove è la ferita, se si trova nelle parti forti o nelle parti deboli; osservare se i capelli che circondano la ferita sono stati tagliati dal proiettile e se essi sono penetrati all'interno della ferita: se è cosí, bisogna dire che c'è rischio che l'osso sia privato della carne e che ci sia qualche lesione dovuta al proiettile. Ecco che cosa bisogna dire dopo aver esaminato la ferita da lontano, senza toccare il malato. Poi, quando lo si tocca, ci si sforzerà di capire con sicurezza se l'osso è privo di carne oppure no"[57]

Questo modo di procedere potrebbe sembrare sorprendente a uno spirito moderno. In realtà esso mirava a ottenere la fiducia e l'ammirazione del malato e di quelli che gli erano vicini mediante l'enunciazione di una corretta prognosi.

## 6. *Il medico itinerante.*

Il medico esercitava, normalmente, nella sua città d'origine. Ma taluni viaggiavano da una città all'altra, dove potevano stabilirsi per uno o piú anni, prima di ripartire per una nuova destinazione. Erano i cosiddetti medici itineranti, chiamati anche medici viaggiatori o medici περιοδευταί. Democede di Crotone, la cui carriera è già stata ricordata a proposito del medico pubblico, rappresenta l'esempio piú celebre prima di Ippocrate, poiché esercitò inizialmente a Egina, poi ad Atene, poi a Samo, prima di essere per forza di cose medico alla corte di Dario. Lo stesso Ippocrate lasciò l'isola natale di Coo quando aveva già acquisito una vasta notorietà; affidò la direzione della scuola al suo discepolo e genero Polibo per recarsi in Tessaglia, dove rimase fino alla morte. I trattati ippocratici intitolati *Epidemie* si devono probabilmente ricollegare a questa attività di Ippocrate e dei suoi discepoli nella Grecia settentrionale: le indicazioni sull'origine geografica dei malati cui questi trattati fanno riferimento fanno pensare che la scuola di Ippocrate comprendesse medici viaggiatori attivi in diverse città della Tessaglia, della Macedonia, della Propontide e della costa tracia, compresa l'isola di Taso.

Che cosa spingeva questi medici a espatriare, recandosi talvolta anche molto lontano dalla loro città d'origine? Senza dubbio il desiderio

[57] ID., *Sulle piaghe della testa*, cap. 10.

di arricchire la propria esperienza in campo medico. Lo stesso Galeno scriverà, nel II secolo d. C., che il buon medico deve, come Ippocrate, «lasciare a Coo Polibo e gli altri discepoli, mentre lui stesso, viaggiando, visiterà tutta la Grecia. Infatti è necessario che scriva anche sulla natura dei luoghi. Per poter verificare con l'esperienza l'esattezza di ciò che ha appreso dai discorsi riportati, egli deve vedere di persona piú città»[58]. Non si deve comunque immaginare questo viaggio del medico itinerante come quello di uno studente di medicina, che si sposta con discrezione e impiegando mezzi finanziari limitati. È piú esatto paragonarlo alle *tournées* di quei veri e propri «divi» dell'antichità che furono i sofisti. Il medico viaggiatore era un uomo già molto noto; il suo arrivo in una città nuova doveva suscitare la stessa curiosità e gli stessi commenti dell'arrivo, ad esempio, del sofista Protagora ad Atene[59]. La carriera del medico viaggiatore era una carriera «internazionale», fonte di prestigio e di guadagni nello stesso tempo. Passando da Egina ad Atene e poi a Samo, Democede di Crotone in tre anni raddoppiò il suo salario. Lo stesso Ippocrate fu invitato dal re di Persia, se bisogna credere ai suoi biografi, ma rifiutò l'invito di un nemico della Grecia e preferí recarsi in Tessaglia. Un manuale destinato ai medici viaggiatori, vale a dire il trattato *Sulle acque, le arie, i luoghi*, si è conservato; esso espone gli elementi che il medico viaggiatore, arrivando in una città a lui sconosciuta, deve prendere in considerazione per poter conoscere in anticipo le caratteristiche fisiche degli abitanti e per poter prevedere il tipo di malattie che si accaniranno sulla città: la sua esposizione ai venti e al sole, la natura delle acque e del suolo, la dieta e le abitudini degli abitanti, la condizione generale del clima. L'autore di questo trattato sembra essersi spinto molto lontano nei suoi viaggi: l'ultima parte della sua opera contiene infatti descrizioni etnologiche, estremamente interessanti, di popoli lontani dal mondo greco tradizionale, come gli abitanti della valle del Fasi, che l'autore sembra conoscere per esperienza personale.

## 7. *L'importanza del medico in città.*

Sia esso pubblico, privato o itinerante, il medico era senza dubbio una personalità importante della sua città. Nel *Simposio* di Platone Erissimaco che, come abbiamo già detto, era medico e figlio di un medico,

[58] GALENO, *Il buon medico è anche filosofo*, cap. 3.
[59] PLATONE, *Protagora*, 309c sgg.

rappresenta, insieme al filosofo Socrate e al commediografo Aristofane, una delle personalità piú importanti del banchetto che il poeta tragico Agatone ha organizzato per festeggiare la sua prima vittoria e nel corso del quale sopraggiunge inaspettatamente Alcibiade. L'immagine omerica del medico che da solo «vale molti uomini» continua ad essere presente nella città di epoca classica. Ne è prova il fatto che Alcibiade, arrivando al banchetto di Agatone, cita la definizione omerica del medico quando saluta Erissimaco[60].

Mancando un riconoscimento ufficiale tramite titoli e in presenza di una viva concorrenza fra la medicina razionale e la medicina religiosa o magica, il medico doveva guadagnarsi la sua clientela in città. Doveva perciò curare l'immagine che dava alla gente attraverso la parola o attraverso le azioni, sia al di fuori che nel corso dell'esercizio della sua professione. Una delle occasioni in cui il medico poteva farsi pubblicità al di fuori dell'esercizio della professione era, oltre al discorso di candidatura a un posto di medico pubblico, la partecipazione a dibattiti pubblici dove doveva esporre le sue teorie e rispondere agli argomenti dei suoi avversari, i detrattori della medicina. Un trattato ippocratico, *Sulla natura dell'uomo*, allude a queste gare oratorie nelle quali la folla funge da arbitro, in cui alcuni filosofi-medici si affrontano in piú riprese, come in un combattimento di lotta, cercando di atterrarsi l'un l'altro: la vittoria va all'avversario piú loquace[61]. La parola restava un'arma indispensabile per il medico anche nell'esercizio del suo mestiere; diversi medici potevano infatti confrontarsi al capezzale del malato in discussioni tecniche sulla diagnosi, la prognosi o la terapia della malattia. Un altro trattato ippocratico, intitolato *Sulle malattie I*, insegna infatti l'arte di porre domande, di rispondere e di fare obiezioni in un contraddittorio (antilogia) su argomenti medici[62].

È ovvio tuttavia che il medico si imponeva soprattutto per le sue azioni. Nell'intento di acquistare la fiducia e l'ammirazione dei malati, alcuni medici erano tentati di ricorrere a gesti spettacolari. La tentazione della teatralità è una delle deviazioni della medicina ed emerge soprattutto nella terapia chirurgica. Uno degli interventi piú spettacolari era senza dubbio la succussione con la scala. Si riteneva che questa pratica, che si effettuava all'aria aperta e davanti a una folla incuriosita, raddrizzasse le deviazioni della colonna vertebrale. Si attaccava saldamente il paziente, a testa in giú, a una scala, si issava la scala in aria dal

[60] ID., *Simposio*, 214b.
[61] IPPOCRATE, *Sulla natura dell'uomo*, cap. 1.
[62] ID., *Sulle malattie I*, cap. 1.

tetto di una casa o di una torre, poi la si lasciava ricadere bruscamente in verticale, in modo che la succussione raddrizzasse – o almeno cosí si sperava – la gibbosità. Questo era evidentemente un esercizio tanto spettacolare quanto pericoloso, stando anche all'accusa rivolta a tali procedure dall'autore del trattato ippocratico *Sulle articolazioni*:

> I medici che se ne servono sono soprattutto quelli che desiderano sbalordire una grande folla. Per questa gente, una simile terapia suscita uno stupore pieno di meraviglia, quando vedono un uomo sospeso in aria o proiettato a terra o spettacoli analoghi a questo. Infatti si tratta di spettacoli che essi rappresentano ogni giorno senza curarsi dei risultati dell'operazione, senza verificare cioè se sono buoni o cattivi[63].

Questa deviazione della pratica medica è denunciata dall'autore in nome di una deontologia che resta una delle acquisizioni della medicina ippocratica. Lo scopo della medicina non è la carriera del medico, ma l'interesse del malato. Questa riflessione sulle finalità della medicina e sul ruolo del medico si cristallizza in due celebri massime che un autore ippocratico ha espresso felicemente una di seguito all'altra: «Bisogna porsi due scopi nelle malattie: essere utile o almeno non nuocere. L'arte medica comprende tre termini: la malattia, il medico e il malato. Il medico è al servizio dell'arte; il malato deve combattere la malattia con l'aiuto del medico».

Questa condotta del medico, che pone la sua scienza e la sua coscienza al servizio del malato, è servita molto presto da modello per l'uomo politico. A partire dalla seconda metà del v secolo, il modello medico è stato utilizzato nei discorsi davanti all'assemblea del popolo per definire il buon politico come il medico della città «che reca alla sua patria piú benefici possibili, o almeno non le causa volontariamente dei danni»[64]; in seguito, nel corso del iv secolo, la riflessione platonica utilizzerà questo stesso modello medico per definire una retorica e una politica che siano medicina dell'anima.

[63] ID., *Sulle articolazioni*, cap. 42.

[64] TUCIDIDE, 6.14 (discorso di Nicia).

BARBARA CASSIN

# *Le arti della persuasione*

«L'illimitata pretesa di potere tutto, come retori o come stilisti, attraversa tutta l'Antichità in una maniera per noi inconcepibile»[1]: Nietzsche mette il dito su una delle singolarità piú peculiari del mondo greco, e piú estranee o strane per noi: l'eloquenza. «Non bisogna partire dai vocaboli, ma bisogna imparare e cercare gli enti partendo da essi stessi, assai piú che dai vocaboli»[2]: Platone insorge qui contro la pretesa universalizzante del discorso, pur essendo l'inventore, attraverso le parole che mette in bocca a Socrate, del dialogo maieutico e della dialettica. Tutto il mondo greco, dai presocratici ai filosofi classici, dal VI al IV secolo, è in tal modo strutturato da una tensione, se non addirittura da un *double-bind*, per ciò che riguarda lo statuto della parola e la valutazione del suo potere. La tensione culmina quando si tratta di ciò che emerge e si codifica progressivamente come «retorica»: il rapporto tra persuasione e verità diventa uno dei maggiori problemi filosofici, che si gioca sulla rivalità tra filosofo e sofista. Ciò costringe a pensare l'interdipendenza tra due funzioni della parola che passano per essere ben distinte: parlare di (dire il vero, il reale, mostrare, dimostrare la natura o l'essere) e parlare a (indirizzarsi a qualcun altro, formarlo, trasformare il suo giudizio, convincerlo a credere e ad agire): persuadere è una delle maniere di fabbricare il mondo.

L'importanza della persuasione non è, di primo acchito, che un aspetto dell'importanza del λόγος, legata a due caratteristiche centrali della civiltà greca: essa è una cultura orale, e una cultura in cui la sostanza del potere, compreso quello politico, è legata alla parola. Ne *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Marcel Detienne propone, secondo l'espressio-

[1] F. W. NIETZSCHE, *Geschichte der griechischen Beredsamkeit*, Berlin 1995, p. 368.
[2] PLATONE, *Cratilo*, 439b (trad. di L. Minio-Paluello).

ne di Pierre Vidal-Naquet, «una preistoria del poema di Parmenide»[3] In una descrizione ormai classica, lo studioso mostra in che senso l'aedo, l'indovino e il re di giustizia siano «maestri di verità», e come il legame tra parola e verità incarnato in queste tre funzioni sia contemporaneamente poetico, religioso e politico. La loro ἀλήθεια, la «verità», si collega da una parte alla δίκη, alla «giustizia»: essa è realtà, o è realizzata, in conformità con l'ordine cosmico di cui è lo strumento. Dall'altra parte essa si collega, come rapporto non piú con il mondo ma con l'altro, alla πίστις, la «fiducia» che l'uomo accorda agli dèi, alle Muse, agli oracoli e ai giuramenti. Πειθώ è cosí innanzitutto la dea della «Persuasione», la prima tra le figlie di Teti e di Oceano ad essere nominata da Esiodo, divinità onnipotente sugli dèi come sugli uomini, alla quale «solo la morte» può resistere[4]

Eppure, al centro di questa solida costellazione, l'ἀλήθεια è accoppiata non meno indissolubilmente con le proprie antitesi, la λήθη (oblio) e l'ἀπάτη (illusione, delusione, inganno), che ne costituiscono, in ma-

[3] M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1994[3] [trad. it. Roma-Bari 1977]. Cfr. in particolare i capp. VI, VII e soprattutto il cap. IV [V, VI e III dell'ed. it.], che cito, parafraso o commento nel testo che segue. La citazione di P Vidal-Naquet è tratta dalla sua prefazione al volume di Detienne, p. 35 dell'ed. originale [che manca nell'ed. it.].

[4] ESIODO, *Teogonia*, 349 (trad. di A. Colonna); ESCHILO, fr. 179a Mette.

Figura 1

Peitho. Dettaglio di idria a figure rosse del Pittore di Midia.

niera complementare e non contraddittoria, «l'ombra inseparabile»: i «maestri di verità» sono anche «maestri dell'inganno». Ora, è attraverso Πειθώ che «s'insinua l'ambiguità che getta un ponte tra il positivo e il negativo»[5] Poiché Πειθώ «traduce sul piano mitico il fascino della voce, la seduzione della parola, la magia dei vocaboli»: in quanto donna, può essere Θελξινόη, una delle Muse, o Θελξιέπεια, una delle Sirene; può essere buona, come quella invocata da Atena nel giudizio di Oreste («Se per te, dunque, è sacro il rispetto verso Persuasione, dolcezza e incantamento della mia lingua»[6]) o malvagia, come «l'intollerabile figlia di Ate» che «carezzevole e dolce smarrisce nella propria rete»[7] In breve, Persuasione è il nome stesso dell'ambivalenza della parola.

Se vogliamo allora seguire i testi arcaici, s'impongono due constatazioni: la prima è che in essi non si parla affatto né dell'arte della persuasione né della retorica; la seconda, che tutti gli elementi della problematica filosofica vi sono tuttavia evidentemente ben presenti. Per questo è difficile (e forse impossibile) non proiettare la retorica – vale a dire l'arte della persuasione divenuta cosciente di se stessa, oggetto di definizioni, di teorie e di insegnamenti – su, diciamo, le arti della persuasione, nel senso delle pratiche messe in opera nelle diverse forme della cultura greca; difficile non inventare, a tutti i livelli, una preistoria per una storia.

Cultura orale e potere della parola si compenetrano l'una nell'altro. Cosí i poemi omerici, essi stessi frutto di una tradizione, di una trasmissione creatrice che ritesse di continuo le Muse, cantano eroi che devono essere, come Fenice avrà insegnato ad Achille, altrettanto buoni «parlatori» o «consiglieri» che «operatori di opere»[8]. Quintiliano potrà dunque fare di Omero il padre della retorica: non solo perché Omero stesso è un «modello» d'eloquenza, una fonte inesauribile di *exempla*, ma piú radicalmente perché fornisce il «punto di partenza» di tutto ciò che la retorica teorizza, ivi compreso quell'insegnamento attraverso un maestro, Fenice appunto, che è consustanziale alla definizione della retorica come arte. Si trovano cosí in Omero le prime manifestazioni di ognuno dei tre grandi generi oratorî codificati da Aristotele, l'epidittico (elogi e biasimi, legati al presente, diretti ad ascoltatori-spettatori che valutano la «potenza» dell'oratore), il deliberativo (discorso di tipo politico indirizzato a un'assemblea, per consigliare o sconsigliare qualche

[5] DETIENNE, *Les Maîtres* cit., p. 128.
[6] ESCHILO, *Eumenidi*, 885 (trad. di R. Cantarella).
[7] ID., *Agamennone*, 385-86 (trad. di R. Cantarella).
[8] *Iliade*, 9.443 (trad. di R. Calzecchi Onesti).

cosa che riguarda il futuro) e il giudiziario (arringa indirizzata al tribunale per accusare o difendere, che riguarda il passato): «Infatti, per tacere delle lodi, delle parentesi, delle consolatorie, forse che nel nono libro, quello cioè dell'ambasceria ad Achille, o nel primo, che tratta della celebre contesa tra i capi, o nei pensieri del secondo, non sono comprese e sviluppate tutte le arti dell'eloquenza forense e deliberativa?»[9] Vi si trova anche, «non solamente applicata ma anche stabilita», la regola dell'esordio e delle parti del discorso, e tutte le specie di prove e di confutazioni. Vi si trova perfino la distinzione fra i tre tipi di stile: lo «stile basso» di Menelao, che «con scioltezza parlava, poche cose ma molto sonoro»; lo «stile alto» di Ulisse, che «voce sonora mandava fuori dal petto, parole simili ai fiocchi di neve d'inverno»; e lo «stile medio» o «fiorito» di Nestore «dalla dolce parola, l'arguto oratore dei Pilii: dalla sua lingua anche piú dolce del miele la parola scorreva»[10].

Questo «miele» è una caratteristica sempiterna della persuasione, e costituisce il sintomo, in particolare nel prologo della *Teogonia* di Esiodo, dell'interdipendenza tra potere delle Muse e potere politico. A proposito di quei «re di giustizia» che sono allo stesso tempo i rampolli di Zeus e i prediletti delle sue figlie, Esiodo insiste a lungo sulla «dolce rugiada versata sulla loro lingua» e sulle «parole dolci come il miele che scorrono dalla loro bocca»[11]. La fermezza e la «tenerezza» delle loro parole[12] permette loro di placare l'odio e di concedere rivincite senza combattere: il loro «rispetto di miele», quello che si porta loro cosí come quello che essi stessi provano[13], fa sí che essi avanzino come un dio nell'ἀγών. Questa parola, ἀγών, merita una speciale attenzione: essa infatti permette di caratterizzare la situazione primaria, fondante della persuasione, quando la parola deve essere «dolce», «tenera», «come il miele», onde conferire superiorità e produrre consenso. L'ἀγών è il risultato di un ἄγειν, di un'azione quale «spingere», «condurre» del bestiame o degli uomini, è un «raduno», un'«assemblea», ivi compresa quella degli dèi. E tuttavia lo sviluppo greco del vocabolo differisce sensibilmente da quello del latino, *ago*, *agere*, o da quello del sanscrito, poiché contaminato da un altro verbo greco, ἡγέομαι, che ha la proprietà di dire simultaneamente due modi di «essere in testa»: «camminare da-

[9] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 10.1.47 (trad. di R. Faranda).

[10] *Iliade*, 3.213-14, 3.221-22 e 1.248-49. Sugli argomenti appena trattati vedi ad esempio il classico G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963, capp. 1-2; e, da ultimo, F. DESBORDES, *La Rhétorique antique*, Paris 1996, che fornisce un'utilissima raccolta di testi.

[11] ESIODO, *Teogonia*, 83-84; cfr. 97.

[12] «μαλακοῖσι ἐπέεσσιν»: *ibid.*, 90.

[13] «αἰδῷ μειλιχιεῖ»: *ibid.*, 92.

vanti» e «pensare che, essere dell'opinione di»[14]. Cosicché la parola ἀγών designa allo stesso tempo l'essere insieme e l'antagonismo: il «combattimento» e il «gioco», il «processo» e la «rappresentazione teatrale», tutte le modalità della rivalità, siano esse reali o culturalmente mimate, che si esercitano mediante la forza del corpo o l'abilità della parola, in una struttura che caratterizza il mondo degli uomini, cosí come κόσμος designa l'ordine della natura. Questa è dunque la parola che finirà per significare, nella tarda trattatistica retorica di un Ermogene o di un Longino, il «discorso», l'«argomento maggiore» di un discorso, e la «veemenza» di un oratore.

Ma il prologo di Esiodo costituisce, in maniera ancora piú essenziale, la vera e propria scena primigenia della problematica della persuasione; il miele che le Muse versano sulle labbra dei re o su quelle dei pastori è sempre sospetto. Poiché le figlie del grande Zeus, «dalle parole ben adattate» o «abili nella parola»[15], riconoscono esse stesse, o addirittura rivendicano, la possibilità che le proprie parole siano, a loro piacimento, o vere (ἀληθέα), o solo «simili» al vero (ἐτύμοισιν ὁμοῖα), e dunque ingannatrici e false (ψεύδεα): «noi sappiamo dire molte falsità simili a realtà autentiche; noi sappiamo, quando vogliamo, proferire delle verità»[16]. Cosí facendo, le Muse s'indirizzano a Esiodo utilizzando la stessa sequenza che caratterizza l'astuto trucco di Ulisse allorché, di ritorno a Itaca, nasconde la propria identità e finge di essere Etone il Cretese per raccontare a Penelope, che subito si scioglie in lacrime, di come egli avesse ricevuto Ulisse e i suoi compagni nel proprio palazzo: «Fingeva dicendo molte falsità che sembravano realtà autentiche»[17] Tutte le forme di persuasione, come gli effetti di incantesimo, di giustizia, di emozione che esse trascinano con sé, implicano quindi chiaramente questa compresenza: la loro efficacia sta nel fatto che si possa sia dire il reale (e sarà allora il vero), sia imitarlo (e sarà allora il falso).

᾿Αληθές e ψεῦδος sono quindi due maniere di rapportarsi attraverso la parola all'ἔτυμος[18], due maniere a disposizione dello stesso locutore,

[14] Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, I, *ad loc.*

[15] «ἀρτιέπειαι»: ESIODO, *Teogonia*, 29.

[16] «ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, | ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι»: *ibid.*, 27-28.

[17] *Odissea*, 19.203.

[18] Ἔτυμος, appartenente alla stessa famiglia di ἐτάζω («mettere alla prova, esaminare»), e anche, probabilmente, di ἑτοῖμος («pronto, disponibile», e dunque «imminente, effettivo», cosí come «zelante, coraggioso») dice la «realtà», la *Wirklichkeit*. Designa, per esempio nella parola «etimologia», il cuore del vocabolo, la sua piú profonda eponimia; da un punto di vista terminologico segna, in particolare in Democrito, il registro del reale nella sua piú inaggirabile autenticità (gli atomi e il vuoto) per opposizione a ciò che è convenzionale (le qualità sensibili e i vocaboli che le designano, dolce, o caldo): cfr. DK 68 B 6, 7, 8, 10, e soprattutto il gruppo B 9, 117, 125.

che egli sia considerato o no come un «autore». Che sia esatta o no la sua etimologia privativa da ἀ-λήθη, ἀλήθεια esprime, cosa anche troppo nota, il «non-oblio», lo «svelamento» di ciò che, in quanto espresso nel e attraverso il linguaggio, è effettivamente reale. Ἀλήθεια esprime dunque anche il compito «onto-logico» del pensiero, a cui tocca, sin da Parmenide, l'incarico di dire l'essere, e nello stesso tempo uno dei compiti della poesia, senza cui l'essere di tutto ciò che è rischierebbe di non apparire[19]. Quanto a ψεῦδος, la parola designa allo stesso tempo il falso, l'errore (ciò che Penelope crede vero e che non lo è) e l'inganno, la menzogna, la finzione (il racconto di Ulisse): corrisponde grosso modo a «fausseté» in francese o a «falsità» in italiano, parole che riflettono un'analoga ambivalenza. Questa volta, se dobbiamo credere all'etimologia che vuole il termine ψεῦδος (come anche φημί o il latino *fari*, «dire» nel senso di «proferire»), coniato sulla radice **bha*, «soffiare», ne risulterebbe evidenziato il rapporto con la materialità concreta del linguaggio. Ci troveremmo cosí di fronte (per contrasto con quanto accadeva con l'etimologia di ἀλήθεια), a un asse portante del tutto diverso, che caratterizza il linguaggio e il ποιεῖν della «poesia» come fabbricazioni umane, capaci non solo di conformarsi all'essere e di metterlo in luce, ma di costruire, di forgiare un mondo utilizzando la parola in quanto autonoma. D'altra parte, però, tale autonomia è relativa, poiché non può sfuggire alla problematica della somiglianza: la falsità ha successo, che si tratti di menzogna o di finzione, solo a patto di creare qualcosa che è «come» il reale. Questa problematica dell'ὁμοίωσις, sviluppata in imitazione, μίμησις, sul versante poetico e dell'arte in generale, e in «verosimiglianza», εἰκός, sul versante retorico e della retorica come arte, alimenta i sospetti della filosofia ed è alla base della sua continua riflessione critica contro quei poteri che le facevano concorrenza.

In un certo senso, tutto il compito della filosofia consiste nell'appropriarsi della retorica, vale a dire nel fare della persuasione una qualità intrinseca della verità, affinché l'arte di persuadere finisca per confondersi, attraverso l'arte di mostrare e di dimostrare, con la conoscenza e con l'insegnamento.

In altri termini, Omero ed Esiodo costituiscono la preistoria del poe-

[19] «Je dis "une fleur" et "hors de l'oubli" où ma voix relègue aucun contour...» intonerà, con piena cognizione di causa, Mallarmé, poeta-filosofo per eccellenza, in *Crise de vers* (S. MALLARMÉ, *Crise de vers*, in *Œuvres complètes*, a cura di H. Mondor e G. Jean-Aubry, Tours 1989, p. 368). Sull'ἔτυμον di ἀλήθεια vedi, per esempio, M. HEIDEGGER, *«Aletheia»*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.

ma di Parmenide solo per ciò che riguarda lo statuto della persuasione. Nel frammento 2 del poema, la dea enuncia infatti «quali siano le [due] sole vie di ricerca pensabili»:

> L'una: che è e che non è possibile che non sia
> è la via della persuasione, giacché (la persuasione) accompagna la verità.
> L'altra: che non è e che è necessario che non sia,
> è, ti dico, un sentiero impraticabile,
> perché non potresti conoscere il non-essere (è infatti inaccessibile)
> né esprimerlo[20].

Si trova cosí, dalla parte della co-appartenenza originaria (alla quale Martin Heidegger avrebbe reso sensibile ogni storico della filosofia), non solo l'essere, il pensare (fr. 3), il dire (fr. 6.1), e quindi la verità, ma anche – ed è raro che venga ricordato – la persuasione stessa. Solo la verità, «cuore senza tremori», che caratterizza il cammino dell'essere, è sempre «persuasiva», proprio come solo la «persuasione» è sempre «vera» (πίστις ἀληθής, 1.30).

Potremmo dire la stessa cosa servendoci dell'etimologia o della lessicologia. Benveniste ha mostrato come tutta la famiglia di πείθομαι, «persuadere», provenga da una base **bheidh-* (in latino *fido*), che esprime in origine la nozione di «fiducia, fedeltà»[21]. Vi si avverte molto fortemente una doppia componente, oggettiva e soggettiva: cosí πίστις si dice di colui che ha fiducia (è la fiducia, la fede, la credenza) e di ciò che ispira fiducia (è l'affidabilità, il credito, l'argomento, la prova); πιστός qualifica colui che ha fede e ciò in cui ha fede; πιθανός è allo stesso tempo il credulo e il credibile[22]. Questa solidarietà del soggetto e dell'oggetto è in fondo la prima garanzia che offre la nozione di persuasione, il primo sintomo del suo radicarsi nel reale, come se il termine stesso πειθώ dovesse proibire ogni sospetto sul rapporto tra persuasione e realtà o verità.

È d'altronde questo il motivo per cui, sull'altra strada del poema parmenideo, si trova il «non è», e nient'altro. Non si può spiegare – pensare, dire – l'identità del «non è»; la strada è impraticabile, il termine ψεῦδος non viene nemmeno pronunciato: ancora una volta, l'ideale filosofico è che solo l'essere si enuncia e che solo la verità persuade.

[20] «Ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, | πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ, | ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, | τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἀταρπόν | οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν, | οὔτε φράσαις»: DK 28 B 8.3-8.

[21] É. BENVENISTE, *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Paris 1970, I, pp. 115-21.

[22] Per il gioco sul senso, vero e proprio motivo di disperazione per i traduttori, vedi in particolare PLATONE, *Gorgia*, 493a, dove una specie di Socrate siciliano, facendo un gioco di parole, ha potuto chiamare «giara» (πίθον), ovviamente bucata, la parte dell'anima che desidera, «credula» (πιθανόν) e «soggetta alla persuasione» (πειστικόν).

Ma questo ideale, rielaborato senza sosta, è di fatto insostenibile. Perfino nello stesso poema di Parmenide, esso viene smentito due volte: dalla semplice enunciazione del «non è», che, come nota con estremo rigore lo Straniero[23], dovrebbe essa stessa essere ineffabile; e dalla struttura stessa del poema, dal momento che alla fine del frammento 8 la dea pone termine al «discorso affidabile in riferimento alla verità»[24] e ordina le sue parole in una «disposizione ingannatrice»[25], atta a descrivere le «opinioni dei mortali»[26], ciò di cui son «persuasi che sia vero», mentre si tratta semplicemente di *flatus vocis*, della parola[27]. Si fissa cosí, e stavolta sul piano filosofico, lo scarto tra le due specie di persuasione, definite in maniera del tutto nuova: da un lato la persuasione-verità, legata all'essere e alla sua evidenza, teorica o dialettica, in seno alla saggezza, alla scienza e alla filosofia; e dall'altro la persuasione-δόξα, legata al mondo cosí come appare (δόξα: «apparizione, apparenza, falsa parvenza»), o cosí come *ci* appare (δόξα: «attesa, opinione, stima, reputazione»). In quest'ultima accezione, la persuasione è disponibile allo scambio retorico tra gli uomini, che la filosofia potrà ora svalutare, con Platone, ora invece valorizzare mostrandone l'importanza, con Aristotele.

È allora e solo allora, all'inizio del v secolo, a quel che si suol dire, che i sofisti avrebbero davvero inventato la famosa «retorica», ormai non piú alla maniera del padre fondatore omerico. Hegel li chiama piú prudentemente «maestri di eloquenza» e lega la crescita dell'eloquenza, che «consiste nel rapportare le circostanze ai poteri e alle leggi», alla comparsa d'una democrazia che imponeva la comprensione dei diversi punti di vista e rendeva necessario cogliere l'universale al di sotto del particolare. È questa la «cultura» dei sofisti che, «prendendo il posto dei poeti e dei rapsodi», si collocano al punto di convergenza della dimensione dell'insegnamento con quella della politica, e diventano cosí i «maestri della Grecia»[28]. Se la parola scopriva ciò che è «fisico», il discorso produce ora il «politico»: e l'intera città, con le sue assemblee, i suoi tribunali, le sue feste e le sue cerimonie, è una creazione continua

[23] PLATONE, *Sofista*, 237a.

[24] «πιστὸν λόγον ... ἀμφὶς ἀληθείης»: DK 28 B 8.50-51.

[25] «κόσμον ἀπατηλόν»: DK 28 B 8.52.

[26] «δόξας βροτείας»: DK 28 B 8.51.

[27] DK 28 B 8.38 sgg.: «τῷ πάντ' ὄνομα ἔσται, | ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ» (quindi non saranno che nome tutte le cose che i mortali hanno stabilito, persuasi che fossero vere).

[28] W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1932, II, pp. 6-7.

del linguaggio. In essa ogni cittadino, che può dirsi ῥήτωρ, «oratore» non appena prende la parola in pubblico, viene ascoltato da tutti gli altri (come testimonia la famosa ἰσηγορία, «l'uguaglianza di parola», di Atene).

Tuttavia, per comprendere meglio come si passi dalla persuasione e dall'eloquenza all'«arte retorica» propriamente detta, e per chiederci di che tipo di arte si tratti, è necessario interrogarne la paternità sofistica e gli statuti assegnati alla retorica dalla filosofia greca.

Ci imbattiamo cosí in una prima constatazione: non troveremo mai usato il termine «retorica» nella sofistica, anche se i filosofi, da Platone a Gomperz, hanno proiettato all'indietro il termine, considerandolo proprio della sofistica; dove invece si parla solo, e con insistenza, di λόγος, e del λόγος come δύναμις, «forza, potenza, potere». Perciò, parlare di «retorica sofistica» vuol dire innanzitutto, lo si voglia o no, essere platonici, o per lo meno pagare il proprio tributo al platonismo[29]. È verosimile che l'atto di nascita, l'invenzione del vocabolo possa porsi nel *Gorgia* di Platone (che ha per sottotitolo «Sulla retorica»), scritto verso il 385, e cioè nella stessa opera in cui si introducono altre parole, ben conosciute e commentate: ἐριστική, ἀντιλογική, διαλεκτική; addirittura, forse, la stessa σοφιστική. Ma per quel che riguarda ῥητορική, nel *Gorgia* il termine viene trattato in modo tale che il lettore non può prenderlo neanche per un solo istante per un'invenzione platonica. Ci troviamo all'inizio del dialogo, e Cherefonte domanda a Polo «in quale arte Gorgia è competente, e, perciò, con quale nome dovremmo chiamarlo»[30]; poiché Polo riprende a elogiare quest'arte invece di dire quale essa sia, subentra Socrate che si rivolge direttamente a Gorgia: «"Gorgia, dicci tu in persona di quale arte possiedi il sapere, e in conseguenza con quale nome ti si deve chiamare" "Della retorica, Socrate" "Bisogna dunque chiamarti oratore"»[31]. Ecco la doppia mossa di Platone: è la τέχνη che precede il portatore di τέχνη, e non il contrario; ed è lo stesso Gorgia che rivela il nome di questa τέχνη. La sofistica consiste nella retorica, e chi lo dice è lo stesso Gorgia.

[29] E. SCHIAPPA, *Did Plato coin ῥητορική?*, in «American Journal of Philology», CXI (1990), pp. 457-70 (titolo molto suggestivo); vedi anche ID., *ῥητορική : what's in a name? Toward a revised history of early Greek rhetorical theory*, in «The Quarterly Journal of Speech», LXXVIII (febbraio 1992), pp. 1-15. Se è vero che una prova formale non è producibile *ex silentio*, è anche vero che il silenzio c'è: nel *Thesaurus* della lingua greca, oggi informatizzato, non si registrano attestazioni presocratiche né sofistiche del vocabolo «retorica». Non si riscontra alcuna occorrenza neppure nelle due colonne proposte dalla «bibbia», incompleta ma ragionata, di Diels-Kranz, che non rinvia né a un contesto dossografico né a una qualche testimonianza.

[30] PLATONE, *Gorgia*, 448c (trad. di F. Adorno).

[31] *Ibid.*, 449a.

Questa prima equazione, sofistica = retorica, è per il filosofo doppiamente interessante. La prima ragione d'interesse, sfruttata in tutto il *Gorgia*, consiste nell'escludere il sofista dalla filosofia e dalla sua storia[32] Il sofista, come l'oratore, o in quanto egli stesso oratore, può avere un valore educativo e culturale (che può anche coinvolgere un ammirevole *Bildungsideal*), ma resta il fatto che non è un filosofo, e neppure un pensatore critico in materia di filosofia.

Il secondo motivo d'interesse è strategico, e riguarda coloro che potrebbero porsi dal punto di vista della retorica e tentare di prendere il partito della sofistica: se c'è qualcosa che può dirsi una «retorica sofistica», bisognerà pensarla, malgrado tutto, con Corace, Tisia e le loro dispute di ambito siciliano, poi con Gorgia e tutto quel che segue[33], ma solamente secondo lo statuto epistemologico del «non ancora». Aristotele mostra come le due cose siano legate e stigmatizza l'insufficienza della pedagogia culturale dei sofisti-oratori quando, alla fine delle *Confutazioni sofistiche*, denuncia in termini del tutto maoisti la πραγματεία di Gorgia e l'insegnamento dei professori che l'hanno preceduto: «Come se qualcuno, dopo aver detto di trasmettere una scienza sul non affaticare affatto i piedi, in seguito non insegnasse l'arte del calzolaio, né da dove si potranno procurare le cose di questo tipo, ma desse molti generi di calzature d'ogni sorta. Costui, infatti, è venuto in soccorso rispetto al bisogno (πρὸς τὴν χρείαν), ma non ha trasmesso un'arte»[34]. Ciò che differenzia il sofista sia dal filosofo che dall'oratore pienamente degno di tal nome è dunque il fatto di possedere a malapena una τέχνη guidata dal solo bisogno: evidentemente, già a partire da Platone, solo il filosofo detiene le chiavi della retorica, o meglio di ciò che, con lui, viene chiamata l'«autentica» retorica.

Se il rapporto tra sofistica e retorica fabbricato dalla filosofia è davvero quale lo si è ora delineato, possiamo ora tentare di caratterizzare altrimenti il rapporto della sofistica con il λόγος e con la persuasione? Ripartiamo dal testo celebre dell'*Encomio di Elena*: «Il discorso è un

[32] Il medesimo giudizio appare, senza svolte né cambiamenti nonostante i secoli di critica intercorsi, per esempio in alcune dichiarazioni di H. Gomperz come la seguente: «Il 'nichilismo filosofico' [le virgolette indicano che l'espressione non ha ragione d'essere] di Gorgia va espunto dalla storia della filosofia, il suo discorso scherzoso sulla natura ha semmai un posto nella storia della retorica»: H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912, p. 35.

[33] Per gli aneddoti dossografici sulla nascita della retorica (uno piú significativo dell'altro) vedi ad esempio CICERONE, *Brutus*, 46; FLAVIO FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 1.16.501-2; DIODORO SICULO, 12.53.1-5.

[34] ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, 183b-184a (trad. di M. Zanatta).

grande dominatore (δυνάστης μέγας), che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere, poiché ha il potere (δύναται) sia di calmare la paura, sia di eliminare il dolore, sia di suscitare la gioia, sia di aumentare la pietà»[35]. Elena è innocente in quanto vittima degli dèi, o vittima della forza virile, ma anche e solo in quanto vittima del discorso: fa parte «delle innumerevoli genti che su innumerevoli soggetti sono state persuase e vengono persuase (καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι) da innumerevoli fabbricanti di un discorso di parvenza (ψευδῆ λόγον πλάσαντες)»[36]. Da dove prende questo potere il λόγος? La risposta viene immediatamente: «Poiché se tutti avessero, circa tutte le cose, delle passate memoria, delle presenti coscienza, delle future previdenza, non di eguale efficacia illusoria sarebbe il medesimo discorso. Ma in realtà, non c'è modo appunto né di ricordare il passato, né di meditare il presente, né di divinare il futuro»[37] Il potere del λόγος viene dal suo rapporto col tempo: con il tempo che scorre e corre come il miele delle parole, con il tempo come flusso e non come presenza, con la temporalità e non con la spazialità del tempo.

[35] GORGIA, *Elena*, 8 (trad. di M. Timpanaro Cardini).
[36] *Ibid.*, 11.
[37] *Ibid.*

Figura 2.
Rilievo con la personificazione di Kairos.

Se proprio vogliamo parlare di una «retorica» sofistica, allora dovremo caratterizzarla come una «retorica del tempo», che starebbe alle retoriche dello spazio come la discorsività sofistica sta all'ontologia platonico-aristotelica. Attraverso e nella retorica classica, infatti, il tempo prende per modello lo spazio: un discorso è prima un organismo che si distende (ha un «piano») e si articola (bisogna, dice Platone, saperlo «tagliare»); da un punto di vista «ristretto», esso è intessuto di «tropi» e di «metafore» (termini dietro i quali si sente «parlare» lo spazio). In breve, si tratta di saper passare dal «continua...» e dal καιρός («occasione, momento propizio») afferrato «per i capelli» da tutti gli specialisti dell'eloquenza *ex tempore* come Gorgia, al τόπος e ai τόποι, luoghi ricorrenti del discorso ben fatto[38]. Raggrupperemo quindi sotto il capoverso del tempo i principali tratti del potere proprio della persuasione sofistica, dato che questa distinzione spazio/tempo coincide con quella, frequente, tra «retoriche dell'enunciato» e «retoriche dell'enunciazione».

Innanzitutto, il presente, e in particolare il presente dell'enunciazione, è incluso nella catena, né potrebbe esserne fuori: non c'è né presenza residua del presente, né posto per un metalinguaggio. Donde le contraddizioni, i capovolgimenti, in breve: la paradossologia. Paradigma aneddotico è la ben nota controversia tra Protagora ed Euatlo: «Si racconta che una volta chiese l'onorario al suo scolaro Euatlo, e obbiettandogli questo: "Ma io non ho ancora vinto nessuna causa! (οὐδέπω ... νενίκησα, perfetto)" "Ebbene, – gli ribatté Protagora, – se vincerò io (ἀλλ' ἐγὼ μὲν ἂν νικήσω, futuro), poiché sarò io ad aver vinto (ἐγὼ ἐνίκησα, aoristo), bisogna che tu mi paghi (λαβεῖν με δεῖν, presente); e se sei tu, perché sei tu (ἐὰν δὲ σύ, ὅτι σύ, verbi in ellissi)"»[39]. Ecco il modello dell'eloquenza giudiziaria, all'opera in maniera paradigmatica nelle *Tetralogie* d'Antifonte[40]: ciò che produce il fatto o la causa come finzione è l'immersione del λόγος nel tempo, in particolare nel tempo d'enunciazione dell'arringa (prima accusa, poi prima difesa, quindi seconda accusa e seconda difesa), in modo che ogni argomento possa capovolgersi

[38] L'insieme dei tratti specifici dell'eloquenza sofistica è delineato da Filostrato lungo tutte le sue *Vite dei sofisti* (cfr. in particolare il Prologo, 479-82). Filostrato cerca di scoprire in chi di loro «i fiotti del discorso improvvisato abbiano la loro fonte» («σχεδίων πηγὰς λόγων ἐκ ... ῥυῆναι»: 482), e sceglie Gorgia, il primo che «incedendo nel teatro, ad Atene, ebbe l'audacia di dire: "Proponete!"», mostrando cosí che avrebbe parlato di qualsiasi argomento «abbandonandosi al καιρός».

[39] DIOGENE LAERZIO, 9.56 = DK 80 A 1 (trad. di M. Timpanaro Cardini). Sull'insieme delle testimonianze conservate vedi A. CAPIZZI, *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*, Firenze 1955, pp. 154-58 (Diogene) e 164-68 (Quintiliano, e soprattutto Apuleio e Aulo Gellio). Diogene aveva appena detto (52) che Protagora «era stato il primo a distinguere μέρη χρόνου», le «parti del tempo» (espressione solitamente intesa come «i tempi dei verbi»), e «a spiegare la potenza dinamica del καιρός».

[40] F. DECLEVA-CAIZZI, *Antiphontis Tetralogiae*, Milano-Varese 1969.

subito dopo nel suo contrario. Il punto non è di provare che, dato un argomento, si potrà sempre produrre un argomento contrario, ma che ogni argomento può diventare il proprio contrario non appena sia stato enunciato, e proprio in quanto lo è stato, secondo il modello dei καταβάλλοντες, gli «argomenti-catastrofe» inventati, si dice, da Protagora (come in un buon romanzo giallo, la verosimiglianza si capovolge di continuo, trasformandosi in qualcosa di ancor piú verosimile, ma simile a un altro vero. Piú l'uomo è sospetto, piú è colpevole; no: innocente, poiché ha pensato che sarebbe stato sospettato. Meno testimoni ha, piú è innocente; no: colpevole, poiché ha fatto di tutto per nascondersi). Questo movimento trova la sua battuta d'arresto nella spazializzazione, con lo ἅμα del principio di non contraddizione: il «nello stesso tempo» che produce la visione dispiegata del *tota simul* e blocca il flusso dell'argomentazione.

Il senso a sua volta viene creato nel corso dell'enunciazione, non solo a livello di argomentazione, di disposizione delle frasi, ma già a livello di sintassi e disposizione delle parole. A questo ci rende sensibili, per esempio, il *Trattato sul non-essere* di Gorgia, con la sua abilità di sfruttare il carattere sfuggente di ogni proposizione d'identità: «il non essere è [dunque esiste] ... non essere [ed ecco che non esiste]»[41]. Questo meccanismo viene poi bloccato dalla spazializzazione della sintassi dispiegata, dopo il *Sofista* di Platone, da Aristotele nelle *Categorie* e *Sull'interpretazione*, ove soggetto e predicato sono prodotti come posizioni non negoziabili.

A livello delle parole stesse, l'attenzione si focalizza sui suoni e sui significanti. Abbiamo cosí, da una parte, il privilegio della voce e dell'*actio* retorica; dall'altra, quello dell'omonimia, portata dai suoni, dai silenzi, dalle inflessioni, dagli accenti, dalle tonalità, come si può vedere dalle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele a Galeno: cosa che, unita alla rapidità dell'istante, produce evidentemente il motto di spirito. La strategia filosofica, che dipende dal principio di non contraddizione, dell'univocità e della fissazione del senso, costituisce una risposta a questo meccanismo, il quale era di per sé in grado di generare un determinato tipo di figure, che Filostrato designò col verbo «gorgianizzare». È un vocabolo che la dice lunga sia perché il suo potere è puramente fonico, sia per il fatto stesso di essere forgiato su un nome proprio[42]. Gor-

[41] PSEUDO-ARISTOTELE, *Su Melisso, Senofane e Gorgia*, 979a25 sgg. (trad. di M. Timpanaro Cardini).

[42] FLAVIO FILOSTRATO, *Epistole*, 73; ID., *Vite dei sofisti*, 493: «Agatone ... gorgianizza spesso in giambi»; e quando Proclo di Naucrati si lanciava in un esordio, «è ad un Ippia o ad un Gorgia che somigliava (ἱππιάζοντι τε ... καὶ γοργιάζοντι)»: *ibid.*, 604; cfr. anche 501.

gia, con le sue figure sonore, conferiva metro e musica alla prosa: ed è per questo che Aristotele lo accusa di avere uno «stile poetico» (ποιητικὴ λέξις) e di non aver ancora compreso che «lo stile del λόγος e quello della poesia sono diversi»[43] La *Suda* dice che egli diede alla retorica la sua «frastica», e gli attribuisce l'uso di quasi tutte le figure; ma le figure propriamente gorgiane (a differenza della metafora e della metonimia col loro carattere di geometria panottica, centrata su un'analogia proporzionale o sullo scambio fra la parte e il tutto) sono quelle, immediatamente efficaci all'udito, che Diodoro Siculo ricorda quando descrive la sorpresa degli Ateniesi filologi che ascoltarono per la prima volta Gorgia e le sue figure «straordinarie»: «e antitesi (ἀντιθέτοις) e bilanciamenti (ἰσοκώλοις) e corrispondenze (παρίσοις) e omoteleuti (ὁμοιοτελεύτοις)»[44] È per questo che l'*Encomio di Elena* non si intende se non in greco: iterazione d'allitterazioni[45] per descrivere la natura del λόγος e testimoniarne il potere.

[43] ARISTOTELE, *Retorica*, 3.1.1404a24-29 (trad. di A. Plebe); cfr. 1406b9, 1408b20. *Suda* = DK 82 A 2.

[44] DIODORO SICULO, 12.53 = DK 82 A 4. A percepire la peculiarità, in ispecie ritmica, della prosa di Gorgia soccorre il lavoro, a tutt'oggi ineguagliato, di E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa von VI Jahrhundert v Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig 1898, pp. 15-79 [trad. it. Roma 1986].

[45] «ὁ σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ» ([il discorso è un grande dominatore] che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere): GORGIA, *Elena*, 8.

Figura 3.

Peitho, Menelao, Afrodite ed Elena. Dettaglio di un'*oinochoe* a figure rosse di un pittore vicino al Pittore di Heimarmene.

L'*Encomio di Elena* è sicuramente un momento essenziale dell'«arte» di persuadere. Prima di tutto, poiché è l'ἐπίδειξις per eccellenza. Per contrasto con l'ἀπόδειξις, la «dimostrazione», che mostra un oggetto ἀπό, «a partire da» se stesso e designa a questo titolo, in Aristotele, tanto il sillogismo scientifico quanto la prova retorica stessa nella sua affidabilità (πίστις)[46], ἐπίδειξις «mostra» ἐπί, nei due sensi della preposizione. L'ἐπίδειξις mostra «davanti», pubblicamente, agli occhi di tutti, e può essere cosí una dimostrazione di forza (spiegamento di un esercito, per esempio in Tucidide, dimostrazione di folla), una manifestazione, un'esposizione, una conferenza. Ma nel momento stesso in cui si espone a un pubblico, essa mostra anche qualcosa «in piú», mostra «di piú»: dispiegando un oggetto, proprio quello che si mostra può essere usato come un esempio, e pertanto valutato oltre il valore dell'oggetto stesso; al tempo stesso, in quest'operazione l'oratore espone se stesso, si qualifica come oratore di talento. È in questo quadro che si articolano i due sensi di ἐπίδειξις: il senso ampio di *performance*, improvvisata o no, scritta o parlata, ma sempre rapportata al repertorio, e il senso stretto di «encomio» per opposizione al biasimo, definito dalla retorica di Aristotele come il genere «piú retorico» di tutti[47]. Con la sofistica, i due sensi si combinano e si amplificano l'un l'altro: la piú memorabile ἐπίδειξις di Gorgia (un *one man show* che lo ha reso celebre ad Atene, vale a dire per sempre e in tutto il mondo), l'*Encomio di Elena*, è dunque una ἐπίδειξις dove «lodando il lodabile e biasimando il biasimevole» egli è nondimeno riuscito a trasformare in innocente colei che tutti, da Omero in poi, accusavano di infedeltà. Si rivela qui pienamente la natura paradossale dell'encomio: Elena è la piú colpevole delle donne poiché mise a ferro e fuoco l'intera Grecia, eppure Gorgia ci convince che Elena è l'innocenza fatta persona. L'ἐπίδειξις, in quanto supplemento di δεῖξις, giunge cosí a capovolgere un determinato fenomeno nel suo contrario, facendone in tal modo l'effetto dell'onnipotenza del λόγος.

Gorgia produce cammin facendo la teoria stessa della sua pratica: non sono i fenomeni, ma è il discorso a far patire l'animo, o, come dice

[46] Sull'ἀπόδειξις come oggetto degli *Analitici* vedi ARISTOTELE, *Analitici primi*, 1.24a11; cfr. *Analitici secondi*, 1.2.71b17-18, 18.81a40 e 24.85b26. Come parte del discorso e specie di prova, che rientra nel campo della retorica, vedi *Retorica*, 3.13.1414a31-32 e 1.2.1355b35-1356a4.

[47] Per l'ἐπίδειξις come nome della discorsività sofistica cfr. PLATONE, *Ippia Maggiore*, 282c, 286a; *Ippia Minore*, 363c; *Gorgia*, 447c. Sull'ἐπίδειξις sia in senso lato sia in senso stretto (come encomio), vedi ARISTOTELE, *Retorica*, 1.3 e 1.9 (cfr. *Politica*, 1.12.1259a19); e da ultimo L. PERNOT, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I-II, Paris 1993. Cfr. B. CASSIN, *Consensus et création des valeurs. Qu'est ce qu'un éloge?*, in *Les Grecs, les Romains et nous*, Paris 1991, pp. 273-299, parzialmente ripreso in *Effet sophistique*, Paris 1995.

ancora Gorgia, «chi l'ascolta è invaso da un brivido di spavento, da una compassione che strappa le lacrime, da una struggente brama di dolore, e l'anima patisce, davanti a felicità e a rovesci prodotti da azioni e corpi estranei (ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων), tramite i discorsi, una passione che le è propria (ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή)»[48]. Invece di dover rappresentare adeguatamente il fenomeno, è il discorso, in completa autonomia, che alla fine lo produce: «Non già il discorso indica il dato esterno, ma il dato esterno rende manifesto il discorso»[49] Gorgia, nel suo «gioco» ricreatore di un'Elena oramai innocente, da Euripide e Isocrate a Goethe, Hofmannsthal, Offenbach, Claudel o Giraudoux, rende manifesto che nel caso dell'ἐπίδειξις si tratta non di passare dal fenomeno alla sua manifestazione verbale – come in fenomenologia –, ma anzi, in modo piuttosto logologico, dal dire al suo effetto. La *performance* (da intendere nel senso di «performativo») discorsiva è duplice: effetto sull'animo, che pur in completa assenza di un oggetto reale se ne appropria, ed effetto-mondo, ove l'oggetto del discorso, l'oggetto fittizio, assume consistenza[50]. In luogo e in vece del discorso come ὄργανον, «strumento», e del regime di verità, Gorgia istituisce in tal modo il discorso come φάρμακον («droga», nel duplice senso di «rimedio» e di «veleno») e calcolo di ciò che è migliore:

> C'è tra il potere del discorso e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo: come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; cosí anche tra i vari discorsi, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, mediante qualche cattiva persuasione, avvelenano l'anima e la stregano[51].

Questo potere demiurgico, preoccupato di un meglio che è slegato dal vero, caratterizza la sfera del politico dove, per dirla in termini piú protagorei, apparire ed essere sono legati: «Sono gli oratori saggi e buoni a far sí che invece delle cose che sono nocive ai cittadini siano altre cose ad apparire ed essere giuste»[52]. In tal modo, ed è proprio questo

[48] GORGIA, *Elena*, 9.

[49] ID., *Sul non essere*, 3.85.

[50] Come dice J.-F. LYOTARD, *Le Différend*, Paris 1983, par. 148 [trad. it. Milano 1985]: «Occorrerebbe estendere l'idea di seduzione Non è il destinatario ad essere sedotto dal destinatore. Quest'ultimo, il referente, il senso, non subiscono meno del destinatario la seduzione esercitata».

[51] GORGIA, *Elena*, 14: da accostare ad altri grandi testi «farmaceutici» quali l'apologia di Protagora (PLATONE, *Teeteto*, 166d-167c; all'interno del *corpus* platonico si vedano per contrasto *Gorgia*, 456b-457b e 465b-c, e *Crizia*, 106b), e lo scritto di ELIO ARISTIDE *Contro Platone, in difesa della retorica*, in particolare 184-86, 209-12, 412 Behr; nonché Antifonte e la sua «tecnica di eliminazione del dolore» (τέχνη ἀλυπίας): cfr. DK 87 A 6.

[52] PLATONE, *Teeteto*, 167c (trad. di M. Valgimigli).

che inquieta Platone, la sfera del politico è il prodotto della persuasione come arte. Come dice infine Gorgia, reinterpretando positivamente l'ἀπάτη, «colui che illude (ὅ τ' ἀπατήσας) è piú giusto di colui che non illude, e colui che viene illuso (ὁ ἀπατηθείς) piú saggio di colui che non lo è»[53].

La sofistica cancella la frontiera tra bene e male. Platone non si stanca mai di ristabilire questa frontiera, legando fra loro, piú fermamente che mai, il vero e il bene. A questo scopo, egli distingue tra una buona e una cattiva retorica, e affronta la questione istruendo come un'arringa *pro et contra*: *contra*, il *Gorgia*; *pro*, il *Fedro*. Ma la retorica per la quale perora e quella contro la quale perora sono interamente distinte. Nel *Gorgia*, si tratta di una retorica sofistica, lusinga che s'insinua sotto la maschera della legislazione e sotto quella della giustizia: si tratta dunque della sofistica stessa, ovviamente secondo il punto di vista di Platone. Nel *Fedro*, si tratta invece di una retorica filosofica, quella del dialettico che analizza e compone le idee: della retorica in quanto filosofica, e dunque insomma della filosofia stessa. Cosicché, a partire da Platone, la diagnosi completa finisce col coincidere con la severa equazione «due uguale zero»: non c'è una sola retorica, ma due, vale a dire che la retorica non c'è per niente, poiché in luogo della retorica si incontra in un caso la sofistica, nell'altro la filosofia.

Ripartiamo ora da questa «arte» della quale Gorgia avrebbe la «scienza» e che la domanda di Socrate mira a dotare di un nome. Con questa domanda, si apre il problema dello statuto della «retorica» in quanto arte, in quanto conoscenza. Ma tutto traballa quando Gorgia, volendo esplicitare la specificità tecnica della retorica, giunge ad ammettere: «La retorica, dunque, a quanto pare, è sul giusto e l'ingiusto, artefice di persuasione fondata sul credere e non di persuasione fondata sull'insegnare (πειθοῦς δημιουργός ... πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς)»[54]. Piú ancora del sintagma abitualmente citato da solo, «artefice di persuasione», sono gli aggettivi a operare la spartizione tra δόξα e ἀλήθεια, facendo disgiungere a forbice la retorica, da un lato ψεῦδος e dall'altro μίμησις. È cosí che essa, per Socrate, passa dallo statuto di τέχνη, «arte», a quello di ἐμπειρία, «esperienza»[55], e di τριβή[56], «esercizio», ma anche «sfre-

[53] PLUTARCO, *Sulla gloria degli Ateniesi*, 5.348c = DK 82 B 23 (trad. di M. Timpanaro Cardini).
[54] PLATONE, *Gorgia*, 455a.
[55] *Ibid.*, 462c.
[56] *Ibid.*, 463b.

gamento», con connotazioni quasi oscene, poi a quello definitivamente peggiorativo di κολακεία e di εἴδωλον, «lusinga» e «fantasma» di una parte della politica; e neppure di quella migliore, in quanto parte strutturante (la legislazione), ma di quella parte unicamente correttiva che è la giustizia[57]. La retorica diventa uguale, se non addirittura inferiore, alla sofistica e Socrate, in virtú dell'analogia, tappa la bocca a Callicle:

> No, beato amico mio, sofista e oratore sono la stessa cosa, o sono, almeno, molto vicini, come già dicevo a Polo. Nella tua ignoranza, invece, credi che bellissima sia la retorica, mentre disprezzi la sofistica. Per la verità, invece, la sofistica è piú bella della retorica, esattamente come la legislazione è piú bella dell'amministrazione della giustizia, e la ginnastica della medicina[58].

Il punto di partenza del *Fedro* è precisamente il punto d'arrivo del *Gorgia*: la retorica vi compare d'acchito come ἄτεχνος τριβή, uno sfregamento senz'arte. Ma qui il movimento è inverso, dal negativo al positivo, in una rivalutazione progressiva al termine della quale la τριβή, scusabile come scorciatoia, si ricongiunge al lungo cammino che è la «psicagogia»[59]. Essa opera riconoscendo nella retorica delle «conoscenze necessarie», elementari se si vuole (ἀναγκαῖα μαθήματα)[60], e organizzandole mediante una serie di estensioni, di trasformazioni, di sistematizzazioni che la fanno equivalente alla dialettica. La dialettica, attraverso procedimenti di individuazione e raggruppamento, può cosí tramutare questa retorica-sofistica in un sistema coerente: «il dialettico parla con persuasione di ciascun elemento della retorica e li organizza in un tutto sistematico»[61], e finisce per produrre un'armonia, parola per parola, tra generi di discorso e generi di anime. La retorica, da τριβή, s'innalza prima a τέχνη ed ἐπιστήμη, e infine a διαλεκτική e φιλοσοφία. Aggiungiamo, per battere sempre sullo stesso chiodo da cui la latinità saprà trarre profitto, che l'εἰκός, la somiglianza, implica il sapere del vero, tanto che «colui che conosce la verità (ὁ δὲ ἀλήθειαν εἰδώς), sa trovare dovunque queste somiglianze nel modo migliore»[62], e concludiamo con Socrate che l'oratore è l'artista o esperto in discorsi[63] che mira a un uditorio di dèi: se parla con la conoscenza del vero, scegliendo il sentiero piú

[57] *Ibid.*, 465c. Ecco la celebre analogia nella sua interezza: «La cosmesi sta alla ginnastica come la sofistica sta alla legislazione, e la culinaria sta alla medicina come la retorica sta all'amministrazione della giustizia».

[58] *Ibid.*, 520a-b.

[59] ID., *Fedro*, 261a (trad. di P. Pucci).

[60] *Ibid.*, 269b.

[61] «τὸ δὲ ἕκαστα τούτων πιθανῶς λέγειν τε καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι»: *ibid.*, 269c.

[62] *Ibid.*, 273d.

[63] «τεχνικὸς λόγων»: *ibid.*, 273d.

lungo, allora bisogna chiamarlo «filosofo»[64]. La retorica, artefice di persuasione, scompare non appena è comparsa.

Con Aristotele, che gioca la carta della sofistica contro Platone e quella di Platone contro la sofistica, si trovano finalmente sia il nome sia la cosa, nella materialità letterale e indiscutibile dei tre libri della *Retorica*. La retorica è per lui senza alcun dubbio una τέχνη, una δύναμις, e perfino una ἐπιστήμη poiché essa è conoscenza causale, che non potrebbe mai esser confusa né con la sofistica né con la filosofia.

La prima definizione di retorica, proprio all'inizio della *Retorica*, è, a leggerla bene, d'una straordinaria violenza antiplatonica: «La retorica è l'antistrofe della dialettica»[65] Con ἀντίστροφος, che designa il *pendant* di un'analogia, viene evocato il *Gorgia*, dove la retorica è l'antistrofe della culinaria: ed eccola trasformata nell'antistrofe della dialettica. Un aristotelico può legittimamente concluderne che la retorica è, nel campo della persuasione, l'analogo della dialettica nel campo della dimostrazione; ma se sarà un po' piú acuto saprà anche intendere che la dialettica platonica si ritrova cosí nella posizione della culinaria.

La seconda definizione aristotelica, mediante l'ἔργον, la «funzione», l'«operazione», è una ripresa della parola chiave sofistica, δύναμις, ma ne capovolge il senso: la retorica è «la capacità di teorizzare il mezzo di persuasione possibile in ogni caso»[66] Il passo indietro speculativo – θεωρῆσαι, non piú persuadere, ma «vedere» in che modo persuadere – costituisce il punto di distacco dal *Gorgia* e dalla sofistica, mentre la determinazione dell'oggetto teorico – πιθανόν, certamente non il vero, ma precisamente il «persuasivo» – ostacola qualsiasi assimilazione al *Fedro* e alla filosofia. Tutta la τέχνη retorica, da Aristotele a Quintiliano e a Perelman, è costruita intorno a questa sola definizione, per permettere di inventare e di sfruttare nel modo migliore i mezzi di persuasione piú adatti ad ogni caso.

A monte di ogni intenzione buona o cattiva, non avremo dunque piú due retoriche, ma una sola: come accade per tutti i beni, se ne può fare un uso giusto o ingiusto, e come per tutte le arti, il successo non è mai assicurato[67]; ma in ogni caso la retorica è e resta globalmente, in quanto tale, χρήσιμος, «utile»[68] A condizione, tuttavia, che rimanga una

[64] *Ibid.*, 278d.
[65] ARISTOTELE, *Retorica*, 1354a1.
[66] «δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν»: *ibid.*, 1355b32.
[67] *Ibid.*, 1355b2-14.
[68] *Ibid.*, 1355b10.

δύναμις, vale a dire assolutamente non una τέχνη né una ἐπιστήμη di oggetti, ma una τέχνη e una ἐπιστήμη di discorsi. Infatti, quando la retorica pretende di occuparsi degli «oggetti ben reali» di cui trattano i discorsi, allora essa «si insinua sotto la maschera della politica» e la «contraffà»[69]; dimodoché si uscirà dalla retorica non appena, in particolare, si sarà abbandonato il luogo comune[70]. È dunque dall'interno della sua competenza, e non da un «di fuori» etico-filosofico, che la retorica riceve la sua norma. La qualità della retorica, buona o cattiva, non dipende dalla sua intenzione né dalla sua finalità, ma dalla maniera buona o cattiva con cui esercita la propria tecnica. È buon oratore colui che pratica la τέχνη ῥητορική elaborata da Aristotele, senza oltrepassare i limiti della propria competenza.

[69] *Ibid.*, 1359b12-16: «Quanto piú si cerca di organizzare la dialettica e la retorica non come facoltà, ma come scienze, tanto piú si finisce con l'eliminare la loro natura e coll'organizzarle in scienze di oggetti ben reali e non solo di discorsi»; cfr. *ibid.*, 1356a20-33: «Per questo la retorica si insinua sotto la maschera della politica, ed è per questo che la politica viene contraffatta, sia per incultura, sia per millanteria, sia per altre ragioni assolutamente umane. La retorica è infatti una branca della dialettica, e ad essa è simile, come dicemmo anche al principio: infatti né l'una né l'altra di esse è una scienza su di un argomento determinato, ma esse sono soltanto delle facoltà di fornire discorsi». È impossibile non avvertire, in una terminologia cosí marcata, un'accusa contro il potere sofistico (sull'«ipocrisia» sofistica cfr. per esempio ID., *Metafisica*, 1004b17-26).

[70] ID., *Retorica*, 1358a21-26.

Figura 4.
Peitho, Afrodite ed Eros. Frammento di *skyphos* a figure rosse di un seguace di Duride.

La persuasione mette in pericolo l'etica. Nulla obbliga a credere che il vero e il bene possano essere convincenti senza le loro controparti, o che siano piú convincenti dei loro contrari. Ci vuole una tesi da filosofo («per natura il vero e il giusto sono piú forti del loro contrario»[71]), o un augurio da oratore (come l'autodefinizione latina del *vir bonus dicendi peritus*) per mascherare per un istante il problema. A meno che non se ne spostino i termini, lasciando intendere, da buoni sofisti e buoni oratori, che il vero e il bene sono, molto verosimilmente, essi stessi gli effetti di discorsi piú persuasivi di altri.

[71] La frase completa è: «La retorica è utile per il fatto che per natura il vero ed il giusto sono piú forti del loro contrario, cosicché se i giudizi non avvengono come si dovrebbe, è necessariamente perché si è inferiori ad essi. E ciò è degno di biasimo» (*ibid.*, 1355a21-25). Da questa frase si comprende bene come Aristotele possa essere contemporaneamente filosofo e autore della τέχνη ῥητορική: se per natura vero e bene sono i piú forti, per arte (arte retorica, per l'appunto) possono diventare i piú deboli; per cui è necessaria ancora piú arte per giungere in soccorso del vero, e il mancato apprendimento dell'arte retorica sarebbe dunque allo stesso tempo pericoloso e vergognoso.

PIERRE ELLINGER

# *Il mito: riscritture e riusi*

Il punto su cui ci si metterà piú facilmente d'accordo è sicuramente la difficoltà di definire il mito. Tuttavia, decenni di lavoro accanito danno ai ricercatori piú opportunità di quante ci si potrebbe aspettare. Il mito può essere definito come un racconto tradizionale che è importante per la comunità, se per tradizionale si ammette che questi racconti potessero rinnovarsi, vale a dire che fosse sempre possibile che se ne producessero di nuovi e tuttavia conformi alla tradizione. Il mito sarà anche quell'oggetto virtuale capace di incarnarsi in generi molto differenti: il semplice racconto trasmesso di bocca in bocca, dal nonno al nipote, dalla nutrice al bambino, o le canzoni delle fanciulle al telaio; le storie proprie di un gruppo piú o meno ristretto, γένος o città, con le gesta delle relative prodezze; e lo ἱερὸς λόγος che non può essere pronunciato se non tra iniziati. Ma anche la parola poetica diffusa da un capo all'altro del mondo greco, la grande epopea, l'*Iliade*, l'*Odissea* di Omero, la *Teogonia* e le *Opere e i giorni* di Esiodo, o la poesia lirica con i suoi *exempla*. In tutta la sua modestia, un semplice proverbio può condensare un racconto intero. E non si dovranno dimenticare le migliaia di rappresentazioni figurate, dipinte, incise, scolpite, sui fianchi d'argilla dei vasi, sul bronzo dell'impugnatura degli scudi, o nella pietra delle metope, dei fregi e dei frontoni dei templi[1].

Questi racconti si presentano con molteplici varianti, simultanee o successive. È anche questa una caratteristica ben conosciuta del mito, legata in particolare al modo di trasmissione orale; quantunque troppo spesso – badando alla sola superficie degli enunciati – si attribuisca tanta varietà ai capricci di una tradizione che non si preoccupa di quanto

[1] Cfr. W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley - Los Angeles London 1979, pp. 23 sgg. [trad. it. *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari 1987]; J. BREMMER, *What is a Greek myth?*, in ID. (a cura di), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1988, pp. 1-9 (nel quale si troverà anche, alle pp. 278-83, un'utile bibliografia scelta delle piú recenti opere sul mito greco); F. GRAF, *Il mito in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 2-3; e piú in generale M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981 [trad. it. Torino 1981].

ha detto in precedenza. Eppure le diverse versioni raramente sono equivalenti, ma sembrano riflettere piuttosto una maniera sottile di sviscerare lo stesso senso da piú punti di vista, di mettere l'accento su aspetti differenti, o di sostenere scientemente il contrario rispetto a un'altra versione, in un dibattito all'interno della tradizione. Le ragioni di un tale dibattito sono anch'esse molteplici: rivalità culturali, se non addirittura letterarie, opposizioni politiche ma anche fondamentali, esistenziali[2].

Allo stesso tempo, non c'è dubbio che la tradizione ha avuto a disposizione tutto il tempo necessario, in cosí tanti secoli, per dimenticare l'inutile, il non essenziale, il mal riuscito. Per converso, ciò che potrebbe darci, come già ai Greci, l'illusione di una invenzione assoluta (ma l'oblio del tempo è anch'esso caratteristico del mito) – Omero, Esiodo, avrebbero creato dal nulla gli dèi e le loro figure[3] – anche questo è sicuramente il prodotto e l'esito del passare dei secoli, come lo sono la calibratura e l'impeccabile messa in opera di temi e formule dell'epopea.

Dobbiamo dunque fare i conti con tutto ciò che ha eroso, depurato, cristallizzato questi racconti, rendendoli cosí memorabili, indimenticabili. Verrà allora il sospetto che tale processo non si spieghi senza quello che si è proposto di chiamare «mitologia-quadro»[4], la parte sommersa dell'iceberg, vasto edificio del quale siamo ancora lontani dall'aver esplorato tutti i dedali, con i piani sovrapposti dei giochi di opposizione tra oggetti, piante, animali, minerali, qualità sensibili e condotte umane: un quadro i cui elementi erano solidamente tenuti al loro posto dalla robusta impalcatura del politeismo e dallo stretto sistema delle relazioni tra le potenze divine. In breve, tutto insieme il sapere e l'enciclopedia di un popolo e la *summa* dei suoi pensieri inespressi.

Ecco ciò che, in tutta la sua varietà, era sicuramente a disposizione dei Greci alle soglie del v e del IV secolo. In questo periodo di svolta, il mito ha continuato a essere presenza vivente, affiancato però da nuove forme di riflessione, di memorizzazione, di fissazione del pensiero, emerse con la diffusione della scrittura. Esse coesisteranno difficilmente col mito, e tenderanno a sostituirlo, a scacciarlo, piuttosto che a superarlo rendendone esplicito il senso. Probabilmente, non si smetterà per questo di credere al mito, che sarà tuttavia alla fine respinto piú in profondità, e come ibernato in parole congelate tra le pagine dei nuovi manuali di mitografia.

[2] Come nella riscrittura della teogonia tradizionale compiuta dai mistici orfici, per contestare il sistema dei rapporti tra uomini e dèi espresso dal sacrificio cruento.

[3] ERODOTO, 2.53.

[4] M. DETIENNE, *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989, pp. 185-86 [trad. it. Roma-Bari 1990].

«Il mito riscritto, riutilizzato»: il processo appare allora singolarmente piú complesso di quanto sarebbe se il mito fosse solamente una figura del passato, semplicemente ripresa, attraverso un'elaborazione in qualche modo secondaria.

Tra i numerosi discorsi possibili, bisognava scegliere. Il nostro discorso consisterà nel cercare di far comprendere, o sentire, a partire dall'esempio meglio documentato, quello di Atene, quale fosse ancora l'importanza del mito per la città, e quale ruolo esso potesse ancora ricoprire nel rappresentarne, attraverso i nuovi linguaggi con i quali si esprimeva, l'identità e i dibattiti vitali.

## 1. *Il mito al servizio della città.*

Atene, come d'altronde qualsiasi città greca, possiede una storia mitica delle origini, che racconta la nascita della città, ne spiega il nome e le relazioni che la uniscono alle divinità che la proteggono, descrive la costituzione del suo territorio, esalta le prodezze che hanno forgiato e poi difeso la sua identità[5]. Ad Atene, tutto ciò si ordina intorno a due temi centrali. Il primo è l'autoctonia: vale a dire che gli uomini della regione sono letteralmente nati dal suolo stesso e non potrebbero mai esserne sradicati. Com'è ovvio, le altre città, quelle che non pretendevano di essere autoctone – come ad esempio Sparta – avevano anch'esse i loro racconti di fondazione, racconti che però giustificavano, al contrario, la conquista del loro spazio[6]. Il secondo tema è la rivalità tra due divinità, Atena e Posidone, per la protezione della città. Questi due temi si combinano in storie che sembrano esse stesse ripetersi e sdoppiarsi, come per meglio ribadire e per cosí dire chiudere a doppia mandata il messaggio che ne deve scaturire.

Ci sarà dunque una prima nascita della città, con l'attribuzione del suo nome. L'uomo-serpente, Cecrope, sorto dal suolo, il primo autoctono, i suoi compagni e compagne, devono decidere chi proteggerà la re-

[5] Evidentemente non esisteva una versione standard di questa mitologia ateniese; esistevano piuttosto, per le varie versioni, una serie di passaggi obbligati, uno spirito d'insieme che la presente sintesi, sulla base delle recenti ricerche, si sforza di indicare, operando inevitabilmente una scelta tra le versioni disponibili: cfr. N. LORAUX, *Cité grecque*, in Y. BONNEFOY (a cura di), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris 1981, I, pp. 203-9; N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981; P. BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique*, Paris 1987; R. PARKER, *Myths of Early Athens*, in BREMMER (a cura di), *Interpretations* cit., pp. 187-214; C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne 1996[2]

[6] Cfr. I. MALKIN, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994.

Figura 1 Nascita di Erittonio. Coppa a figure rosse del Pittore di Codro (c 440 a. C.).

Figura 2. Nascita di Erittonio. Idria a figure rosse del Pittore di Oinanthe (secondo quarto del v secolo a. C.).

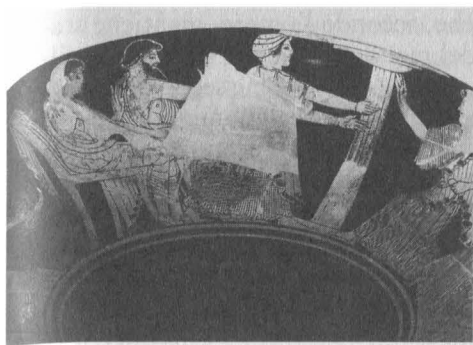



Figura 3. Le Cecropidi scoprono il cesto. Coppa a figure rosse (c. 480 a. C.).

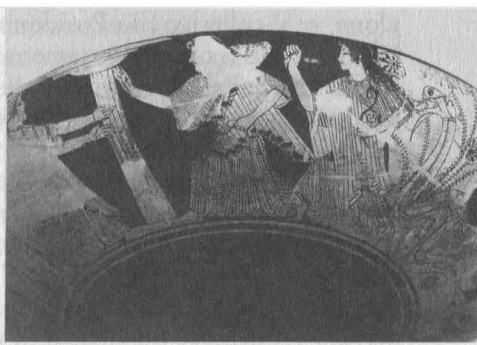



Figura 4. Le Cecropidi scoprono il cesto.
*Lekythos* a figure rosse (c. 430 a. C.).

Anche la scrittura iconografica del mito ha le sue varianti, piú o meno marcate.

1. Nascita di Erittonio, tra Cecrope (l'uomo serpente), Efesto e una delle Cecropidi. La Terra (Gea) porge il bambino ad Atena.

La stessa scena, in questa rappresentazione anteriore di qualche decennio, viene legittimata dal re degli dèi, con il fulmine in mano, e celebrata dalla dea della Vittoria (Nike). La presenza di un'Atena Promachos solennemente abbigliata da guerriera evoca soprattutto l'Atene imperiale, malgrado la presenza di una graziosa donna che osserva con curiosità, a sinistra della scena.

3-4. Le Cecropidi, troppo curiose, scoprono il contenuto del cesto. A un'Atena corrucciata (fig. 4) corrisponde un serpente ancora piú aggressivo, che si occupa lui stesso delle Cecropidi (fig. 3).

gione, se il collerico dio Posidone, che, secondo l'umore, mantiene stabili la terra e il mare, fondamenta del mondo, o al contrario li fa vacillare, o invece l'astuta dea dell'intelligenza, Atena. Come segno della propria potenza e come dono per ottenere il favore degli uomini, il dio colpirà la roccia dell'Acropoli con il tridente facendone scaturire un fiotto d'acqua salata, simbolo della vocazione marittima della città; il colpo della dea, invece, inferto con la lancia, farà nascere l'ulivo. Gli uomini voteranno per il dio, le donne per la dea. Ma c'era una donna in piú degli uomini: la città venne dunque chiamata Atene. Da quel momento in poi, però, sotto la minaccia di un diluvio vendicatore, le donne furono private per sempre del diritto di voto[7]

Poi il mito dell'auctoctonia sembra ricominciare di nuovo. Il dio fabbro, Efesto, preso dal desiderio, aggredisce Atena che si era recata da lui per ordinargli le armi. Durante la lotta, lo sperma del dio schizza sulla coscia della dea, che si asciuga con un bioccolo di lana che poi getta a terra. E la Terra fa nascere un secondo «primo» ateniese, Erittonio (Lotta o Lana, ἔρις/ἔριον e Terra, Χθών), di nuovo un bambino-serpente, che Atena affida in un cesto chiuso alle tre figlie di Cecrope. Due, troppo curiose, aprono il paniere, e, rese folli dallo spavento per quello che hanno visto, si gettano dall'alto dell'Acropoli. Gli Ateniesi, discendenti da Erittonio, sarebbero quindi doppiamente autoctoni, e anche figli sí di Efesto, ma simbolicamente ancor piú di Atena[8].

Arriviamo ora alla costituzione di un territorio, con la prima guerra. Posidone, ancora furioso, solleva contro la nuova Atene la vicina Eleusi. L'ultima delle Cecropidi, Aglauro, si precipita a sua volta dall'alto della roccia sacra, ma questa volta in volontario sacrificio, per salvare la patria[9]. Eretteo (il nome di Erittonio da adulto) risulta vincitore, ma viene inghiottito sotto terra dal tridente di Posidone; grazie alla sua morte, nella quale paradossalmente si identificherà col dio come oggetto di culto, le due potenze rivali si troveranno infine riconciliate per proteggere una città riunificata e ingrandita con l'aggiunta di Eleusi.

[7] Questa versione cosí interessante, che dà alle donne un ruolo essenziale nello svolgimento della vicenda, ci è stata tramandata da AGOSTINO, *De civitate Dei*, 18.9, il quale a sua volta riporta la storia «secondo Varrone»; un'altra versione, piú nobile, lasciava che fossero gli stessi Dodici Dèi a giudicare la disputa (APOLLODORO, 3.14.1). Le prime allusioni a questa vicenda si trovano in ERODOTO, 8.55 e sul frontone ovest del Partenone; cfr. anche SENOFONTE, *Memorabili*, 3.5.10; PLUTARCO, *Vita di Temistocle*, 19.4; cfr. LORAUX, *Les enfants* cit., pp. 35-73, 119-53.

[8] Troviamo l'allusione già in *Iliade*, 2.547-49; il racconto completo si trova in APOLLODORO, 3.14.6; cfr. BRULÉ, *La fille* cit., pp. 13-79.

[9] Cosí secondo la versione tramandata dall'attidografo FILOCORO, *FGrHist*, 328 F 105. Un'altra versione, con altre vittime (le figlie di Eretteo), viene fornita nell'*Eretteo* di Euripide; cfr. M. Detienne in G. SISSA e M. DETIENNE, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris 1989, pp. 238-52 [trad. it. Roma-Bari 1989].

Infine, come se questa prima unificazione non bastasse, ce ne vuole una seconda. Ed ecco – qualche generazione mitica piú tardi – Teseo, il figlio di Egeo, ma anche dell'inevitabile Posidone (questa volta con la complicità di Atena). All'inizio le sue prodezze di gioventú, durante il suo viaggio di ritorno ad Atene, contro i briganti che spadroneggiano nei territori confinanti, sempre piú o meno rivendicati. Segue la sua vittoria sul Minotauro cretese, che fa abbassare l'orgoglio alla sola talassocrazia che, in questa storia mitica, avrebbe potuto far ombra alla futura potenza navale ateniese; e poi la lotta per respingere le Amazzoni, immagine di un disordine dove dominano le donne. Infine, re e adulto, Teseo instaura il sinecismo, unificando politicamente la regione, con una sola casa e un solo focolare comuni, dove verranno prese le decisioni per tutta la città. Egli avrebbe persino fondato la democrazia che in tal modo non sarebbe affatto esistita a partire da Clistene, ma anzi sarebbe stata propria di Atene quasi sin dalle sue origini[10]

Aggiungiamo semplicemente, per chiudere questa storia mitica, l'invasione dorica respinta dai valorosi autoctoni[11] e da ultimo quella dei Persiani – i secoli trascorsi non cambiano niente; forse che Teseo non fu visto combattere a Maratona?[12] –, anch'essa respinta, e di nuovo per due volte, per terra e per mare.

Questo intreccio di storie, ove il passato richiama il presente, era proclamato dai luoghi di culto e dai monumenti piú importanti, piú sacri della città. Sull'Acropoli cresceva l'olivo di Atena, che neppure i Persiani avevano potuto distruggere, pur avendolo bruciato: ma esso rispuntò il giorno dopo, segno formidabile del radicamento della città al suo territorio, proprio quando, a Salamina, essa affidava il suo destino al mare[13]. A fianco dell'olivo, si mostrava la traccia unica dei ripetuti colpi di tridente inferti da Posidone, incastonata nello stesso santuario dell'Eretteo, consacrato alla dea, al dio e a Eretteo, il piú venerabile di tutti. Egualmente, sui frontoni del Partenone è rappresentata sia la disputa d'Atena e di Posidone, sia la nascita della dea; e il serpente Erittonio si avviluppa presso lo scudo della statua crisoelefantina di Atena.

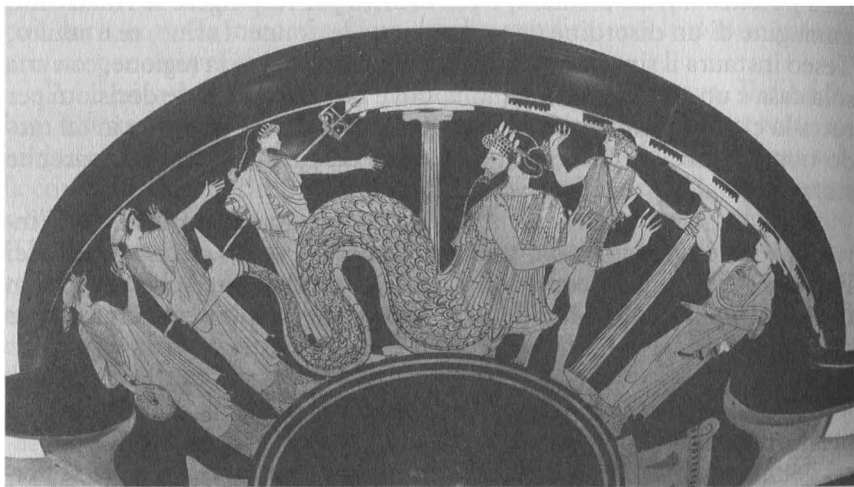
[10] PLUTARCO, *Vita di Teseo*, da leggere assieme a CALAME, *Thésée* cit. Sull'episodio del doppio concepimento dell'eroe cfr. PLUTARCO, *Vita di Teseo*, 3; PAUSANIA, 2.33.1; APOLLODORO, 3.15.6-7, con le analisi di P. SCHMITT-PANTEL, *Athéna Apatouria et la ceinture*, in «Annales (ESC)», XXXII (1977), pp. 1059-73. Su Teseo democratico cfr. H. J. WALKER, *Theseus and Athens*, New York - Oxford 1995.

[11] LICURGO, *Contro Leocrate*, 84-87.

[12] PLUTARCO, *Vita di Teseo*, 35.8; PAUSANIA, 1.15.3.

[13] ERODOTO, 8.55.

Figura 5. Scene dal mito di Teseo. Coppa attica a figure rosse del Pittore di Briseide.

Teseo, eroe ateniese, protetto dalle due divinità tutelari della città, simmetricamente disposte sulle due facce della stessa coppa. Se la prima scena rappresenta certamente la visita di Teseo in fondo al mare a suo padre Posidone, come introduzione alla spedizione cretese, il significato della seconda è piú incerto: si tratta dell'accoglienza al suo primo arrivo ad Atene dopo lo sterminio dei diversi mostri che infestavano il cammino, o del ritorno trionfale dopo la vittoria conseguita sul Minotauro? Il significato delle due scene è comunque chiarissimo: attraverso il giovane eroe, le due divinità vegliano di concerto sulla città. Si potrebbe anche pensare, inoltre, che la presenza mostruosa del Tritone marino rifletta l'importanza straordinaria assunta dal mare per la città durante gli anni '80 del v secolo.

Le gesta degli Ateniesi contro le Amazzoni ornano le metope del grande tempio, le imprese di Teseo contro i briganti ornano quelle del tempio di Efesto, che in basso domina il centro civico, l'*agora*[14] Anche i riti principali ricordano i miti fondamentali. Due delle quattro piccole Arrefore, giovinette temporaneamente recluse nell'Acropoli per tessere il peplo destinato alla dea, ne discendono alla fine del loro servizio, per poi farvi ritorno con un cesto il cui contenuto è proibito, rimettendo in scena in qualche modo il mito delle Cecropidi e la fondazione della città[15] E sotto lo spuntone di roccia donde si era precipitata Aglauro i giovani efebi prestavano, proprio sulla tomba della Cecropide, il solenne giuramento di non abbandonare i commilitoni durante il combattimento, di difendere la democrazia, i confini della patria, i campi di grano, le vigne, gli ulivi e i fichi[16].

Il rituale può essere letteralmente reinventato provocando la riscrittura del mito: è ciò che accadde quando Cimone, nel 476, coronò la sua opera di fondazione dell'impero marittimo scoprendo nell'isola di Sciro, grazie a un oracolo opportuno e a un'aquila miracolosa, le ossa di Teseo, che furono seppellite con grande solennità al centro della città, come quelle del fondatore mitico della nuova potenza[17]

Infine, al termine di ogni stagione di guerra – e nel V secolo le guerre ebbero quasi cadenza annuale – al momento di seppellire pubblicamente le ossa di coloro che avevano dato la loro vita per la patria, la solenne orazione funebre, pronunciata da un oratore scelto dalla città, rinarrava alle famiglie e a tutto il popolo riunito ciò che giustificava questi sacrifici: l'autoctonia incessantemente ripetuta, la litania delle imprese del presente e del passato, incastonate le une nelle altre come scatole cinesi, gli Ateniesi contro i loro attuali nemici, gli Ateniesi contro i Persiani, gli Ateniesi contro le Amazzoni...[18] E al termine di questa prospettiva, a fungere da modello fondamentale e inquadramento cosmico di tutte queste lotte, non poteva mancare quella della protettri-

[14] Cfr. PAUSANIA, 1.26.5 e 1.27.2; U. KRON, *Die Zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Kult und Darstellungen*, Berlin 1976, pp. 43-44 (Eretteo); PAUSANIA, 1.24.5-7 (Partenone).

[15] *Ibid.*, 1.27.2-3; W. BURKERT, *La Saga delle Cecropidi e le Arreforie: dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee*, in M. DETIENNE (a cura di), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1982, pp. 23-49; BRULÉ, *La fille* cit., pp. 79-139.

[16] Cfr. L. ROBERT, *Etudes épigraphiques et philologiques*, Paris 1938, pp. 296-307; CH. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique, des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris 1962, pp. 110-13. Per la localizzazione dell'Aglaurion cfr. G. DONTAS, *The True Aglaurion*, in «Hesperia», LII (1983), pp. 48-63.

[17] PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 8.5-7; ID., *Vita di Teseo*, 36.1-4.

[18] Cfr. LISIA, 2.3-47; PLATONE, *Menesseno*, 237b-241e; DEMOSTENE, 60.7-11; N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, La Haye - Paris - New York 1981.

ce della città contro i Giganti, o dell'Ordine contro il Disordine: e cioè il mito che le piccole Arrefore avrebbero ben presto cominciato a ricamare sul peplo che tutto il popolo riunito – nel corso delle Panatenee, la piú grande festa della città fondata da Erittonio, che inaugurava il nuovo anno all'inizio dell'estate – avrebbe portato alla sua dea, come continua a fare sul fregio del Partenone, dove la consegna del peplo alla dea avviene proprio al di sopra della porta d'ingresso al tempio, sotto la rappresentazione della nascita della stessa Atena, scolpita sul frontone principale[19]

Di tali dolci armonie profuse nelle orecchie degli Ateniesi, Socrate si beffava bonariamente, descrivendo l'effetto che sortivano su di lui mentre ascoltava le orazioni funebri: si sentiva diventare piú nobile, piú grande, e ciascuno dei suoi concittadini provava gli stessi sentimenti. Gli amici stranieri lo vedevano come diventare di colpo piú maestoso e, da parte sua, egli stesso impiegava almeno tre giorni a rimettersi da una tale emozione[20]

Fino ad ora abbiamo fornito solo un rapido abbozzo, molto semplificato, dei grandi miti civici ateniesi. Altri miti piú oscuri non hanno avuto un eguale successo presso i posteri. Menzioniamo semplicemente i racconti collegati ai dieci eroi eponimi che proteggevano le dieci tribú costitutive della città democratica, le cui statue si allineavano sull'*agora*, di fronte alla sala del consiglio. Solo alcuni di essi sono celebri: Cecrope, Eretteo, Egeo, Aiace.

Bisognerebbe parlare anche degli eroi fondatori delle famiglie sacerdotali che, ben prima delle riforme di Clistene, fornivano i sacerdoti dei grandi culti. Un esempio è quel Sopatro che, in un'Attica ancora senza confini, dedita a un'agricoltura ancora quasi nomadica, uccise in un accesso di collera un bove che non rispettava né i confini tra sacro e profano, né la distinzione tra cibi umani e animali. Per riparare alla sua colpa, Sopatro giunse a inventare il primo sacrificio cruento e il primo tribunale: di fatto, un altro modo di fondare la città. Da questo episodio ha origine un rituale che poteva parere desueto ai giovani alla moda della fine del v secolo, cosí come pare assai strano anche a noi: si sottoponeva a giudizio il coltellaccio sanguinante e lo si condannava a morte, poi si riaggiogava il bue, o per meglio dire la sua pelle riempita di fieno, all'aratro. Ripetuto in cima all'Acropoli prima dell'inizio di ogni anno

[19] BRULÉ, *La fille* cit., p. 99; H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London 1977, pp. 38-41.
[20] PLATONE, *Menesseno*, 235a-c.

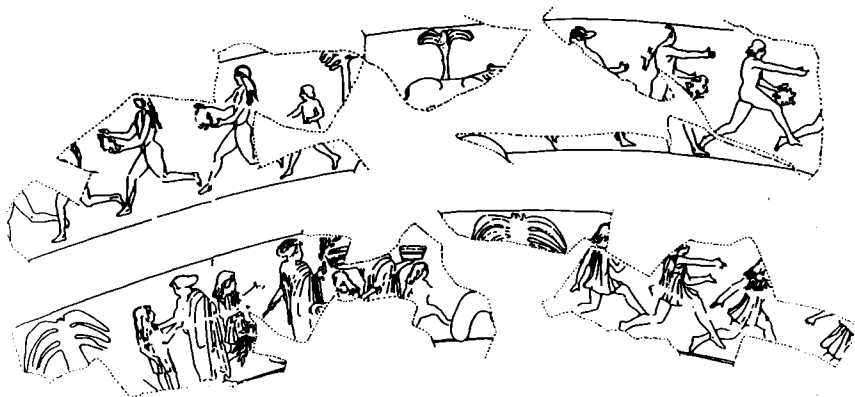
sull'altare del piú grande degli dèi, lo Zeus della Città (Zeus Polieo), il rito autorizzava tutti i sacrifici futuri, cosí come inaugurava il ciclo dei lavori agricoli dell'anno[21].

E se si passa a considerare il lato femminile, si troverà persino il paradosso di eroine totalmente anonime, all'interno però di miti socialmente importanti. Come la ragazzina maleducata (ma non meritava altro, in effetti, che l'oblio del nome) che un giorno provocò un'orsa addomesticata che stava nel santuario d'Artemide. L'orsa graffiò la ragazza, e allora i suoi fratelli uccisero la bestia, e la dea se ne vendicò inviando la peste alla città. E da allora, sui confini dell'Attica, a Braurone e a Munichia, le giovinette d'Atene, o alcune di loro a nome di tutte, vanno a «fare l'orsa», correndo e danzando nude intorno all'altare della dea, per scuotersi di dosso la «selvatichezza» e poter cosí essere sposate dagli uomini senza pericolo (fig. 6)[22].

[21] PORFIRIO, *De abstinentia*, 2.28.4-31.1, il quale cita TEOFRASTO, *De pietate*, frr. 16 e 18 Pötscher; PAUSANIA, 1.24.4, 1.28.10; J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris-Rome 1986. Il rito è canzonato dai giovani in ARISTOFANE, *Nuvole*, 984-85.

[22] *Suda*, *s.v.* «Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις»; scolio ad ARISTOFANE, *Lisistrata*, 645. Sulle rappresentazioni del culto a Braurone cfr. L. KAHIL, *L'Artémis de Brauron: rites et mystères*, in «Antike Kunst», XX (1977), pp. 86-98, e in generale BRULÉ, *La fille* cit., pp. 177-283.

Figura 6. Fanciulle di Atene che «fanno l'orsa». Ricostruzione di L. Kahil da due craterischi (c. 430-420 a. C.).

Mito e rituale. Fanciulle di Atene, di età diverse, «fanno l'orsa» per Artemide su due vasi rituali, forse offerti al tempio di Artemide Brauronia sull'Acropoli dai loro genitori per commemorare la cerimonia. L'orsa sotto la palma di Artemide sarà un'orsa in carne ed ossa o una statua, oppure semplicemente quella del mito?

Il fatto è che il mito e i riti che l'accompagnano servono anche a integrare le donne che non fanno parte della città – maschile – e che le sono tuttavia indispensabili. Le spose legittime, che danno figli ai cittadini, dalle Tesmoforie di ottobre alle Sciroforie di giugno, in feste che scandiscono il tempo lungo, laborioso e importante, della semina e del raccolto, commemorano il lutto di Demetra, che rese sterile la terra e venne in Attica, a Eleusi, a esigere il ritorno di sua figlia rapita dal dio dei morti, Ade, per farne la sua sposa. Da questa vicenda mitica deriverà da un lato per gli uomini l'agricoltura che produce i raccolti; e allo stesso tempo per le donne, secondo un processo non semplice e non del tutto chiarito, un modello parallelo, il matrimonio come «aratura», che a sua volta produce figli legittimi. Ma vi erano anche, non meno indispensabili, le compagne illegittime dei banchetti e dei piaceri dei cittadini, etere e cortigiane, protagoniste di una festa che mescolava espressioni di gioia e lamentazioni, tramite una presa in giro dell'agricoltura – orti dentro vasi fatti germogliare prematuramente e appassiti al sole della canicola. Anch'esse commemoravano una vicenda mitica, la morte immatura del giovane e bell'Adone, precoce seduttore di Afrodite, la dea dell'amore, ma anche – cosa piú inattesa, come per mostrare che le cose della vita, nel paese dell'ideologia civica, non sono sempre semplici come ci si vorrebbe far credere – della saggia Kore-Persefone, la figlia di Demetra[23]

## 2. *La città a rischio del mito: la tragedia.*

Ma non contenta dei propri miti, la città si concedeva anche, ufficialmente, lo spettacolo dei grandi miti della tradizione panellenica, le storie di Achille e di Odisseo, l'*Iliade* e l'*Odissea*. Nella sua piú grande festa all'inizio dell'anno, sotto il sole d'estate – le Panatenee –, i rapsodi, susseguendosi gli uni agli altri, declamavano davanti a un popolo affascinato quei racconti ormai immutabili, di cui la città stessa (già sotto il tiranno Pisistrato o i suoi figli) si era preoccupata di fissare il testo in forma scritta, proprio ad uso dei rapsodi.

Soprattutto, durante un'altra festa (le Grandi Dionisie), probabilmente la seconda per importanza dell'anno, in marzo, quando «il Dio

[23] M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris 1972 [trad. it. Torino 1975]. Alcuni testi mostrano mogli e figlie di cittadini che si mescolano a queste feste, ma è per farne risaltare ancor di piú il carattere licenzioso e disordinato: cfr. ARISTOFANE, *Lisistrata*, 387-98; MENANDRO, *La donna di Samo*, 35-50.

che dona l'edera, Bromio» viene «nella santa Atene per ricevervi corone di violette e i canti che si colgono in primavera»[24], allora, in onore del dio dell'ebbrezza, della follia e della maschera, la città offriva a se stessa lo spettacolo, ancor piú avvincente delle recitazioni dei rapsodi, dei racconti della tradizione, riproposti però, grazie alla rappresentazione scenica, in forma sempre nuova. Si trattava anche qui di uno spettacolo di carattere civico, con temi e poeti scelti dal principale magistrato tradizionale, l'arconte; vi assisteva l'intero popolo, raccolto sulle pendici dell'Acropoli, nel teatro-santuario del dio, e capeggiato dai suoi strateghi; e lo spettacolo principiava dopo la sfilata sulla scena, in armi, degli orfani di guerra allevati dalla città, i figli di quei morti di cui tutta la città aveva sentito lodare il coraggio, assieme alle gesta degli antenati, nell'orazione funebre d'autunno[25]

In tale contesto l'ideologia, se non addirittura la pura propaganda, potevano avere libero corso: e di fatto nella rappresentazione scenica si ritrovano echi dell'orazione funebre; a loro volta, gli autori delle orazioni funebri introducevano nei loro discorsi le versioni di maggior successo offerte dalla tragedia[26]. Il Teseo delle *Supplici* di Euripide fa l'elogio della democrazia, mentre nell'*Andromaca* le bassezze di Menelao servono da pretesto per oltraggiose accuse al nemico spartano[27]. La fierezza dei cittadini traeva sicuramente soddisfazione nel vedere il mito panellenico degli Atridi (intimamente associato alla guerra di Troia) trovare il suo coronamento e la sua soluzione ad Atene, quando Oreste viene giudicato in un processo che è allo stesso tempo anche l'atto di fondazione del tribunale piú prestigioso della città, l'Areopago. Ma probabilmente l'essenziale non è qui: piuttosto, la soddisfazione immediata eventualmente data al pubblico permetteva al poeta di lanciare un messaggio piú profondo e volto spesso a smuovere le coscienze. La versione di Eschilo della fondazione dell'Areopago, scritta nel 458, nel cuore della crisi della riforma di Efialte che partorí la democrazia radicale, enuncia

[24] PINDARO, *Ditirambi*, fr. 75.4-10 Snell-Maehler.

[25] Cfr. S. GOLDHILL, *The Great Dionysia and civic ideology*, in «Journal of Hellenic Studies», CVII (1987), pp. 58-76. Senza pretendere di fornire una bibliografia sul mito e la tragedia, si consigliano, per un primo approccio, le seguenti opere: J.-P. VERNANT e P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972 [trad. it. Torino 1976] e *Mythe et tragédie deux*, Paris 1986 [trad. it. Torino 1991]; S. GOLDHILL, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge 1986; CHR. MEIER, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988.

[26] Cfr. DEMOSTENE, 60.9. Vedi in particolare i due grandi testi teatrali di Euripide sull'autoctonia, *Ione* ed *Eretteo*; la versione dell'ultima è ripresa dall'oratore LICURGO, *Contro Leocrate*, 100; cfr. N. LORAUX, *Créuse autochtone*, nel suo volume *Les enfants* cit., pp. 197-253; M. Detienne in SISSA e DETIENNE, *La vie* cit., pp. 238-52.

[27] EURIPIDE, *Supplici*, 403-8, 426-41; ID., *Andromaca*, 445-53, 590-601.

attraverso la voce di Atena i principî che devono continuare a guidare la città:

> Su questo colle il rispetto dei cittadini e il timore congiunto li tratterrà, di giorno e di notte parimente, dal commettere delitto, finché i cittadini stessi non introducano nuove leggi: con impure correnti e con fango corrompendo limpida acqua, mai piú troverai bevanda. Ai cittadini consiglio di rispettare con riverenza uno stato senza anarchia e senza dispotismo[28]

La stessa scena, quarant'anni piú tardi, verrà ripresa da Euripide, in una cruda denuncia del fallimento del programma politico della fine degli anni '60 del v secolo: Oreste viene giudicato e condannato da un'assemblea popolare sommersa dalla demagogia. Nessuno ascolta l'oratore eschileo ed è l'ingiustizia a vincere, in una anticipazione premonitrice della terribile seduta del processo delle Arginuse (406), nella quale l'assemblea ateniese condannerà a morte i suoi migliori – e vittoriosi – generali[29].

La ripresa del mito nella tragedia è quindi, nella sua essenza, il luogo privilegiato dove esprimere tutta la complessità del reale: come spesso si è detto, in questa occasione il mito era visto attraverso l'occhio della città. Si deve probabilmente aggiungere anche che, nella reciprocità greca tra lo sguardo e ciò che viene visto, la città ammetteva anche di venir vista con l'occhio del mito. Durante la parentesi dei tre giorni dionisiaci, quando era addirittura un dio, di per sé destabilizzante, che autorizzava a rimettere in discussione le certezze del resto dell'anno, Atene accettava che venissero denunciate le sue ossessioni, dibattuti, nelle frasi degli attori e del coro, i problemi che l'agitavano, con le relative contraddizioni e ambiguità: la vendetta o la giustizia, la pietà o l'ordine pubblico, il potere del maschile e i pericoli del femminile. Soprattutto, la città offriva a se stessa lo spettacolo dei pericoli che la minacciavano, come la tirannide, la guerra o altri flagelli inviati dagli dèi per castigarla di qualche colpa oscura – forse i propri eccessi? Durante tutto il v secolo, i poeti accompagnarono e spesso precedettero una storia che il popolo ateniese doveva via via inventare, a un ritmo accelerato e a volte troppo rapido. Ciò è vero già a partire dall'*Orestea* di Eschilo che, come abbiamo visto, nel momento in cui viene definitivamente in-

[28] ESCHILO, *Eumenidi*, 690-97 (trad. di R. Cantarella); sul significato politico di quest'opera nel suo contesto storico cfr. CH. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980 [trad. it. Bologna 1988, pp. 149 sgg.].

[29] EURIPIDE, *Oreste*, 866-956. La scena si svolge ad Argo, ma evoca immancabilmente la Pnice ateniese. Lo spostamento del luogo del processo, dall'Areopago all'ἐκκλησία, è pure significativo: cfr. V. DI BENEDETTO, *Euripidis. Orestes*, Firenze 1965, pp. 174-75; ID., *Euripide. Teatro e società*, Torino 1971, pp. 205-6.

staurata la democrazia, esplora i mezzi per costituire un ordine che eviti la guerra civile. L'*Edipo re*, o *tiranno*, di Sofocle, a una città all'apice della sua potenza, che ormai esercita una tirannide scoperta e ammessa sulla Grecia, ma è già scossa dalle avvisaglie della peste, presenta un'altra peste e la caduta di un eroe come esiti finali delle sue stesse qualità, stranamente somiglianti a quelle di cui si vantavano Atene e gli spettatori[30]. Infine le opere teatrali, sempre piú vicine alla caduta di Atene, nelle quali Euripide si pone al di là della morte della città e dove le prigioniere troiane – tra il massacro dei Meli e la partenza per l'avventura siciliana – carezzano la speranza di diventare schiave... degli Ateniesi[31]. Certo, le cose non vengono mai dette direttamente: la città, se non proprio in pericolo sulla scena, in ogni caso votata alla perdizione, non è Atene, né Sparta, la sua reale nemica – perché questo avrebbe avuto lo stesso significato –, ma una città «terza», nemica ereditaria e per certi versi rituale, portatrice di un pericolo che però, si sa, è stato sempre superato: Tebe; il cui destino mitico – e storico, realizzato ancora una volta da Alessandro – è di essere ripetutamente distrutta[32]. Che la tragedia, per essere intesa, debba farsi αἶνος, apologo, e la verità debba esser detta a mezza bocca, Frinico l'aveva imparato a proprie spese, alle soglie del v secolo, quando aveva rappresentato nella *Presa di Mileto* la distruzione troppo recente (ad opera dei Persiani, nel 496) di una troppo stretta alleata. Il popolo, sconvolto al di là del tollerabile, aveva condannato il poeta e proibito per l'avvenire la rappresentazione della tragedia[33] Euripide non dimenticò questa lezione quando, riprendendo la maschera di maestro di verità, nell'ultima delle grandi tragedie del v secolo, le *Baccanti*, lascia attraverso la bocca dello stesso dio del teatro un messaggio postumo: la città non può essere il centro del mondo, né essere divinizzata. Ma ancora una volta, la vicenda è collocata a Tebe, non ad Atene.

[30] B. M. W. KNOX, *Word and Action. Essays on the Ancient Theatre*, Baltimore 1979, pp. 87-95, 112-24.

[31] EURIPIDE, *Troiane*, 207-19 (cfr. già *Ecuba*, 444-83); la tragedia fu rappresentata nel marzo del 415, il massacro di Melo era avvenuto durante l'inverno e la flotta partí per la Sicilia all'inizio dell'estate.

[32] F. ZEITLIN, *Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama*, in J. P. EUBEN (a cura di), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley - Los Angeles - London 1986, pp. 101-41.

[33] ERODOTO, 6.21. La sorprendente decisione del popolo ateniese non può essere compresa se non la si ricolloca nel suo contesto storico: la terribile minaccia persiana e l'imminenza di un conflitto dagli esiti perlomeno incerti. Una sorte simile a quella di Mileto era allora per Atene una prospettiva piú che plausibile. D'altronde, la misura presa contro la tragedia di Frinico non va vista tanto come una censura, quanto come un effetto immediato inevitabilmente prodotto da una violazione delle regole implicite dell'arte tragica. Al contrario, nell'altro grande testo teatrale di attualità, i *Persiani*, che Eschilo fa rappresentare nel 472, dopo Salamina e le vittorie di Cimone, la riflessione sul disastro (del nemico) può nuovamente essere sviluppata, grazie alla distanza dagli avvenimenti.

## 3. *Il mito e lo storico.*

Ma il mito aveva già dei concorrenti, era minacciato da un'altra maniera di raccontare le vicissitudini e le gesta degli uomini. Già all'inizio del v secolo il primo storico, Ecateo di Mileto – prima della distruzione della sua città, che Frinico canterà con insperato successo – aveva messo per iscritto, gli uni accanto agli altri, i racconti fatti dai Greci sul passato e li aveva scoperti «numerosi e risibili». Aveva intrapreso allora, di colpo, a fornirne versioni riadattate, piú vere perché piú verosimili. In esse, ad esempio, Cerbero, il mostro che Eracle fece risalire dagli Inferi al capo Tenaro non era un cane a tre teste, ma un serpente particolarmente velenoso che infestava una grotta, sicuramente senza comunicazione con il mondo sotterraneo[34]. All'incirca nello stesso periodo, contro gli attacchi lanciati contro gli dèi di Omero da un Senofane in nome della morale, un rapsodo, Teagene, volendo difendere coi versi che recitava anche il proprio mezzo di guadagnarsi il pane, aveva inaugurato l'altra maniera per salvare il mito: la lunga processione delle allegorie. Secondo l'interpretazione in chiave allegorica, il mito dice una verità nascosta, sugli elementi o sul mondo, o ancora una verità morale, invariabilmente quella della filosofia di moda in quel momento[35]. Ma su tali rimedi, senza dubbio peggiori del male, è meglio lasciare la parola a Socrate, uno che non si lasciava persuadere tanto facilmente:

FEDRO Dimmi, Socrate, non è proprio da qui, da uno di questi posti dell'Ilisso, che Borea, come dicono, rapí Orizia?

SOCRATE Sí, questo è il mito.

FEDRO Ma dunque proprio da qui? Certo l'acqua è bella, pura e trasparente, proprio come ci vuole perché le ragazze ci vengano a giocare sulle rive.

SOCRATE Non qui, ma piú giú due o tre stadi, nel punto che attraversiamo per andare al tempio di Agra. Ci dovrebbe essere, proprio là, un altare a Borea.

FEDRO Non ci ho mai fatto caso; ma dimmi per Giove, o Socrate, credi tu che questo mito sia vero?

SOCRATE Se non ci credessi, come fanno i sottili sapienti, sarebbe del tutto normale: e poi, con dotta sottigliezza, potrei dimostrare come la fanciulla, mentre giocava con Farmacea, fu sospinta giú per le rupi che sono qui intorno da una ventata di Borea, e cosí dopo la sua morte si raccontò che fosse stata rapita da Borea, sebbene ciò possa essere avvenuto dal colle di Ares, perché c'è anche questa versione, che di là e non da qui, sia stata rapita. Per conto mio, o Fedro, considero queste teorie soprattutto divertenti, ma è pane per gente di genio,

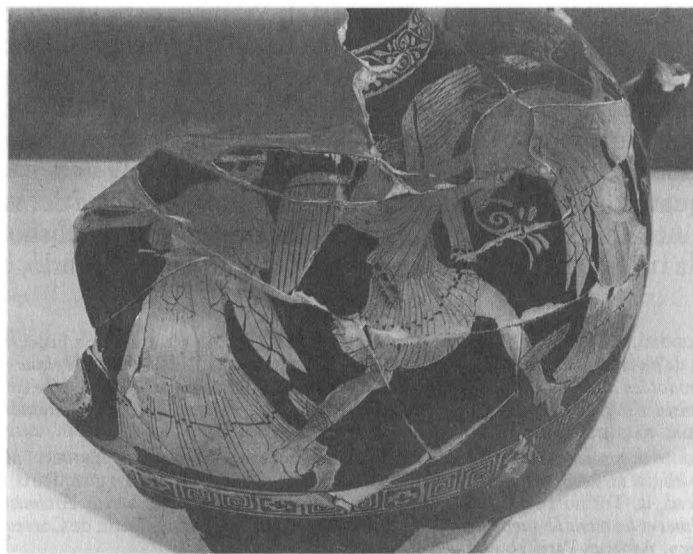
[34] ECATEO, *FGrHist*, 1 F 1a e 27 (= PAUSANIA, 3.25.4-5) su Cerbero.

[35] Cfr. SENOFANE, DK 21 B 12-16. Per Teagene cfr. J. SVENBRO, *La parole et le marbre: aux origines de la poétique grecque*, Lund 1976, pp. 108-21 [trad. it. Torino 1984], e per quanto riguarda l'intero dibattito DETIENNE, *L'invention* cit., pp. 123-54.

che si travaglia assai e non esattamente fortunata, non fosse altro perché dopo ciò spetta loro di interpretare la figura degli ippocentauri e poi quella della Chimera. E già ti precipita addosso una valanga di tali esseri, di Gorgoni e Pegasi, e una assurda moltitudine di mille altre mostruose e leggendarie creature. Che se qualche scettico vorrà ridurle, ciascuna, alla verisimiglianza, con quel certo tipo di scienza grossolana, gli ci vorrà tempo assai. Ed io non ho certo tempo per queste occupazioni»[16]

Erodoto, successore e rivale di Ecateo, che trasferisce alla storia il progetto epico di offrire un κλέος, una gloria immortale all'avventura umana, è anche uno dei primi a dare alla parola μῦθος un senso che non lo abbandonerà piú: non semplicemente parola o racconto, ma racconto menzognero. Menzogna la storia scandalosa, inverosimile, che i piú pii degli uomini, gli Egiziani, sacrifichino Ercole e che costui, semplice essere umano, li massacri a migliaia; menzogna il fiume Oceano che circonderebbe il mondo per confluire nel Nilo. Ma il progetto dello storico è complesso: i racconti non menzogneri che egli narra sono λόγοι; ci

[16] PLATONE, *Fedro*, 229b-e (trad. di P Pucci).

Figura 7. Borea e Orizia. Idria a figure rosse (c. 460 a. C.).
Versione tradizionale e assai realistica del mito di Borea e di Orizia, lontana dalle speculazioni allegoriche dei dotti.

sono anche degli ἱεροὶ λόγοι, «racconti sacri», che spiegano riti segreti e che egli conosce ma tuttavia, essendo uomo pio, si guarda dal raccontare. E su certe sue storie di sovrani o di tiranni (Creso, Periandro, Policrate) che corrono incontro alla catastrofe, aleggia un «odor di mito» o di tragedia[37] Piú sottile ancora lo strano racconto di Erodoto sugli Etiopi dalla lunga vita, la Mensa del Sole e la spedizione fatta da Cambise per conquistarli, perché gli Etiopi che vivono centovent'anni non frequentano certamente le sponde del mitico Oceano – dato che non esiste – ma quelle del Mare del Sud della nuova scienza cartografica. Ma non ci sono mezzi per arrivare a questo mondo, e Cambise lo capirà a sue spese nel fallimento di una spedizione che sprofonda sempre piú nella barbarie man mano che procede, fino a che i suoi partecipanti si divorano tra di loro. Cosí, all'interno del racconto storico e mediante tale racconto (poiché non c'è nessun dubbio sull'esistenza e sulla cronologia di Cambise) si mantiene l'antica saggezza dei miti: non c'è modo di raggiungere un paese dell'Età dell'Oro. Ma lo storico, nella sua descrizione degli Uomini dalla Lunga Vita, avanza, in un delicato equilibrio, su un sentiero angusto ove è ancora possibile raccontare il meraviglioso (l'eterna giovinezza, un profumo di violette, un'alimentazione lattea, l'assenza di lavoro), ma solo omettendo accuratamente di esplicitare, di sviluppare, di riprendere uno per uno tutti i dettagli che la descrizione implica logicamente (l'assenza di fuoco, di donne, di vecchiaia, e le carni di animali mai vivi né morti che spuntano già cotte sulla Mensa del Sole, pronte per essere consumate). Viene evitato, insomma, tutto ciò che dichiarerebbe troppo direttamente l'esistenza di un mondo di Ipernotii («Abitanti dell'aldilà del sud») simmetrico a quello degli Iperborei (i favolosi «Abitanti dell'aldilà del nord», viventi nella luce eterna). Come tutti sanno, essi non esistono, ed Erodoto si preoccupa di ricordarcelo accuratamente[38].

In quanto a Tucidide, che decide di raccontare la guerra del suo tempo, tra Atene e Sparta, ben piú grande (ne era certo sin dal suo inizio) di quella tra Greci e Persiani narrata da Erodoto e, inutile dirlo, ben piú

[37] ERODOTO, 2.45 (Eracle), 2.21-23 (Oceano), 2.48, 2.51, 2.62 e 2.170, 2.81 (ἱεροὶ λόγοι); cfr. DETIENNE, *L'invention* cit., pp. 99 sgg. «Odor di mito»: C. CALAME, *Mythe, récit épique et histoire: le récit hérodotéen de la fondation de Cyrène*, in ID. (a cura di), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988, p. 106; cfr. anche J.-P. VERNANT, *Le tyran boiteux: d'Œdipe à Périandre*, in VERNANT e VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie deux* cit., pp. 45-77.

[38] ERODOTO, 3.17-25 (e 4.36 per gli Iperborei e gli Ipernotii); cfr. J.-P. VERNANT, *Manger aux pays du soleil*, in M. DETIENNE e J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 239-49 [trad. it. Torino 1983]; P. ELLINGER, *La Légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, suppl. XXVII del «Bulletin de Correspondance Hellénique», Athènes-Paris 1993, pp. 105-45.

grande della guerra di Troia, la dignità del soggetto gli impone di respingere qualsiasi piacere di raccontare, qualsiasi ombra di μυθῶδες, per offrire alle generazioni a venire un tesoro perenne (κτῆμα ἐς αἰεί), che permetterà loro, poiché il presente è sempre simile al passato, di condurre con sicurezza i conflitti futuri[39] Siamo giunti dunque, con Tucidide, alla fine definitiva del mito? No, dato che nell'*Archeologia* il suo sforzo critico non rinuncia a utilizzarlo, ma anzi apre la strada alla sua storicizzazione. Minosse ha perduto il suo Minotauro per diventare il capo della prima talassocrazia dominante l'Egeo, e il *Catalogo delle navi* dell'*Iliade* è utilizzato come punto di partenza per fare, con la massima serietà, un minuzioso conteggio delle navi e degli equipaggi, con un occhio alla logistica della flotta di guerra ateniese del suo tempo[40]. Ma soprattutto bisognerà chiedersi se il mito, piú resistente di quanto sperino i cultori del razionale, una volta cacciato da una parte, non riappaia surrettiziamente e piú insidiosamente dall'altra, o piuttosto da altre due, subliminali alla coscienza dell'autore. Da una parte, nei microracconti di catastrofi e di distruzione o di crisi mortale in cui ricorrono parallelismi e simmetrie ben strane: in essi una comparazione piú approfondita svelerebbe la forte somiglianza, persino parola per parola, con quei «miti di attualità» che presto evocheremo, per quanto essi siano stati spogliati di qualsiasi miracolo divino o semplicemente dei caratteri di fondazioni cultuali che normalmente sono l'approdo di questo tipo di racconti[41]. Dall'altra, per non dire della gloria imperitura, del κλέος ἄφθιτον che lo κτῆμα ἐς αἰεί (che fornisce contemporaneamente le chiavi del passato, del presente e del futuro) porterà al suo autore, il mito finisce per riapparire anche nell'architettura d'insieme dell'opera, di cui F. M. Cornford ha smontato, già all'inizio del secolo, lo schema da tragedia eschilea. E anche recentemente ci si è potuto chiedere come Tucidide – se la morte non gli avesse risparmiato questa prova – avrebbe giustificato il fatto che l'intera storia non avesse trovato la conclusione logica richiesta dalla struttura e dalla morale assolutamente realistica del suo racconto: la distruzione di Atene[42].

[39] TUCIDIDE, 1.21-23.

[40] *Ibid.*, 1.4 (Minosse), 1.9.3-11.3 (flotta greca verso Troia, con però qualche dubbio sulla validità del metodo).

[41] Cfr. *ibid.*, 2.2-4, 3.22, 3.97-98, a proposito delle disavventure della città di Platea e di quelle degli Ateniesi in Etolia; ELLINGER, *La Légende* cit., pp. 54-62, 88.

[42] F. M. CORNFORD, *Thucydides Mythistoricus*, London 1907; O. MURRAY, *Greek historians*, in J. BOARDMAN, J. GRIFFIN e O. MURRAY (a cura di), *The Oxford History of the Classical World*, Oxford 1986, p. 197.

## 4. *Mito e attualità.*

In tutto questo tempo, la tradizione ha certamente continuato a servirsi del mito per pensare l'attualità, o per manipolarla. I miti potevano giustificare rivendicazioni territoriali, il diritto di dirigere operazioni belliche, una politica di alleanza o di conquista. Prendiamo qualche esempio tra i tanti disponibili. Il terribile brigante Scirone della vertiginosa via scironia, tra Megara e Corinto, era legato, almeno per una omonimia, all'isola di Salamina, chiamata anche Scirade; il suo nome evocava d'altronde la terra secca e biancastra delle macchie cespugliose dove egli tendeva i suoi agguati ai viandanti. Naturalmente, gli Ateniesi riuscirono a conquistare l'isola e Teseo uccise il mostro. Ma gli storici megaresi, facendo, secondo le parole del poeta Simonide, «la guerra al passato piú antico» e rifiutando il fatto compiuto, inserirono invece Scirone nelle genealogie mitiche dell'isola e, non contenti di ciò, lo trasformarono in un onorevole capo militare, benefattore dei viaggiatori e preoccupato di migliorare la rete viaria[43]! Gli Ateniesi, in nome di Omero, che vantava la loro capacità di schierare le truppe, e in nome dell'autoctonia, nella seconda guerra persiana rifiutarono al tiranno di Siracusa Gelone il comando delle forze panelleniche (gli Spartani, da parte loro, facevano appello a proprio favore allo stesso Omero e ricordavano Agamennone, capo della coalizione contro Troia)[44]. Allo stesso modo Ateniesi e Tegeati si disputarono il comando dell'ala sinistra a Platea, argomentando le proprie pretese sulla base delle imprese passate[45]. La parentela mitica tra Ateniesi e Ioni era un elemento di coesione nella lega di Delo e nell'impero ateniese. E, associando a sua volta il mito e il culto contro un'eventuale risposta indigena, Agnone, che nel 437 fondò per conto di Atene la colonia di Anfipoli, che aveva il ruolo di controllare le miniere del monte Pangeo, trasferí l'eroe tracio della montagna, Reso, dalla tomba che aveva a Troia, per collocarlo nel cuore della nuova città[46].

Un'altra maniera di utilizzare il mito, divenutaci familiare e che a

[43] Scirone obbligava i viaggiatori a lavargli i piedi e poi con un calcio li gettava in mare, dove venivano divorati da una tartaruga gigante: cfr. PLUTARCO, *Vita di Teseo*, 10.2-4; PAUSANIA, 1.44.6; L. PICCIRILLI, *ΜΕΓΑΡΙΚΑ. Testimonianze e frammenti*, Pisa 1975, pp. 97-103; ELLINGER, *La Légende* cit., pp. 81-82.

[44] ERODOTO, 7.159-61.

[45] *Ibid.*, 9.26-27: per i Tegeati, la lotta contro gli Eraclidi; per gli Ateniesi, la difesa dagli stessi Eraclidi, la salvaguardia dei corpi dei Sette a Tebe, l'Amazzonomachia e la guerra di Troia.

[46] POLIENO, 6.53; cfr. I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leyden 1987, pp. 81-85; ID., *Myth* cit., pp. 136-37.

prima vista ci sembra, forse a torto, piú trasparente, era la trasformazione in «mito» di un evento storico particolarmente significativo, considerato come fondatore. Si pensa immediatamente a Maratona. Anche qui la retorica dell'orazione funebre deve aver giocato un ruolo importante, pur se paradossale. L'avvenimento subisce una tale semplificazione (gli Ateniesi, soli contro un nemico innumerevole, han salvato tutti gli altri Greci paralizzati dal terrore) che il «mito storico» resta privo di un vero e proprio racconto, e la prodezza dei cittadini-combattenti, pur identificati con gli eroi epici, è divenuta qualcosa di astratto. Il discorso, divenuto puramente esemplare, mira solamente a esaltare la supremazia della città e, quando essa nel IV secolo è ormai venuta meno, a prolungare l'illusione[47].

Tuttavia, se ci limitiamo a considerare il solo genere dell'orazione funebre nel contesto dei funerali pubblici, può ben darsi che si ottenga solo una visione molto parziale del fenomeno, dato che in pratica non ci sono casi in cui la città, per commemorare tali avvenimenti, non avesse provveduto a istituire subito veri e propri rituali religiosi nel senso tradizionale del termine. Ora, quando la città istituiva un rito per commemorare un avvenimento appena accaduto, bisogna considerare che sono il ricordo di tale avvenimento e il modo della narrazione (che in questo caso ci sembrerà molto piú insolita) a servirle da αἴτιον, da mito d'origine.

Fu proprio quello che accadde per Maratona, ma anche, dieci anni piú tardi, per l'altra grande vittoria ateniese sui Persiani, quella navale di Salamina, costantemente messa in parallelo o in concorrenza con la precedente all'interno della tradizione. Maratona diede luogo contemporaneamente all'introduzione del culto del dio Pan e alla fondazione della piú grande festa in onore di Artemide. Pan, dio dello smarrimento e del panico, che s'impadronisce dell'uomo quando gli viene a mancare qualsiasi altro appoggio, era apparso al messaggero ateniese che tornava da Sparta ad annunciare alla città che il suo unico alleato non le sarebbe venuto in aiuto, promettendogli che in cambio egli stesso, il dio, sarebbe stato al fianco della città. Ad Artemide, dea che regola i rapporti tra la vita selvaggia e quella civilizzata, protettrice delle città minacciate da una violenta distruzione, gli Ateniesi avevano promesso d'immolare, se la dea li avesse fatti scampare al mortale pericolo, un numero di capre equivalente a quello dei Persiani uccisi in battaglia. Si decise alla fine di sacrificare alla dea cinquecento capre ogni anno il gior-

[47] Cfr. N. LORAUX, *«Marathon» ou l'histoire idéologique*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXV (1973), pp. 13-42.

no della sua festa, nel quale veniva insieme commemorata la vittoria. Ed è sempre ad Artemide, l'Aristobule (la «migliore consigliera»), che Temistocle, dopo Salamina, attribuirà la famosa astuzia grazie alla quale intrappolò Serse nella sua propria ὕβρις, forzandolo a combattere nello stretto[48].

E nella disperata notte che segue la battaglia di Cunassa e il perfido massacro dei capi, Senofonte, futuro storico e continuatore di Tucidide, dovendo spiegare la situazione ai suoi compagni mercenari, perduti con lui nel cuore dell'Asia e accerchiati dai Persiani, ricorrerà alla stessa chiave di lettura: la minaccia di essere annientati che incombe su di loro come già sugli Ateniesi a Maratona, e l'intervento soccorritore di Artemide. A lei Senofonte, scampato al pericolo, dedicherà poi un santuario sulla sua proprietà durante l'esilio, e forse, piú discretamente, la sua opera[49].

Miti e riti, letti come un linguaggio di secondo grado, possono svelare la faccia nascosta di un evento, il suo vero significato. La splendida ed enorme flotta ateniese parte per la Sicilia mentre le donne portano i loro giardinetti di Adone sui tetti e si profondono nei lamenti lugubri richiesti dal rito. Ciò significava per la spedizione, lo si comprenderà piú tardi, la sorte di un fiore splendidamente sbocciato e presto appassito[50].

Come abbiamo detto, ci si è domandati come Tucidide avrebbe potuto giustificare che Atene alla fine non sia stata distrutta, dopo la disfatta subita nella guerra del Peloponneso, e come sia potuta sopravvivere alla tempesta che le si abbatté contro con i Trenta Tiranni; come non solo la città, ma anche la democrazia siano potute sopravvivere. Ma a queste domande la tradizione aveva una sua risposta. Lisandro, l'ammiraglio spartano vincitore, che conosceva anch'egli il valore dei simboli e dei miti, aveva preteso che la città smantellasse le mura e consegnasse quel che restava della flotta proprio il giorno della festa di Artemide Munichia, che commemorava la vittoria di Salamina. Ma qualche mese piú tardi la dea stessa, apparsa sotto forma di fiamma, guidò infallibilmente nel cuor della notte Trasibulo e gli esiliati, per sentieri dimenticati e discosti, attraverso la neve e la tempesta, da File (la fortezza di montagna che avevano in un primo tempo occupato) al Pireo, fino a condurli al proprio altare, nel porto militare di Munichia: l'altare

[48] ERODOTO, 6.105; SENOFONTE, *Anabasi*, 3.2.12; PLUTARCO, *Vita di Temistocle*, 22.2-3; PH. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Roma 1979; P. ELLINGER, *Les ruses de guerre d'Artémis*, in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident 2*, «Cahiers du Centre J. Bérard», 9, Naples 1984, pp. 51-67.

[49] SENOFONTE, *Anabasi*, 3.2.12, 5.3.7-13.

[50] PLUTARCO, *Vita di Nicia*, 13.10-11; ID., *Vita di Alcibiade*, 18.5.

di Salamina e della democrazia navale, sul quale la dea alla fine andò a posarsi, riaccendendo il fuoco sacrificale. E all'alba del giorno dopo, di fianco alla collina della dea, lungo la strada che conduceva al suo santuario, i democratici riporteranno la vittoria decisiva nel combattimento in cui il capo dei Trenta, il sanguinario Crizia, troverà la morte che si meritava[51].

Ma c'è un esempio ancor migliore. Durante il banchetto in cui si celebrava la disfatta ateniese, mentre gli alleati di Sparta discutevano sulla sorte da infliggere alla città vinta, l'immancabile Tebano propose che Atene venisse annientata e il suo territorio «ridotto a un pascolo per montoni come la piana di Crisa»: Crisa, la città maledetta e sacrilega, anticamente rasa al suolo per ordine dell'Apollo di Delfi. Allora il delegato focese cominciò a recitare i celebri versi dell'*Elettra* di Euripide, nel punto in cui il coro fa il suo ingresso cantando la miseria dell'eroina: «O figlia d'Agamennone, Elettra, siamo venute alla tua casa agreste...»[52]. Tutti i presenti scoppiarono in singhiozzi, e subito si decise di risparmiare la città.

Un Focese: un vicino dei Beoti, dunque loro nemico tradizionale, dunque alleato potenziale di Atene; ma anche rappresentante di un popolo la cui mitologia nazionale, interamente posta sotto il segno della dea cacciatrice, aveva abituato al pensiero della distruzione di popoli e città, a cominciare dalla propria... In quanto Focese egli era, inoltre, compatriota di Pilade, l'amico di Oreste che raccoglie Elettra e la porta nella sua patria, vale a dire proprio a Crisa.

Questa storia ricorda da vicino un'altra tradizione, secondo la quale alcuni Ateniesi, rinchiusi nelle sinistre Latomie di Siracusa dopo il disastro di Sicilia, scamparono alla morte recitando ai loro carcerieri versi di Euripide[53] Vorremmo suggerire che, nell'opera di Tucidide, il disastro di Sicilia stia alla distruzione di Atene come, nell'*Iliade*, la morte e i funerali di Patroclo stanno a quelli di Achille, loro annuncio e prefigurazione. Ma, mentre lo storico non ha portato a termine una storia che, nel suo accanito rifiuto del mito, rischiava di perdere contatto con la realtà, per la tradizione è il vecchio poeta tragico, il vecchio μυθολόγος, che, dall'aldilà della morte, ha salvato la patria.

[51] ID., *Vita di Lisandro*, 15.1; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 1.163.1-3 (Trasibulo).

[52] EURIPIDE, *Elettra*, 167-68.

[53] PLUTARCO, *Vita di Lisandro*, 15.3-4, che cita *Elettra*, 167-68; ID., *Vita di Nicia*, 29; SATIRO, *Vita di Euripide*, 39.19 Arrighetti. Maggiori dettagli sui Focesi e sulle loro tradizioni in ELLINGER, *La Légende* cit.

## 5. *Il mito, la città, il filosofo.*

Le tradizioni appena ricordate esprimevano sicuramente un consenso, dal quale però si dissociava nettamente un giovane che si era distaccato al tempo stesso dai suoi (Crizia, il capo dei Trenta Tiranni, era cugino di sua madre; Carmide, uno dei loro principali accoliti, suo zio) e dalla nuova democrazia restaurata: Platone. I crimini dei Trenta, egli dice, avevano fatto rimpiangere in fretta il regime precedente; quanto alla democrazia, essa aveva messo a morte il migliore degli uomini, Socrate, che ovviamente non aveva potuto beneficiare dell'amnistia in favore dei complici dei Trenta, dato che non ne aveva condiviso i misfatti. Platone comprese allora come tutti i regimi del suo tempo fossero del tutto iniqui; e che la città non avrebbe trovato salvezza fino a che i suoi governanti non fossero divenuti filosofi o fino a che i filosofi non fossero giunti a governarla. Ma i due tentativi fatti, in quella Siracusa che aveva altre volte annientato le speranze di Atene, sia di convertire alla filosofia l'uomo al potere (Dionisio il tiranno, poi suo figlio), sia di portarvi il filosofo (Dione, che fu poi ucciso da un altro «filosofo», Callippo), erano falliti. Per costruire la città ideale, non restava dunque che la scrittura[54].

Da questa città i poeti e gli altri mitologi saranno spietatamente espulsi in quanto maestri di perversione, nel caso che vogliano ostinarsi nelle empietà della tradizione. Ma di preferenza essi saranno chiamati a forgiare nuove storie, conformi ai modelli che detteranno loro i filosofi-governanti[55] Platone sferrava cosí un attacco, invero estremamente ben mirato, contro il centro nevralgico del sistema teologico greco: l'idea che gli dèi fossero responsabili sia dei beni che dei mali degli uomini[56]. Nella città governata dai filosofi, gli dèi perderanno dunque (per noi) i colori cangianti del mito, o, per il filosofo, usciranno dalle ombre nefaste che li oscuravano per diventare pure immagini del Bene: tali gli astri le cui orbite descrivono nel cielo rivoluzioni perfette. Ancora un passo avanti, e in una seconda versione di questa nuova «mitologia» (nelle *Leggi*), con innovazione del tutto inaudita nella storia della religione greca, i pensieri recalcitranti di chi rifiuterà di lasciarsi incantare dai buoni miti ripetuti da tutti e in tutti i luoghi, dalla nutrice al nonno, dalla scuo-

[54] Cfr. PLATONE, *Epistole*, 7.

[55] ID., *Repubblica*, 377b-379e; cfr. L. BRISSON, *Platon. Mythologie et philosophie*, in BONNEFOY (a cura di), *Dictionnaire* cit., II, pp. 268-75; L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982, 1994²; DETIENNE, *L'invention* cit., pp. 155-89.

[56] PLATONE, *Repubblica*, 379.

la ai cori e ai banchetti, saranno sottomessi alla spietata repressione di un Consiglio Notturno: esso punirà tanto coloro che rigetteranno l'esistenza degli dèi quanto coloro che faranno un uso pericoloso e perverso dei miti[57]. Ed è ancora al mito che si farà appello per instillare nei guardiani della nuova città la credenza indispensabile per il suo buon funzionamento e perché si possano amare reciprocamente: cioè che essi sono nati da una medesima madre, la Terra, e sono dunque tutti fratelli. «Racconto (μυθολόγημα) fenicio», alla maniera della storia di Cadmo e degli Sparti spuntati dalla semina dei denti di drago: dunque, un mito d'autoctonia, ma curiosamente non nella sua versione ateniese ma in quella tebana, della città maledetta della tragedia, votata alla rovina. E non meno curiosamente ne viene «dimenticata» la sequenza successiva, vale a dire che la prima cosa che fanno i fratelli appena sorti dal suolo è di cominciare ad ammazzarsi tra di loro! Di questo mito, ammette Platone, è ben difficile persuadersi[58]. Allora, se manca la possibilità di vedere la città ideale concretizzarsi nella realtà, perché non immaginarsela in atto, mentre affronta le sue battaglie, in una bella storia? E, miracolosamente, l'interlocutore di Socrate si ricorda di ciò che gli raccontava, a lui bambino, suo nonno, per l'appunto non un «mito per bambini», ma una «storia vera», giunta meravigliosamente intatta attraverso le epoche grazie all'alleanza tra la scrittura egiziana e la memoria greca. Ora, grazie a questo racconto – il mito di Atlantide – Platone otterrà un singolare successo: fino a tempi di gran lunga posteriori a quanto avrebbe potuto certamente prevedere, riuscirà a persuadere intere generazioni, che rifiuteranno di *non credere* al mito di Atlantide[59].

Da una parte dunque un'Atene primitiva, legata esclusivamente alla terra e devota alla sola Atena; un mondo immobile, sempre simile a se stesso. Dall'alto dell'Acropoli, vasta come la città classica, la classe dei guerrieri, con le loro donne anch'esse guerriere, fa la guardia, come nella *Repubblica*, ad artigiani e agricoltori che dipendono da un territorio estremamente fertile le cui terre non sono ancora state inghiottite dal mare, e che perciò è interamente autosufficiente, che del mare non ha alcun bisogno.

Dall'altro lato, lo straordinario regno di Posidone, l'Atlantide, una regione immensa e rigogliosa per risorse vegetali, animali, minerali, do-

[57] ID., *Leggi*, 10.908-9.

[58] ID., *Repubblica*, 414-15 (ripreso in *Leggi*, 2.663d-664a).

[59] ID., *Timeo*, 19b-21d, 23b. Platone ha trattato a due riprese il mito di Atlantide, in *Timeo*, 20-26, e nel *Crizia*, scritti, secondo quanto si ritiene comunemente, tra la *Repubblica* e le *Leggi*: il che potrebbe porre il problema del ruolo rivestito dall'esperienza della scrittura del mito nello sviluppo del pensiero del filosofo.

ve l'acqua circola da tutte le parti in un un fantastico reticolo ortogonale (di tipo quasi ippodamico) di canali e fiumi. Una città dai tre porti concentrici, uno commerciale e due militari, brulicante di vita e di attività, e che, sempre avida di avere di piú, si slancia al di là dei mari alla conquista del mondo. In breve, una specie di Pireo ingrandito fino alle dimensioni di un impero persiano[60]

Il sottile equilibrio in tensione, che il mito civico del v secolo aveva costruito tra le radici terrestri e la vocazione marittima di Atene, tra Atena e Posidone, è andato in frantumi per lasciare il posto a un antagonismo inconciliabile tra quella che sarebbe stata l'Atene ideale e la verità mostruosa dell'imperialismo della città contemporanea.

L'Atene ideale condurrà dunque, contro questa Atlantide che ha intrapreso la conquista della Grecia, la piú bella delle guerre esterne: piú bella della guerra di Troia, piú bella delle guerre persiane. Ma è veramente una guerra esterna? Un lettore piú smaliziato potrebbe stupirsi piuttosto dello strano «odore» di guerra civile che aleggia sul contesto enunciativo di questo racconto. È Crizia, l'uomo che aveva fondato la sua sanguinosa tirannide sulla sconfitta della propria patria, a raccontarlo a Socrate. Attraverso suo nonno, dice, gli era giunto da quel Solone che aveva consacrato (o perduto) il suo tempo a salvare la città dalla guerra civile senza diventarne il tiranno; e Solone aveva solo raccontato questa storia invece di metterla in versi, cosa grazie alla quale sarebbe diventato piú celebre di Omero (e di Erodoto e Tucidide, inutile dirlo)[61]. Tutta la narrazione si svolge davanti a Ermocrate, il distruttore della potenza ateniese davanti a Siracusa, certamente, ma anche il padre spirituale dei tiranni che Platone cercherà invano di convertire alla filosofia; o forse, meglio, un modello rimasto per sempre inaccessibile: l'unico che avrebbe potuto realizzare tutti quei sogni, se non fosse morto troppo presto nel bel mezzo dell'*agora* di Siracusa, le armi in pugno, nel tentativo di riprendere con la forza il potere nella sua città e di abbattere la democrazia che l'aveva esiliato[62]. Platone stava allora seguendo ancora le lezioni di Socrate.

Ma c'è di piú. Tralasciando gli 8000 anni durante i quali l'ammirevole scrittura egiziana avrebbe conservato intatto questo racconto, la

[60] Mi ispiro qui da vicino a P. VIDAL-NAQUET, *Athènes et l'Atlantide* (1964), in ID., *Le Chasseur noir*, Paris 1983², pp. 335-60 [trad. it. Roma 1988], e a L. BRISSON, *De la philosophie politique à l'épopée: le «Critias» de Platon*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXV (1970), pp. 402-438; ID., *Platon. Timée/Critias*, Paris 1992, con un'eccellente traduzione in francese corredata da tutte le introduzioni, i commenti e le indicazioni bibliografiche necessarie.

[61] PLATONE, *Timeo*, 20e, 21c-d.

[62] DIODORO SICULO, 13.75; cfr. M. I. FINLEY, *Ancient Sicily*, London 1979, pp. 70-71.

sua trasmissione orale in ambito ateniese costringe anche i commentatori moderni a confrontarsi con un'aporia non meno strana. Infatti: o si dà tutto il valore dovuto ai personaggi dei dialoghi, il *Timeo* e il *Crizia*, e allora la cronologia della trasmissione del racconto è irrimediabilmente impossibile, dato che non ci sono due generazioni tra Crizia il tiranno e Solone, e Platone lo sapeva quanto noi. Oppure si ristabilisce dottamente la «vera e propria» cronologia, con un Crizia che non è piú il tiranno, ma un suo nonno non meglio precisato, un Ermocrate che è una non-persona, solo un omonimo dell'uomo di stato siracusano – e allora, però, il contesto diviene del tutto insipido. O dovremo forse pensare che Platone sapesse, ben prima di un celebre storico moderno, che il mito schiaccia il tempo, lo riduce a un «c'era una volta»[63]? Ma in tal caso proprio la trasmissione del racconto, pur essendo garante della sua validità, è essa stessa un mito. Forse per metterci in guardia in anticipo, non solo dagli ingenui che andranno a cercare Atlantide ai quattro angoli del globo, ma anche dai sapienti troppo seri che sperano di scoprire, precisamente nel racconto di questa trasmissione di un racconto, in che cosa consiste l'essenza profonda di un mito?

Meglio sarà allora attenersi a quello che dice Socrate, quando domanda che gli si mostrino i combattimenti della città ideale e del suo inconciliabile nemico, e leggere il racconto come ogni tradizione, non in rapporto a un passato illusorio, ma al presente: quello degli Ateniesi del v e del iv secolo, e forse anche il nostro. *De te fabula narratur*. L'Atlantide è sicuramente un αἶνος sull'Atene imperialista, ma al di là dell'incorreggibile ricerca delle origini, che induce ancora qualcuno a cercare il misterioso continente in fondo alla dorsale atlantica o sotto il vulcano di Santorini, il fascino esercitato su di noi da questa storia si spiega senza dubbio piú facilmente se riconosciamo oscuramente che il meraviglioso e mostruoso regno di Posidone, nella sua straordinaria organizzazione e nella sua inarrestabile marcia verso la diversità, potrebbe essere anche il nostro mondo. Platone ne ha predetto la fine, ovviamente senza fornirci dettagli su come ci arriveremo. Storia incompiuta dunque: il *Crizia*, come già la *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, come la nostra...

Ma il racconto richiede di esser letto nella sua integralità: poiché nella notte terribile nella quale si inabissò Atlantide, evento tutto sommato atteso, rovinò anche l'Atene ideale, e nel momento stesso della sua

[63] PLATONE, *Timeo*, 20e-21d, con il commento di BRISSON, *Timée* cit., pp. 326-35; M. I. FINLEY, *Myth, memory and history*, in ID., *The Use and Abuse of History*, London 1975, pp. 11-33 [trad. it. Torino 1981].

vittoria[64]. Certo, essa doveva sparire per forza, visto che non è mai esistita; ma in questo combattimento mortale tra l'Atene contemporanea e l'Atene del filosofo, una interamente dalla parte di Posidone, l'altra tutta dalla parte di Atena, quella che sembrava la piú bella delle guerre esterne si rivela invece una guerra intestina. Forse la condanna rivolta a quest'ultima si è in qualche modo ritorta segretamente contro il suo autore? Forse la città ideale deriva in fondo dalla stessa mancanza di misura di Atlantide? O ancora: è forse il mito, assai piú ribelle a qualsiasi manipolazione di quanto non possa sembrare, che tende ostinatamente, persino nella scrittura di un filosofo-politico, a ristabilire gli equilibri, le ambiguità e le tensioni della realtà?

[64] PLATONE, *Timeo*, 25c-d; ID., *Crizia*, 112a.

MARGOT SCHMIDT

# *Iconografia del mito*

Le riflessioni che seguono sull'iconografia dei miti greci si articolano in due parti, che hanno funzioni differenti. Nella prima vengono fornite le basi oggettive dell'analisi, mostrando in quali ambiti dell'arte e della vita dei Greci le rappresentazioni mitologiche abbiano avuto un ruolo, quale sia stato il valore rispettivo dei diversi *media* della rappresentazione, e infine la funzione che l'oggetto artistico – e con esso l'immagine stessa – poteva esercitare; e tenteremo di caratterizzare brevemente la molteplicità tematica dell'iconografia del mito. Nella seconda parte verranno messe in risalto implicazioni generali di teoria della comunicazione, per esempio il problema della leggibilità delle immagini, il rapporto fra parola e immagine, le variegate strutture del racconto, il ruolo dell'esecutore e del fruitore, il significato delle immagini in quanto mediatrici di norme di valore e di comportamento.

Il materiale alla base di queste riflessioni deriva prevalentemente dall'arte figurativa dell'Atene arcaica e classica del VI e V secolo a. C. Non esiste altra *polis* dell'antica Grecia che abbia una documentazione cosí ricca e cosí varia come quella della città attica. Le immagini mitologiche di Atene ci permettono di intendere il complesso di immagini prodotte in questa città come un sistema coerente (anche se soggetto a mutamenti storici), nel quale ogni singola testimonianza dispiega interamente il proprio significato in quanto connessa con altre.

I Greci hanno convissuto con i loro miti, che sentivano onnipresenti e reali. Attraverso la loro iconografia possiamo cogliere le diverse forme particolari in cui il mito entrava nel loro mondo visibile: poiché nella rappresentazione iconografica dei miti prendeva forma ciò che era altrimenti soltanto immaginato e raccontato. Le famose tradizioni degli eroi che vennero in soccorso dei Greci in battaglia durante le guerre persiane dimostrano la facilità con cui il mito stesso poteva prendere corpo e diventare presenza visibile. Cosí ad esempio l'«eroe nazionale», Teseo, *fu visto* combattere sul campo di battaglia di Maratona come un φάσμα, un'apparizione, e alcuni anni dopo proprio le ossa di Teseo –

piú precisamente, le spoglie mortali considerate appartenenti all'eroe – dall'isola di Sciro furono trasportate, per iniziativa di Cimone, nella patria Attica.

L'epoca degli eroi era preistoria e storia reale nello stesso tempo; nella coscienza della Grecia classica la guerra di Troia non era considerata meno autentica delle guerre persiane. Il ricordo, registrato dal mito, del passato comune a tutti i Greci o a tutti i cittadini della *polis* agiva come elemento unificante. La comunità era fondata sul possesso collettivo dei miti come sull'esecuzione dei riti e sulla celebrazione delle feste ricorrenti.

L'osservatore moderno, di fronte alle immagini mitologiche, deve avere una chiara coscienza del fatto che per gli antichi le figure mitologiche, dèi o eroi, non rappresentavano soltanto figure letterarie conosciute attraverso determinati testi. Ed è perciò necessario immaginare quell'esperienza irripetibile che era per la vita di una *polis* il rapporto vivo con gli dèi e gli eroi (precisamente con le tradizioni degli dèi e degli eroi) nella celebrazione dei riti e delle feste.

## I.

### 1. *Gli oggetti figurativi e la loro funzione.*

Le immagini mitologiche si differenziano a seconda del loro carattere piú o meno pubblico. I cittadini, o anche gli stranieri, che visitavano una città o un tempio avevano agio di osservare le decorazioni del tempio, le figure del frontone e i rilievi, o ancora di ammirare, negli edifici pubblici, dipinti (spesso famosi) di grandi dimensioni. Oggi tutte queste opere di pittura sono andate perse, ma alcune vengono citate o descritte in modo dettagliato nelle fonti letterarie. Per esempio Pausania, ancora nel II secolo d. C., poté descrivere ciò che aveva osservato: nella Stoà Poikile, nell'*agora* di Atene, quattro dipinti classici (non è chiaro se concepiti come un ciclo unitario) con temi in parte mitici e in parte storici (una distinzione moderna, che come abbiamo visto non era valida per i Greci), e nella Lesche degli Cnidi a Delfi due dipinti (di grandi dimensioni) con rappresentazioni dell'Iliuperside e degli Inferi. Anche i dipinti votivi donati dai vincitori degli agoni teatrali mostravano raffigurazioni dei miti rappresentati nei drammi.

Chi oggi si aggiri tra le rovine di un tempio antico, a Delfi o a Olim-

pia, deve far uso della fantasia per immaginarsi l'abbondanza di offerte votive che un tempo si trovavano lungo tutto il cammino. Qui il visitatore antico poteva vedere raffigurazioni mitiche anche tridimensionali, gruppi di statue non di rado in grandezza naturale o anche piú grandi del vero: rappresentavano ora una schiera di singoli eroi - come il famoso dono votivo offerto a Delfi in ricordo della battaglia di Maratona, opera di Fidia - ora un'azione in movimento, in un certo senso un'«immagine vivente», come per esempio il gruppo di Atena e Marsia, opera di Mirone (che possiamo immaginarci sulla base delle copie romane), collocato in antico sull'Acropoli di Atene (fig. 1). Le due figure bronzee «recitavano» una scena drammatica, l'incontro tra la giovane e leggiadra dea e il rude satiro al momento in cui Atena inventa il doppio flauto: la dea ha gettato lontano lo strumento che pareva danneggiare la sua bellezza, e Marsia osa ugualmente raccoglierlo. Molti altri gruppi votivi avevano un elemento narrativo; se ne ha notizia dalla letteratura - di solito dalle indicazioni del diligente Pausania - e dagli esigui resti delle basi originali. A Olimpia, per esempio, esisteva un gruppo com-

Figura 1.
Mirone, Gruppo di Atena e Marsia.

posto da almeno dieci figure, opera dello scultore protoclassico Onata, che rappresentava una scena omerica: il sorteggio mediante il quale i Greci decisero l'antagonista nel duello contro Ettore. La figura centrale era il canuto Nestore, che teneva in mano un elmo con le sorti. Non bisognerebbe mai sottovalutare il ruolo che questi gruppi mitologici, che si trovavano all'aperto, esercitavano nella trasmissione dei miti, a prescindere dalle intenzioni piú o meno propagandistiche per cui erano stati eretti – si trattava per lo piú di dediche di stato ad opera di una *polis*. Questi gruppi, con la loro disposizione scenografica, avevano storie da raccontare, e possiamo immaginarci i bambini greci per mano ai loro padri, pieni di curiosità e desiderosi di saperne di piú.

Di questo polimorfo mondo figurativo «all'aperto» non è rimasto quasi nulla, a parte i resti delle sculture che decoravano edifici templari[1]. La maggior parte di ciò che oggi sappiamo dell'iconografia del mito si è conservata invece tramite un *medium* che apparteneva prevalentemente alla sfera privata dei cittadini: i vasi dipinti con figure. Bisogna d'altra parte ritenere che non tutto ciò che i pittori raffiguravano sui vasi di terracotta era stato concepito per questi oggetti, ma anzi rifletteva talvolta iconografie elaborate negli altri generi artistici. I pittori vascolari rielaboravano anche ciò che avevano visto nei templi, nelle pubbliche sale di riunione, nella cosiddetta «grande pittura»; nonostante ciò, la pittura vascolare non può però essere considerata un genere artistico totalmente derivato, che sia da studiare solo in caccia dei suoi «modelli» perduti.

Le immagini mitologiche sono strettamente legate alla funzione dell'oggetto sul quale sono raffigurate. Anche per le figure dipinte sui vasi è quindi necessario domandarsi a quale scopo questi contenitori erano destinati. In ogni caso la ceramica dipinta aveva maggior valore rispetto al vasellame non decorato; nelle case dei cittadini veniva riservata per i conviti festivi, e perciò la maggior parte delle raffigurazioni mitologiche si trovano su recipienti in cui veniva mescolato il vino, sulle coppe per bere e su vasi di diversa forma usati nel simposio. Le immagini potevano cosí rispecchiare i temi di conversazione preferiti dai convitati, le recitazioni poetiche, oppure anche offrire spunti per conversazioni, recitazioni e canti.

Ma in assoluto la parte piú rilevante dei vasi antichi che ci sono pervenuti è stata ritrovata nelle necropoli, non nelle abitazioni: e dunque quei vasi potevano esser destinati a un uso funerario solo in un secon-

[1] Cfr. la fig. 28 del saggio di T. Hölscher (Apollo, dal frontone occidentale del tempio di Zeus a Olimpia).

do tempo, oppure (e se ne ha spesso indizio) furono concepiti fin dall'inizio come oggetti funerari. Nel secondo caso bisogna chiedersi se la scelta dei temi mitologici sia in relazione con il loro impiego nella tomba; una riflessione, questa, che è necessaria anche quando la tomba non sia stata la destinazione primaria di questi oggetti, anche se in tal caso il processo della produzione aveva mirato ad altri scopi. I vasi con raffigurazioni mitologiche erano inoltre offerti anche nei templi, come doni votivi. A questo scopo solo in alcuni luoghi furono sviluppate forme specifiche; in generale, si dava piuttosto per scontato che potessero risultare graditi agli dèi gli stessi recipienti che, per esempio, avevano allietato un convito per l'armonia delle forme e la leggiadria delle immagini. Evidentemente la scelta dei temi figurativi per la decorazione scultorea dei templi fu ugualmente vasta o per meglio dire complessa. Ma nel corso di questo saggio avremo ancora motivo di riflettere sui programmi iconografici (che spesso ci appaiono eterogenei) delle sculture templari, e sullo sfondo concettuale che offra gli agganci di contenuto utili a proporne una lettura unitaria.

## 2. *Trasformazione del repertorio.*

Com'è ovvio, nel corso del VI e del V secolo l'insieme dei temi mitici trattati nell'arte non rimane costante. I mutamenti politici, sociali e della storia del pensiero, in una parola il passaggio dall'epoca arcaica a quella classica, influenzano il mondo dell'immagine. Alcuni temi di lunga durata vengono rappresentati sotto forme diverse, da differenti angolature; altri si concentrano in uno spazio di tempo piú limitato, e inducono perciò a chiedersi se il loro sorgere sia da attribuirsi a un motivo determinato. Ad esempio l'improvvisa popolarità, all'inizio del V secolo, della raffigurazione di Borea (fig. 2) è stata messa in relazione con la tradizione secondo la quale il dio del vento aveva favorito con il suo intervento le sorti dei Greci durante la battaglia navale presso il Capo Artemisio intorno al 480 a. C.[2]

Osservando il repertorio dei vasi a figure nere del VI secolo colpisce la preponderante presenza dei miti di Eracle e Dioniso. Eracle viene raffigurato non soltanto in scene ricche di azione, mentre combatte contro diverse creature mostruose o nell'Amazzonomachia, ma dopo la metà del VI secolo diviene specialmente frequente la scena festosa della sua apoteosi (l'ingresso di Eracle nell'Olimpo era tra l'altro il tema di un

[2] ERODOTO, 7.189.

piccolo frontone frammentario dell'Acropoli). Viene ripetutamente sottolineata la relazione tra l'eroe e Atena: la dea lo accompagna come suo protetto nell'Olimpo; lo saluta come un suo pari con una significativa stretta di mano (fig. 3); lo rinvigorisce con una bevanda divina o gli offre del vino per una libagione.

L'appariscente dominanza della figura di Dioniso nell'arte figurativa arcaica dell'Atene del VI secolo viene collegata col fatto che il culto di questo dio, esistente già in epoca piú antica, venne favorito energicamente dal tiranno Pisistrato: a lui infatti risale l'istituzione delle Grandi Dionisiache, le feste che furono cosí importanti per la storia del teatro classico. Spesso gli dèi sono raffigurati in azioni collettive: talora può unirsi a loro anche Dioniso, che altrimenti tende piuttosto a stare per conto suo nell'Olimpo e che, con il suo seguito di satiri e menadi, costituisce un suo separato ambito nell'iconografia.

Uno dei grandi temi della comune attività degli dèi, presente fino alla fine dell'arte greca (ricordiamo le metope orientali del Partenone e l'altare di Pergamo) è la Gigantomachia (fig. 4), nella quale gli dèi con-

---

Figura 2.
Borea e Orizia. *Pelike* di Ermonatte.

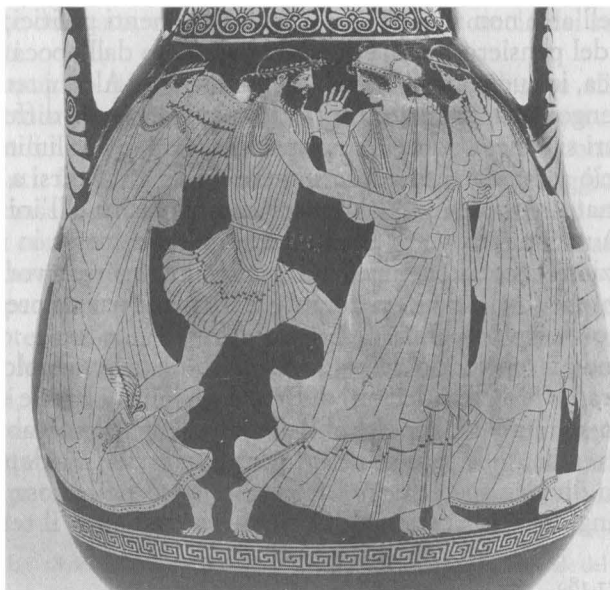



Figura 3.
Atena stringe la mano a Eracle. Anfora a figure nere.

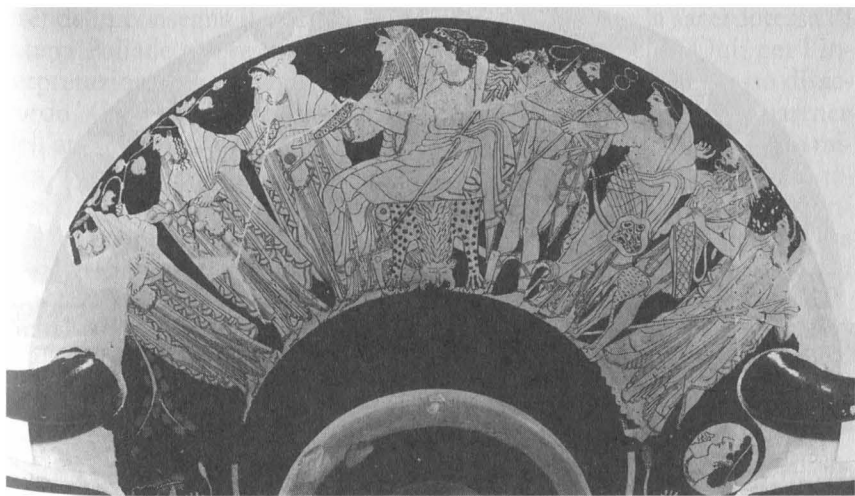
Figura 4.
Gigantomachia. Cratere a figure rosse di Polignoto, da Spina.

fermano definitivamente la loro sovranità, il trionfo del mondo degli dèi sui ribelli. Degno di nota è il fatto che le immagini arcaiche e classiche danno risalto alla versione del mito in cui questa vittoria non poté esser raggiunta senza il contributo di Eracle. Per Atene la Gigantomachia aveva un significato particolare, dato che la sua raffigurazione, in cui Atena assunse un posto predominante, era intessuta nel peplo che, rinnovato ogni quattro anni, veniva offerto alla dea durante le Panatenaiche per rivestire la sua immagine di culto.

Altre riunioni divine sono predilette in modo particolare nell'arte figurativa arcaica: gli dèi appaiono in un corteo festoso al matrimonio di Peleo e Teti, i futuri genitori di Achille (ad esempio sul cratere di Clizia e di Ergotimo, il cosiddetto Vaso François conservato a Firenze [fig. 5], e sul grande *dinos* di Sofilo del British Museum, entrambi della prima metà del VI secolo); danno il benvenuto alla neonata Atena, che esce dalla testa di Zeus – un tema figurativo arcaico che ancora nel

Figura 5.
Vaso François. Cratere a volute a figure nere firmato dal vasaio Ergotimo e dal pittore Clizia (c. 570-560 a. C.).

frontone orientale del Partenone assumerà una posizione centrale, ma in una versione, per quel che sappiamo, del tutto nuova –; o ancora, accolgono Eracle nella loro cerchia. È caratteristico dell'iconografia arcaica che gli dèi non vengano mostrati in ozio sull'Olimpo, quasi vi conducano una vita senza scopo e senza tempo, ma anzi vengono rappresentati solo in relazione con specifici avvenimenti. Cosí si è giustamente riconosciuto, nella riunione degli dèi sulla parte esterna di una grossa *kylix* arcaica a figure rosse di Tarquinia, del pittore Oltos (del 520 circa), un *excerptum* da una scena del benvenuto a Eracle sull'Olimpo, anche se qui l'eroe non c'è. La coppa del Pittore di Sosia conservata a Berlino e quella di Macrone a Bochum (datate intorno al 500 e 480 a. C.) segnano mete importanti nell'evoluzione della rappresentazione di tali assemblee divine (figg. 6-7). Gli dèi, a coppie e nello stesso tempo legati fra loro in un insieme piú grande, si preparano a una libagione: sulla coppa di Sosia Ebe riempie la coppa di Zeus, su quella di Bochum i coppieri sono Ganimede e Nike. Anche se Eracle non ha ancora preso posto fisicamente in mezzo a loro, il festoso svolgimento della libagione manifesta che gli dèi desiderano salutare convenientemente il nuovo venuto. Le immagini di una coppa classica del Pittore di Codro con-

Figura 6.
Gli dèi olimpici e l'introduzione di Eracle. *Kylix* di Sosia.

servata al British Museum mostrano invece come gli dèi venivano visti diversamente all'epoca della guerra del Peloponneso. Qui nessun evento esterno, nessun nuovo venuto dal mondo degli uomini influenza l'intimità delle cinque coppie di dèi radunate per il simposio. Ogni dio e la sua compagna sono in un esclusivo rapporto di coppia, come se le altre coppie e i coppieri non fossero presenti. Questa non è dunque una lieta festa di saluto, ma una solenne riunione di dèi, e la zona centrale della coppa, il medaglione interno, è riservata agli dèi degli Inferi, Plutone e Persefone.

Quasi contemporaneamente alla coppa del Pittore di Codro fu eseguito il fregio del Partenone. Il lungo corteo che si stende sui tre lati della cella seduce l'osservatore per la sua apparente fedeltà e ricchezza di dettagli oggettivi. In realtà oggi si è concordi nel dire che qui non viene rappresentato un corteo databile a un preciso momento storico, ma in certo qual modo viene portata dinanzi ai nostri occhi l'idea del corteo delle Panatenaiche come un *continuum* eterno e sempre ripetibile. Il contenuto di questa sequenza di rilievi non è mitico nell'usuale accezione della parola; isolati tentativi di identificare nel corteo precise figure mitologiche non hanno trovato consenso. Si può invece cogliere in

Figura 7.
Riunione degli dèi olimpici. *Kylix* di Macrone.

questo fregio, con sfumature diverse, l'indicazione di una sorta di sviluppo storico della *polis* ateniese. Nella disposizione chiaramente identificabile a gruppi di quattro e a gruppi di dieci, all'interno del corteo in movimento, si riflettono la condizione piú antica e quella piú recente, cioè la fase antica delle quattro φυλαί ioniche, a cui si sovrappone la divisione in dieci φυλαί fatta da Clistene, mentre nella parte occidentale del fregio si rimanda all'epoca mitica, secondo l'interpretazione che ne ha offerto E. Harrison[3]? O piuttosto, secondo l'interpretazione di Luigi Beschi, l'insieme del corteo raffigurato è da intendere come un monumentale dono votivo in onore della dea, che comprende in una grandiosa sintesi il divenire storico, conservando forme piú antiche accanto a quelle piú recenti[4]? Ma cosa accade nel fregio orientale, al termine del lungo corteo che si biforca? Prima di tutto, i due segmenti di testa della processione si arrestano per far posto agli eroi eponimi delle φυλαί (è questa l'interpretazione generalmente accolta di questi dieci uomini d'aspetto dignitoso), disposti in due gruppi, quattro da un lato e sei dall'altro. Seguono, al centro, gli dèi dell'Olimpo, che guardano verso l'esterno, a quel che pare senza far caso alla scena centrale, la cosiddetta consegna del peplo. Quale lettura possono aver dato i cittadini dell'Atene classica delle varie sezioni del fregio orientale? Avranno inteso gli eroi delle φυλαί e gli dèi come appartenenti a un'unica categoria «mitica», piú o meno chiaramente distinta dal carattere «reale» del corteo che si spinge fino a questa parte del fregio? E soprattutto: quale grado di realtà aveva per loro la scena centrale, nella quale – secondo l'interpretazione comunemente sostenuta – l'arconte βασιλεύς prende in consegna il nuovo peplo per la dea, mentre la sacerdotessa di Atena Poliade riceve due fanciulle che portano sgabelli? Qui, per l'interpretazione dei dettagli, regna ancora fra gli studiosi un grosso disaccordo. Cosa accade realmente? Neppure il sesso del giovane partner dell'arconte βασιλεύς è chiaro. Dovendo qui trattare dell'iconografia mitica, i particolari di questa discussione scientifica sono di interesse secondario; ma dobbiamo piuttosto sottolineare che la gamma delle interpretazioni della cosiddetta consegna del peplo oscilla tra la concreta raffigurazione di un atto di culto e la sfera del mito. È forse questa la

[3] E. HARRISON, *Time in the Parthenon frieze*, in E. BERGER (a cura di), *Parthenon-Kongress Basel*, Basel-Mainz 1984, pp. 230 sgg.; ID., *The Web of history. A conservative reading of the Parthenon frie-* in J. NEILS (a cura di), *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*, Madison 1996, pp. 198 sgg. Per la bibliografia dettagliata degli studi che riguardano il fregio del Partenone piú di recente E. BERGER e M. GISLER-HUWILER, *Der Parthenon in Basel. Dokumentation zum Fries*, Basel-Mainz 1996.

[4] L. BESCHI, *Il fregio del Partenone. Una proposta di lettura*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti», serie 8, XXXIX (1984), pp. 173 sgg.

prima, mitica offerta del peplo, e quindi bisogna attribuire alle persone raffigurate nomi mitologici? Si è persino tentato, spingendo questa interpretazione al limite, di ricondurre tutta la scena centrale a un mito attico che verrebbe raccontato qui. Secondo questa interpretazione proprio il piú importante anello di congiunzione con il culto di Atena, il peplo, verrebbe eliminato; ma essa, anche a prescindere da questa circostanza, difficilmente colpirà nel segno[5]

Il fregio del Partenone è un capolavoro polifonico che sembra sottrarsi a un giudizio univoco: e proprio per questo esso è di esemplare importanza in questa visione d'insieme sull'iconografia del mito greco, in quanto è chiaro come sia impossibile distinguervi nettamente le categorie del mito, del culto, dell'età dei progenitori e del presente vissuto nell'Atene classica. Se non vado errata, il mito non vi compare come l'intreccio di un «racconto», ma su un piano piú generale impregna l'intero fregio, infondendogli un tono elevato, suggerendo termini di passaggio aerei e leggeri e una libera coesistenza di uomini, eroi e dèi (nel fregio orientale), che un diverso legame con la realtà, che si manifestasse per esempio mediante concreti rapporti spaziali, avrebbe drasticamente limitato.

Nel fregio del Partenone, gli dèi non agiscono. Distinguendosi l'uno dall'altro per la sottile caratterizzazione delle loro identità individuali, essi siedono piú o meno rilassati uno accanto all'altro guardando verso il corteo, come farebbero degli ospiti eminenti in posti privilegiati, e osservano benevolmente le attività degli uomini. Quando, al contrario, gli dèi si presentano come vendicatori, sarà messo in azione un altro aspetto della potenza divina. La punizione degli empi, che siano uomini o eroi, è rappresentata specialmente in epoca protoclassica, in raffigurazioni spesso di grande impegno; a questo insieme tematico, anche quando non è in gioco il dominio degli dèi, è legato quello della Gigantomachia. Alcuni esempi: Apollo e Tizio su una coppa del Pittore di Pentesilea conservata a Monaco (fig. 8) e su un cratere del Pittore di Egisto al Louvre; Artemide con Atteone sul cratere del Pittore di Pan a Boston; Apollo e la sorella Artemide che uccidono spietatamente i figli di Niobe con le loro frecce per vendicare l'offesa fatta alla loro madre Leto, nella famosa raffigurazione del cratere a calice parigino del Pittore dei Niobidi. Anche nelle scene in cui un dio insegue un'amata di condizione mortale, fortunate già nell'epoca protoclassica, gli dèi possono

[5] J. B. CONNELLY, *The Parthenon frieze and the sacrifice of the Erechtheids: reinterpreting the peplos scene*, in «American Journal of Archaeology», XCVII (1993), pp. 309-10; ID., *Parthenon and Parthenoi: a mythological interpretation of the Parthenon frieze*, ivi, C (1996), pp. 53 sgg.

assumere un aspetto minaccioso: cosí nelle immagini in cui una fanciulla spaventata scappa mentre il dio, inseguendola da vicino, rende sommamente chiara la propria superiorità brandendo il proprio attributo divino, lo scettro di Zeus o il tridente di Posidone. Gli dèi possono anche essere destinatari invisibili delle azioni umane, come nella toccante immagine del solitario Aiace che, inginocchiato a terra nudo, solleva le mani nell'atto di accusare gli dèi, prima di togliersi la vita (sulla *lekythos* di Basilea del Pittore di Alchimaco, fig. 9).

Mentre nelle raffigurazioni dell'età classica la popolarità di Eracle diminuisce rispetto a quelle dell'età arcaica, al termine del VI secolo ad Atene vediamo in primo piano Teseo come vero e proprio eroe nazionale degli Ateniesi. Cosí sono ormai legate a Teseo, e piú raramente a Eracle, anche la maggior parte delle immagini dell'Amazzonomachia (che non potevano sorgere senza i modelli offerti dalla pittura monumentale). Ai grandi temi figurativi che raggruppano molti soggetti particolari e coinvolgono il destino individuale di molti personaggi appartiene l'Iliuperside, che entrò nel repertorio dei pittori di vasi già nel VI secolo e conobbe una nuova e piú profonda interpretazione nell'epoca della tragedia. Impressionante è la raffigurazione di questo mito nel-

Figura 8.
Apollo punisce Tizio. Interno della coppa del Pittore di Pentesilea.

l'Idria Vivenzio del Pittore di Cleofrade di Napoli (fig. 10), dipinta all'inizio del v secolo, alla soglia dell'epoca classica. Vi ritroviamo i famosi protagonisti che conosciamo attraverso i testi letterari, ma anche donne anonime, che subiscono, facendolo rivivere all'osservatore, il terrore della guerra e della disfatta. Una giovane Troiana si piega a terra e alza le mani sul capo, in un disperato tentativo di difendersi e di nascondersi alla vista, mentre accanto a lei Cassandra viene strappata dalla statua di culto di Atena presso cui si era rifugiata, e dietro di lei, su un altare, il canuto Priamo inondato di sangue, con il nipote appena morto sulle ginocchia, attende il colpo mortale dalla mano di Neottolemo. La palma dietro l'anonima Troiana si piega come sferzata dalla tempesta, simboleggiando che in questa città tutta la vita è minacciata dalla rovina.

L'Iliuperside appartiene ai temi significativi spesso rappresentati anche in altri generi artistici. Tra i dipinti descritti dalle fonti antiche, di cui si è detto al principio, ci sono due grandi raffigurazioni dell'Iliuperside del pittore classico Polignoto. Nelle sculture del Partenone la ca-

---

Figura 9.
Aiace prima del suicidio. *Lekythos* a figure rosse del Pittore di Alchimaco.

Figura 10.
Ratto di Cassandra e morte di Priamo. Idria del Pittore di Cleofrade (Idria Vivenzio).

duta di Troia è messa a contrasto con altre immagini di battaglie. L'Amazzonomachia poteva, come l'Iliuperside, venire interpretata come un esempio del contrasto tra Greci e barbari, mentre la battaglia dei Lapiti con i Centauri poteva esser letta come allusione alle controversie fra le diverse stirpi greche. Tuttavia, i problemi dei programmi iconografici complessi vanno ben oltre il semplice inventario iconografico dei temi rappresentati, poiché mettono in gioco domande d'altra natura, sui criteri di scelta e sulle intenzioni dei committenti, di cui si parlerà nella seconda parte di questo saggio. A un ambito piú vasto appartiene anche il giudizio sull'accresciuta popolarità di cui poterono godere Afrodite e la sua cerchia, i favoriti della dea e il suo mondo idilliaco, proprio in quel momento, cosí difficile per gli Ateniesi, che seguí alla guerra del Peloponneso.

## II.

### 1. *Le immagini del mito e il loro pubblico.*

Come venivano intese nell'antica Grecia le immagini del mito? Oggi non si può certo trovare una risposta esauriente a questa domanda, ma il materiale che ci è stato tramandato ci consente di fare alcune osservazioni e ipotesi ben fondate. In un primo tempo, desideriamo – per quanto è possibile a un interprete moderno – assumere il punto di vista dell'osservatore che, piú o meno passivamente, riceve il messaggio trasmesso dalle immagini, lasciando per il momento da parte tutti i problemi relativi al punto di vista del produttore di quelle immagini – l'artista-artigiano – o del committente. Bisogna anche, al tempo stesso, tenere ben presente il fatto che i limiti tra il fruitore passivo e il produttore attivo sono fluidi, dato che i cittadini greci, cioè i potenziali osservatori, influenzavano il contenuto delle immagini che li circondavano. Erano in gran parte proprio le loro richieste, i loro interessi e le loro preferenze a costituire i criteri di scelta, avendo dunque un ruolo centrale nella decisione di rappresentare (o di evitare) determinati temi. Nel ricco repertorio delle immagini mitiche dipinte sui vasi greci, che spettano in prevalenza alla sfera privata dei cittadini (se si prescinde dalle rappresentazioni standardizzate dipinte sulle anfore date in premio dallo stato ai vincitori delle Panatenaiche), entrano in gioco gli interessi dei fruitori, mentre d'altro canto l'arte ufficiale della *polis*, attraverso i pro-

grammi iconografici degli edifici pubblici, poteva fungere da *trendsetter* e influenzare l'iconografia della ceramica e dell'arte artigianale.

Che cosa rendeva leggibili le immagini del mito, come era possibile che gli osservatori greci potessero di norma identificarne i temi, anche se molto spesso non erano aiutati da iscrizioni esplicative? La leggibilità si basava probabilmente in prevalenza su un meccanismo di riconoscimento, su una certa ridondanza delle unità figurative all'interno di un piú ampio sistema formato da segni ben conosciuti. L'osservatore antico, come quello moderno, sommando, con un procedimento piú o meno rapido e spesso appena consapevole, le singole impressioni di segni noti, arrivava a un primo livello di identificazione del contenuto dell'immagine, prima ancora di porsi un qualsiasi interrogativo sul suo significato «piú profondo». Se si trattava di un uomo con una pelle di leone e la clava, la denominazione «Eracle» poteva immediatamente coincidere con la percezione (pur superficiale) dell'immagine, mentre per altri temi il procedimento di addizione delle singole osservazioni, fino ad arrivare a una soluzione felice, richiedeva piú tempo, e pertanto era avvertibile come un processo interpretativo. Le rappresentazioni figurative si dividono in gruppi, in schemi, che sicuramente anche l'osservatore antico riusciva a classificare: le scene di battaglia si differenziano al primo sguardo dalle piú tranquille riunioni degli dèi; all'interno dei gruppi piú complessi di immagini si possono osservare delle particolarità che permettono di circoscrivere sempre piú specificamente il contenuto della rappresentazione. Un Greco poteva identificare per lo piú senza difficoltà i protagonisti delle immagini mitiche, determinati dèi o eroi. La denominazione esatta gli veniva offerta dalla situazione e, soprattutto nelle immagini arcaiche, dagli attributi caratteristici di ogni singola figura mitica.

Possediamo almeno una testimonianza dell'epoca classica – anche se fittizia – dalla quale si desume come potevano essere lette e identificate le rappresentazioni figurative dei miti. Nello *Ione* di Euripide le donne del coro – le schiave che hanno accompagnato Creusa a Delfi – vedono le figure della decorazione del tempio e le commentano, facendo notare l'una all'altra le singole immagini: in questa scena ci è possibile apprezzare i diversi gradi del meccanismo di lettura e identificazione iconografica. Alcune immagini vengono riconosciute immediatamente: Eracle che combatte contro l'Idra che viene chiamata di Lerna; anche l'arma usata per questa avventura, la ἅρπη, risulta ben nota alle donne. Il compagno di Eracle, al contrario, viene all'inizio solo descritto, come un uomo con una torcia fiammeggiante; e il suo nome, Iolao, le donne della tragedia di Euripide lo ricavano non dal ricordo di immagini viste

in precedenza, ma dai racconti ascoltati nella stanza della tessitura. In questo caso è certamente significativo che a parlare siano donne e schiave alle quali è negato l'accesso al simposio, che era una possibilità di entrare in relazione con i miti attraverso la parola e l'immagine. Ma le accompagnatrici di Creusa reagiscono in modo ancora diverso di fronte all'immagine di Bellerofonte in sella a Pegaso: stavolta esse non pronunciano alcun nome, ma si limitano a descrivere ciò che vedono, un mostro «con tre corpi», e sembra proprio che non riescano a identificare questo mito (che nell'Atene classica era rappresentato piuttosto raramente). Euripide invece sottolinea il fatto che alle donne è particolarmente familiare un tema di cui è ricca la tradizione dell'arte attica, quello della Gigantomachia. Esse non sono soltanto in grado di riconoscere uno per uno gli dèi che combattono – naturalmente la loro dea protettrice della città e Dioniso armato di tirso – ma anche di attribuire il nome a due dei Giganti.

Questo testo drammatico circoscrive una scala relativamente esigua di possibilità di lettura delle immagini mitologiche: possiamo immaginare che essa corrisponda al bagaglio iconografico minimale di un cittadino medio della *polis*. Con l'aumento delle immagini disponibili, ora dipinte sui vasi del simposio, ora scolpite nelle decorazioni dei templi, aumentò certamente anche la potenziale abilità di identificare i temi delle rappresentazioni mitiche.

Per dare un nome alla figura di Iolao, le donne dello *Ione* devono ricorrere ai racconti che avevano ascoltato. La parola ricordata viene in aiuto all'immagine vista, per poterla chiarire con piú precisione. Bisogna arguirne che l'immagine di un avvenimento presuppone almeno una rudimentale base linguistica, con l'ausilio della quale viene definito il rapporto dei personaggi tra loro? In relazione con la domanda sulla «leggibilità» delle immagini bisogna ricordare che, anche se le immagini appartengono in primo luogo a una categoria espressiva diversa da quella del racconto verbale, esse tendono, nell'acquisizione cognitiva da parte di chi le osserva, a ritrasformarsi in forma verbale. È un processo simile a quello della descrizione narrativa, che è un esito di operazioni logiche attraverso le quali l'osservatore cerca di chiarire non soltanto i rapporti formali ma anche quelli di contenuto delle figure e degli oggetti rappresentati nell'immagine mitica. L'immagine mitologica sembra possedere uno «stato d'aggregazione» dotato di una sua speciale instabilità, che tende a condensarsi (parzialmente) nella parola utilizzata per descriverla. Al contrario, il mito tende a rendersi visibile o attraverso la rappresentazione in immagine o attraverso la presenza corporea nel rito. L'immagine del mito si differenzia sostanzialmente dalla sua forma

verbale per una struttura narrativa di ben diversa natura, per la sua diversa «sintassi». Molti collegamenti che nella narrazione letteraria e orale possono essere facilmente realizzati, non sono possibili in un'immagine: per esempio, non vi si possono rappresentare chiaramente le relazioni temporali, il «prima» e il «dopo», e le possibilità di far riferimento al futuro sono estremamente limitate; inoltre l'immagine ha possibilità molto limitate di indicare nessi causali.

Perché l'ira di Achille? Le immagini che hanno per oggetto l'ambasceria di Odisseo e dei suoi compagni non possono, in ogni caso nella limitata forma di una singola immagine, rendere visibile il motivo per cui Achille è sordo alle preghiere dei compagni e vuole star lontano dalla battaglia. Soltanto le armi, in un certo senso eloquenti, poste in secondo piano nella raffigurazione fanno pensare alla particolare circostanza che adesso le armi devono stare a riposo, ma anche che, nella storia che condurrà alla morte di Patroclo e infine anche a quella di Achille, le armi svolgono un ruolo fatale. Quando il Pittore di Trittolemo, sullo *stamnos* conservato a Basilea (fig. 11), raffigura proprio nel centro dell'immagine, di fronte ad Achille irato, un isolato elmo che dalle vuote orbite oculari sembra indirizzare uno sguardo pieno di ammonimento verso l'eroe, ci troviamo di fronte a un esempio che illustra le specifiche potenzialità di un'immagine; nella narrazione l'elmo appeso non avrebbe

Figura 11.
Achille e Ulisse. *Stamnos* a figure rosse del Pittore di Trittolemo.

posseduto certamente un significato di uguale pregnanza. Esempio simile è quello della palma nell'immagine dell'Iliuperside del Pittore di Cleofrade. L'immagine dello *stamnos* di Basilea non ci spiega comunque *la causa* della rabbia di Achille.

Il pittore vascolare Macrone sul suo *skyphos* del Louvre[6] usa uno dei pochi mezzi a disposizione della sua arte per fornire una precisazione causale, raffigurando sull'altro lato del vaso l'allontanamento di Briseide, cioè la causa che aveva scatenato l'ira di Achille. Il Pittore di Briseide, cosí denominato da questo mito, mostra su entrambe le facce esterne della coppa del British Museum[7] il tragitto di Briseide che viene portata via da Achille e data ad Agamennone. Sul bordo della coppa è seduto, nella sua tenda, Achille ammantato, quindi già in quell'atteggiamento che caratterizza la sua lunga e implacabile ira, in particolare nelle raffigurazioni dell'ambasceria (come quella del Pittore di Trittolemo). Le immagini si collegano fra loro in un sistema, costituendo un repertorio noto e piú volte ripetuto; e all'interno di quel sistema il singolo tipo di immagine – come, in questo caso, Achille seduto e ammantato – può ampliare le potenzialità sintattiche della raffigurazione. L'osservatore che conosce la storia e le immagini – in questo caso non meno importanti – è in grado di dedurre le conseguenze del rapimento di Briseide: Achille è adirato, seguirà l'inutile ambasceria, l'azione successiva si svilupperà in modo inarrestabile.

La successione temporale è raffigurabile nella singola immagine soltanto per gradi: sulla coppa di Londra si assiste al lento allontanamento di Briseide dalla tenda di Achille; per i passi successivi, che descrivono un momento posteriore e la fine di un movimento, il pittore ha bisogno di una seconda immagine, l'altra faccia della coppa.

Le rappresentazioni cicliche, nelle quali gli stessi protagonisti vengono rappresentati piú volte, sono un mezzo per indicare una sequenza che non si svolge secondo un ritmo uniforme, ma è frammentaria, dato che si può supporre che tra i singoli episodi ci sia un intervallo di tempo indeterminato. Nel VI e V secolo si è fatto uso di questa possibilità non molto comune per illustrare le varie imprese di Eracle o di Teseo, soprattutto con immagini particolarmente adatte, quelle che si sviluppano intorno a una coppa. Un esempio significativo è quello del fregio dentro la grande coppa del Pittore di Pentesilea di Spina conservata a

[6] Parigi, Louvre G 146 (*ARV* 458, 2, con bibliografia). Buone illustrazioni in «Antike Kunst», XXVI (1983), tav. 32, 1-4; piú recente: N. KUNISCH, *Makron* («Kerameus», 10), Mainz 1997.

[7] Londra, British Museum E 76 (*ARV* 406, 1 con bibliografia). Illustrazioni dei due lati della coppa: K. FRIIS JOHANSEN, *The Iliad in Greek Art*, Copenhagen 1967, pp. 158-59, figg. 58-59.

Ferrara, che corre tutt'intorno al medaglione interno (fig. 12). Si ha un diverso effetto quando le immagini sono distribuite in un fregio metopale, dove la tipologia architettonica incoraggia la creazione di immagini singole, come per esempio nel tesoro degli Ateniesi a Delfi, dove sono illustrate le imprese di Eracle e Teseo. I rilievi del cosiddetto θησαυρός di Foce del Sele presso Paestum dimostrano tuttavia che, nonostante il ritmo costante dell'alternanza di metope e di triglifi, la narrazione mitologica di un'unica scena poteva disporsi con generosa noncuranza occupando piú di un quadretto metopale.

Alcuni artisti classici hanno cercato di esprimere nelle loro immagini la durata dell'attimo – una speciale qualità, su cui ha richiamato l'attenzione Keats nella sua *Ode on a Grecian Urn* – mettendo a fuoco ciò che in apparenza è effimero, il carattere transitorio di un avvenimento, con determinati segni figurativi particolarmente contrastanti con la sta-

Figura 12.
Interno della coppa del Pittore di Pentesilea con medaglione centrale e fregio-cornice.

tica monumentale dell'opera architettonica o del vaso – *the Grecian Urn*. Nel frontone orientale del Partenone la nascita di Atena avviene tra gli dèi che indicano l'istante in cui comincia il giorno: Elios, che sorge dall'oceano sul suo carro, e Selene, che si immerge nell'acqua. Non è invece sicuro che sul frontone occidentale dello stesso tempio si vedesse l'istante in cui il fulmine di Zeus si abbatteva tra Atena e Posidone, decidendo del possesso della terra attica. La stessa scena è rappresentata comunque in un'idria di Pella, di una generazione piú tarda, in cui è presente di fatto l'immagine del fulmine: un altro impressionante esempio della possibilità di arrestare con l'immagine il momento decisivo, come estendendone la durata.

Gli edifici, ma anche i vasi, sono opere composte da molti elementi e come tali adatte a immagini disposte in sequenza. È stato dimostrato che gli artisti hanno usato questa circostanza per compensare certe manchevolezze dell'immagine singola, come per esempio per rendere evidente la relazione di causa e effetto tra gli avvenimenti. Due o piú immagini possono, invece di aggiungersi l'una all'altra, essere poste in contrasto fra loro. Potenzialità espressive ancor piú ampie si hanno quando sullo stesso monumento vengono raffigurate immagini di miti diversi in relazione fra loro, che, nella decorazione templare, possono disporsi in veri e propri programmi iconografici. Queste serie di immagini richiedevano all'osservatore contemporaneo (ma anche a quello moderno) un'osservazione piú intensa.

Le schiave dello *Ione* di Euripide, che ci appaiono le tipiche rappresentanti di un pubblico senza una preparazione approfondita, si accontentano semplicemente di identificare i singoli temi rappresentati; né veniamo a sapere se fossero in grado di stabilire relazioni di significato tra le singole rappresentazioni che esse ammirano con l'ingenuo piacere di riconoscerle e dar loro un nome. Un osservatore piú esigente deve comportarsi in modo diverso, e tentare subito di inserire l'immagine identificata in uno o piú sistemi di riferimento. Un tal passaggio dall'analisi iconografica a quella semantica non dovrebbe esser fatto in modo affrettato e improvvisato. Soltanto quando il campo iconografico è stato quanto piú possibile definito, quando si è analizzato l'insieme delle rappresentazioni di ogni singolo tema con tutte le sue ramificazioni, diventa possibile riconoscere i tratti costitutivi di un'immagine data, constatarne le deviazioni, le omissioni e le aggiunte rispetto agli schemi figurativi correnti, e finalmente trarne le possibili deduzioni finali. Nella fase successiva (e piú complessa), le immagini diventano patrimonio dell'osservatore attraverso l'analisi semantica, nella quale il giudizio soggettivo ha un ruolo piú grande; essa fa passare in seconda linea la semplice

domanda iconografica sul «che cosa» è rappresentato a favore del «come?», «perché?», «a quale scopo?». L'attenzione si sposta sui partners del fruitore: l'artista e il committente, a cui va attribuita la responsabilità del programma iconografico. Non di rado l'osservatore moderno correrà il pericolo di costruire (invece di ri-costruire) programmi che non corrispondono alle intenzioni dell'antico realizzatore. (Non discuteremo qui la legittimità di tale attività del fruitore, che quasi «ricrea» l'opera d'arte mediante la propria interpretazione; d'altronde anche l'osservatore antico poteva compiere un'operazione simile, basandosi su associazioni personali o su fecondi errori di lettura). In vari casi il nesso intenzionale tra le immagini si può arguire con certezza o con notevole verosimiglianza, poiché coincide con i *topoi* conosciuti attraverso la letteratura classica, in particolare le opere degli oratori attici.

Abbiamo già accennato all'accostamento di diversi cicli mitologici sulle metope suddivise sui quattro lati del Partenone: Iliuperside, Amazzonomachia, Centauromachia e Gigantomachia. La relazione concettuale tra queste rappresentazioni è, in un certo senso, evidente: si tratta di battaglia, vittoria e sconfitta nella lotta contro i barbari, ma anche contro altri Greci e – nelle metope orientali – del trionfo degli dèi sui loro avversari (anche se è tuttora oggetto di discussione il significato delle metope centrali del lato sud, di cui sono rimasti soltanto dei frammenti). In vari altri monumenti la combinazione dei diversi miti non ci porta a riconoscere un'idea dominante; sembra dunque di poterne dedurre che ci troviamo di fronte a principî di accostamento dei diversi miti fra loro che sono per noi di ben difficile accesso, a forme di associazione piú libere, che richiamano semmai il particolare carattere delle similitudini omeriche. In questa forma letteraria, la situazione evocata nella similitudine coincide spesso solo in alcuni punti con quella della narrazione principale. La similitudine viene introdotta proprio sulla base di questa parziale coincidenza, e il suo pregio sta proprio nel fatto che noi percepiamo sí i punti di contatto fra un piano e l'altro, ma anche, e *al tempo stesso*, intravediamo tutta un'altra realtà, evocata dalla similitudine inserita nella narrazione principale. Un altro parallelo può essere cercato anche nella lirica corale, in particolare nelle odi di Pindaro, in cui il poeta mette in rapporto fra loro vari miti che non hanno uno stretto legame fra loro: anche i programmi iconografici, apparentemente eterogenei, di alcuni edifici sacri potrebbero essere interpretati secondo un analogo meccanismo.

È significativo, per esempio, che gli interpreti moderni non siano riusciti a trovare un'unica chiave di lettura per la sequenza delle metope del ϑησαυϱός arcaico di Foce del Sele, anche se in questo caso bisogna

considerare che esiste un'ulteriore difficoltà metodologica, dato che una parte dei rilievi, frammentari, non si possono attribuire con certezza a un determinato ciclo mitologico. Del resto, sembra che ricerche recenti abbiano messo in dubbio l'appartenenza di tutte le metope ad un unico edificio. La peculiarità di un'associazione piú incerta delle immagini mitologiche diventa ancor piú chiara se si confronta con un tipico ciclo ellenistico. A Cizico, Eumene II e Attalo II fecero costruire nel II secolo a. C. un tempio in onore della loro madre, che adornarono con una serie di στυλοπινάκια (probabilmente tavole poste su pilastri). Il tema generale era l'amore tra madri e figli, rappresentato in numerosi esempi tratti dalla mitologia e dalla storia. All'origine di questo progetto unitario, che aveva un unico punto di vista e un «titolo» chiaro, fu l'attività degli eruditi dediti alla raccolta sistematica dei miti, il cui esito finale furono poi le opere mitografiche dell'epoca piú tarda. Si pensi ad esempio ai semplici principî ordinativi dei titoli di Igino: madri che hanno ucciso i propri figli, assassini di familiari, donne scellerate, donne caste...

In considerazione della ricchezza dei miti rappresentati, il cratere attico di Clizia ed Ergotimo (circa 570 a. C.: fig. 5) si può paragonare a un edificio sacro. Nel suo programma figurativo la scelta di determinate figure mitologiche e delle loro imprese può essere motivata da interessi genealogici rivolti verso la successione di generazioni mitiche. Cosí il matrimonio di Peleo e Teti, che occupa molta parte della decorazione, rimanda al loro figlio Achille, che si trova in una posizione centrale in altri fregi del cratere, e alla fine, dopo che è caduto in battaglia, viene trasportato via dal suo compagno Aiace. Ma in che rapporto con la storia di Achille e dei suoi genitori sono gli altri miti cui viene dato ugualmente un ampio spazio: Teseo a Creta (questa è probabilmente la corretta interpretazione della scena con Arianna), la caccia al cinghiale calidonio e il ritorno di Efesto? Una particolarità di questo importante vaso è che l'autore si compiace nello scrivere i nomi: e Clizia non scrive soltanto i nomi degli uomini, degli eroi, ma anche degli oggetti – anche dell'idria caduta a terra e della fontana nella scena con Achille e Troilo – con uno zelo degno di Adamo nel Paradiso terrestre. Particolarmente degno di nota è però il fatto che i giovani e le fanciulle che hanno accompagnato Teseo a Creta portano nomi dell'antica tradizione attica, come è stato fatto giustamente notare. È evidente che qui entra in gioco un interesse genealogico indirizzato non solo alla successione mitologica delle generazioni, ma anche a legittimare tradizioni locali. Tali tradizioni specificamente locali sono probabilmente un fattore importante che contribuiva alla scelta dei temi adatti per la decorazione di

un tempio, accanto a un piú ampio e debole meccanismo di associazioni che ammetteva, e anzi favoriva, combinazioni di miti difficili da giustificare razionalmente. Il riferimento locale riveste evidentemente un ruolo importante nei frontoni del Partenone: anche se la grandiosa composizione del frontone orientale comprende tutto il mondo circondato dall'Oceano fino alla cima centrale dell'Olimpo, la collocazione dei singoli dèi fa riferimento alla concreta topografia di Atene e alla posizione, in essa, dei loro templi; il tema del frontone occidentale, la lotta tra Atena e Posidone per il possesso della terra attica, è legato ad Atene come nessun altro.

## 2. *Immagini e rappresentazione di valori.*

Il sistema figurativo della *polis*, in cui tutto sembra collegarsi con tutto, è adatto per veicolare norme di valore. Tuttavia, sembra a prima vista difficile pensare che anche le raffigurazioni sui vasi – e non solo quelle sui monumenti ufficiali – siano state realizzate regolarmente e intenzionalmente allo scopo di trasmettere tali norme. Ma il repertorio della pittura vascolare faceva parte di un insieme piú vasto; rifletteva un clima culturale, una *Weltanschauung* condivisa dalla maggior parte dei cittadini all'interno della protettiva società della *polis*. Il gruppo degli ideatori del programma figurativo del Partenone (certamente non si trattò del solo Fidia, ma semmai di artisti che lavorarono fianco a fianco con influenti cittadini dell'era di Pericle) non formulò una nuova versione di miti antichi e venerati, ma ne sottolineò determinati aspetti.

In generale si può osservare che non soltanto l'arte «ufficiale» ma anche la piú o meno privata iconografia dei vasi mostra un carattere decisamente assertivo: in sostanza, vi vengono affermate le condizioni di ciò che esiste; vengono tramandati i giudizi di valore dominanti nella società della *polis*. La funzione stabilizzatrice delle immagini mitologiche dei Greci corrisponde a quella del mito stesso, come anche a quella delle cerimonie rituali in uso nella *polis*. È sorprendente il fatto che le irriverenti commedie non hanno lasciato quasi nessun segno nell'arte attica – diversamente da ciò che è accaduto nell'Italia meridionale, la patria delle rappresentazioni dei cosiddetti fliaci. Sembra che nell'Atene dell'epoca classica gran parte degli artisti figurativi abbiano considerato sospetta l'idea della comicità; ne troviamo invece non poche espressioni divertenti nell'arte dell'epoca tardo-arcaica. In relazione con la predominanza del carattere serio è il fatto che alcuni pittori di vasi, già al culmine dell'epoca classica, mostravano tendenze che gli osservatori mo-

derni sono tentati di definire «classicistiche». Il classicismo incomincia dunque già nell'epoca classica?

Tale carattere assertivo, sul quale abbiamo richiamato l'attenzione, è visibile anche nelle raffigurazioni degli dèi. Sembra proprio che le loro azioni non siano state oggetto di una cosciente teodicea. Raramente nelle immagini viene data forma a un'accusa (come quella di Creusa abbandonata da Apollo nella tragedia di Euripide *Ione*). Rappresenta un'eccezione l'immagine del vaso già citato di Basilea che raffigura Aiace, immediatamente prima del suicidio, nell'atto di accusare gli dèi della sua sorte crudele.

È evidente che molte immagini greche che riflettono l'ideale eroico del guerriero intendono trasmettere giudizi di valore e norme di comportamento corrispondenti. In questo ambito, le rappresentazioni mitologiche in senso piú stretto – quelle che hanno come protagonisti eroi chiaramente identificabili – si legano quasi senza soluzione di continuità al gruppo delle immagini (stilizzate e per nulla realistiche) della vita umana. Un eroe del mito parte per la battaglia, prende commiato dalla sua famiglia e compie il rito dovuto, la libagione, proprio come gli anonimi guerrieri che potevano rappresentare tutti i cittadini ateniesi; e le figure mitiche, un Ettore o un Achille, hanno la precedenza per il loro valore esemplare. Talora è anche possibile osservare, sullo stesso vaso, una transizione «fluida» tra il mondo del mito e la vita degli uomini: alcuni esempi caratteristici si possono indicare fra le raffigurazioni del Pittore di Amasi della seconda metà del VI secolo (fig. 13). Ingeborg Scheibler ha mostrato in modo convincente che i giovani rappresentati secondo il tipo del kouros arcaico che ricorrono nelle austere composizioni di questo pittore, ai margini o come spettatori, possono rappresentare i giovani cittadini della *polis* – qui ancora prima dell'epoca della democrazia ateniese classica –, ai quali viene additato come esempio il comportamento eroico e aristocratico[8].

Ma l'intero sistema dei segni figurativi era davvero organizzato come assertivo di norme di vita della polis, o esistevano «evasioni», spazi completamente privati? Certamente una grossa parte delle immagini dei vasi, almeno su quelli destinati ai simposi, rifletteva un mondo cittadino piú privato, anche se presupponeva, seguendole nel dettaglio, le stesse norme culturali. È proprio da questo settore dell'*imagerie* che possiamo immaginarci il tipo degli ἀπράγμονες, dei cittadini non attivi in politica, che dovevano esserne consumatori e fruitori. Questo concetto

[8] I. SCHEIBLER, *Die Kuroi des Amasismalers*, in *Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and Related Pottery*, Copenhagen 1987, pp. 547 sgg.

di ἀπραγμοσύνη indica l'allontanarsi dalle occupazioni pubbliche, la scelta di una vita tranquilla. Nel discorso sui caduti riferito da Tucidide (che certo lo rimaneggiò in modo sostanziale)[9] Pericle rimprovera questa astinenza dalla politica: ad Atene, chi non si occupava dei doveri della *polis*, della politica, veniva definito non (solo) un ἀπράγμων (non attivo) ma piuttosto un ἀχρεῖος (inutile).

All'ἀπραγμοσύνη erano inclini certamente alcuni degli agiati figli dell'aristocrazia, come i giovani eleganti bellimbusti, contemporanei dei figli di Pisistrato, che vediamo rappresentati dal Pittore di Andocide. L'arte figurativa tardo-arcaica, che rappresentò i «kouroi» del Pittore di Amasi come, un po' di tempo dopo, i giovani eleganti del Pittore di Andocide, sembra oscillare tra valori assai diversi fra loro: disponibilità a mettersi alla prova in battaglia e raffinato gusto di vivere. Nell'iconografia dell'inizio e del culmine dell'epoca classica il principio edonistico (stilizzato) viene invece retrocesso in secondo piano. Infine, verso la fine del v secolo, dopo le sfortunate esperienze della guerra del Pelo-

TUCIDIDE, 2.40.3.

Figura 13.
Anfora a figure nere del Pittore di Amasi (particolare).

ponneso, l'ideale dell'ἀπραγμοσύνη si manifesta di nuovo nelle immagini, in forma diversa e con nuovo contenuto, come tornando a un mondo mitico trasfigurato, espresso da Afrodite ed Eros, insieme a giovani di grande bellezza come Adone, Dafni o Faone.

In alcuni casi è possibile leggere, nel senso letterale del termine, le rappresentazioni dei valori veicolati tramite le immagini, dato che le figure sono accompagnate da scritte. Dà ragione di riflettere il fatto che tali eloquenti iscrizioni, che offrono non solo semplici nomi di personaggi mitologici, ma spesso anche di personificazioni di concetti positivi, si trovano piú frequentemente proprio nelle immagini «idilliache» e apparentemente lontane dalla realtà del tardo v secolo. Esempio caratteristico è una *lekythos* a figure rosse di Berlino (fig. 14)[10] sulla quale so-

[10] Berlino, Staatliche Museen F 2705 (*ARV* 1317, 2). I. WEHGARTNER, *Das Ideal massvoller Liebe auf einem attischen Vasenbild. Neues zur Lekythos F 2705 im Berliner Antikenmuseum*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CII (1987), pp. 185 sgg., figg. 1-2, 5-6. Cfr. anche R. HAMPE, *Eukleia und Eunomia*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)», LXII (1955), pp. 107 sgg.; H. A. SHAPIRO, *Personifications in Greek Art*, Zürich 1993, pp. 70 sgg.; J.-M. MORET, *L'Apollonisation de l'imagerie légendaire à Athènes dans la seconde moitiè du v^e siècle*, in «Revue Archéologique», 1982, p. 120.

Figura 14.
Eukleia ed Eros accanto a Adone (non illustrato). *Lekythos* a figure rosse di Midia.

lo da poco Irma Wehgartner ha scoperto tre iscrizioni: il giovane e bell'Adone è accompagnato da due donne dai nomi eloquenti di Eunomia e Eukleia – buona legislazione e buona fama – che, come Wehgartner ha giustamente interpretato, devono illustrare l'ideale di un amore dominato dalla moderazione, e ciò proprio in relazione con Adone, l'oggetto d'amore per antonomasia. Anche su altri vasi di quest'epoca ricorrono gli stessi nomi o altri nomi di personificazioni. Ritorna qui dunque la domanda sul raggio d'azione dei messaggi, sui loro destinatari. Bisogna supporre che il sistema di valori propagato da queste immagini vascolari classiche non voglia né possa rivendicare ideali vincolanti per gran parte della *polis*, come invece dobbiamo supporre nelle piú antiche rappresentazioni dei guerrieri in partenza? In ogni caso i nuovi (?) ideali non-eroici non si tramandano piú attraverso le immagini di guerrieri e di kouroi allenati per le gare sportive. Le caratteristiche delle accompagnatrici di Adone sulla *lekythos* di Berlino sarebbero di ben poco interesse se ci limitassimo al solo piano dell'iconografia, ma ci resterebbero indifferenti anche sul piano semantico se non ci fossero le iscrizioni esplicative. In casi come questo è necessario che la parola esplicativa, il sostantivo che descrive un concetto venga in aiuto dell'immagine.

---

Figura 15.
La rappresentazione mitologica nel contesto della tomba.

Nelle osservazioni precedenti, allo scopo di illustrare alcune circostanze basilari, abbiamo dato per scontato un presupposto che in realtà è fittizio: che l'iconografia di Atene sia stato un sistema completamente autoreferenziale, creato esclusivamente dagli Ateniesi per gli Ateniesi e perciò comprensibile soltanto in relazione alla società di questa città. In realtà non è cosí per una gran parte della ceramica attica, particolarmente per quella di cui ci interessiamo, appartenente al VI e V secolo a. C., dato che moltissimi vasi furono esportati da Atene nell'epoca della loro produzione (come durante l'epoca arcaica anche da altri centri di produzione, per esempio da Corinto); e i loro principali acquirenti furono gli Etruschi. Le rappresentazioni figurative dovevano dunque essere apprezzate e comprese anche dai clienti etruschi, anche se le connotazioni significative per gli Etruschi non coincidevano del tutto con quelle valide per gli Ateniesi. In questa sede si può solo dare un rapido cenno di questo problema, utilizzando come esempio le raffigurazioni vascolari del mito eleusino, in particolare la missione di Trittolemo. Questo, che sembra un motivo tipicamente attico, è in realtà specialmente frequente, come dimostrano i rinvenimenti archeologici, sui vasi esportati in Etruria e Campania (fig. 15): bisognerà quindi concluderne che il culto eleusino aveva in queste regioni un gran numero di seguaci.

I vasi, che hanno occupato un cosí ampio spazio nel nostro panorama sui singoli aspetti dell'iconografia, si distinguono dagli altri generi artistici per singolare abbondanza e varietà, e perciò offrono una base attendibile per recuperare almeno una grossa parte dell'iconografia che era elemento obbligato nella vita di un'antica *polis*. Essi inoltre, come abbiamo rilevato parlando della loro esportazione, sono caratterizzati dalla loro mobilità. I grandi edifizi sacri o profani, la pittura murale e i gruppi monumentali – votivi o celebrativi – erano legati a un luogo concreto, mentre i vasi greci, attraverso le loro immagini, riuscirono a portare anche il loro contenuto ideale in territori lontani del mondo abitato, l'οἰκουμένη. La loro azione sulla periferia, la risposta dei non-Greci alle provocazioni e alle sfide che venivano lanciate dalle immagini, sono argomento per una ricerca che varrebbe la pena intraprendere e per la quale rimane ancora molto da fare.

ANNA BELTRAMETTI

# *Immagini della donna, maschere del «logos»*

## 1. *Dalle colpevoli alle escluse: i racconti si distinguono.*

> Ah! molto il seme d'Atreo Zeus, il tonante, colpí con odio profondo per volontà di donne fin da principio: per Elena perimmo molti e, a te, Clitennestra ordí inganno mentre eri lontano[1].

> Io, per parte mia, non ho intenzione di discutere se i fatti [i rapimenti delle donne fin qui riassunti] siano andati proprio cosí o diversamente: parlerò invece di colui che per primo, a quanto mi consta, offese senza ragione i Greci[2].

> Se poi è necessario che io ricordi qualcosa anche della virtú femminile, di quelle donne almeno che ora saranno vedove, chiarirò tutto con una breve esortazione. Il fare in modo di non essere inferiori alla vostra propria natura sia per voi motivo di grande reputazione e sia una gloria se si parlerà pochissimo, tra gli uomini, sia del vostro valore, sia in vostro biasimo[3]

Sono tre grandi svolte del raccontare greco. Le donne, piú icasticamente di altre presenze, marcano le discontinuità tra i racconti che tuttavia, proprio nella traccia del motivo femminile, si legano in un'unica trama narrativa, spezzata ma non interrotta.

Libro XI dell'*Odissea*, una νέκυια, un viaggio di Odisseo nell'Oltretomba, al termine della guerra, degli eroi, dell'epica: Agamennone, il capo dei capi, si racconta caduto sotto i colpi di Egisto, di un altro uomo, attenua l'uxoricidio e le responsabilità di Clitennestra che, tuttavia, sono il vero centro semantico del suo discorso e della sua tirata misogina; per Odisseo, quelle parole ultime, dell'eroe morto, fanno luce su quei fili sottili, di donne, che hanno manovrato le grandiose gesta eroiche e, implicitamente, le movenze del racconto epico, la sua incontrollabile causalità. L'invito estremo di Agamennone a escludere le donne e le riflessioni di Odisseo sulla loro colpevole centralità nelle vicende eroiche non possono che suonare anche come indicazioni metanarrative: bisogna punire le donne con le scelte di un nuovo eroismo,

[1] *Odissea*, 11.436-39.
[2] ERODOTO, 1.5.
[3] TUCIDIDE, 2.45.2.

rifuggendole (il νόστος di Odisseo è anche una fuga continua da un femminile sempre rapinoso, nelle sue diverse specie di attrazione); bisogna smascherarle con un nuovo racconto, narrandole per esteso, scoprendo tutta la magia e lo smarrimento che le donne e le dee in figure di donne significano, non solo le esotiche abitatrici delle isole remote, ma anche le spose che attendono nelle case: Clitennestra, l'uxoricida, e, con lei, quella che per Agamennone morto è il contrario positivo di Clitennestra, Penelope con le sue astuzie di tessitrice-Parca[4].

Erodoto: a cifrare la differenza di qualità e di tenore della sua narrazione rispetto ai racconti piú tradizionali dell'epica di guerra e di viaggio, il padre della storia pone una doppia, reciproca esclusione tra la storiografia e le donne. Dove stanno le donne – come se le donne apparissero indici e pretesti di mitopoiesi, con le vicissitudini di rapimenti e di conquiste che le accompagnano – non c'è storia, e là dove incomincia la storia, con l'avvicendarsi di potenze che crescono e altre che declinano, un enfatico soggetto maschile, Creso, si staglia a oscurare i ruoli femminili. Le numerose figure femminili – regine orientali principalmente, ma anche madri o figlie di notabili greci – che entreranno comunque nelle *Storie*, narrate secondo gli schemi e i motivi di un antico piacere del racconto, potranno contraddire ma non cancellare le regole del metodo storiografico.

Epitaffio di Pericle, riportato o contraffatto da Tucidide: quando la storia non è piú racconto del passato ma, essenzialmente, ideologia del presente, quando accoglie i discorsi degli uomini che stanno facendo la storia e dettando le norme della vita politica, le donne, oltre che passate sotto silenzio, sono condannate al silenzio, appena mascherato dall'eufemismo retorico del riserbo e del decoro.

Sui ruoli femminili ridotti, ingigantiti e progressivamente azzerati si misurano soglie narrative importanti. Dapprima è la scelta di un *epos* post-eroico o anti-eroico che elegge il femminile come indice di avventure magiche e di registri narrativi piú bassi, fiabeschi. Poi si affaccia la prima, intuitiva teoria della storia, con le sue regole di veridicità e di controllo sulle fonti, a trattenere lo storico dalle diversioni nel meraviglioso suggerite dai personaggi femminili. Da ultimo, la storia tucididea, forma intrinseca dell'ordine androcentrico della città, non solo scolori-

[4] Cfr. K. KERÉNYI, *Le figlie del Sole*, trad. it. Torino 1949 (rist. anastatica Torino 1991), p. 73. Su Penelope, le sue trame e la sua μῆτις cfr. A. CAVARERO, *Nonostante Platone*, Roma 1990; L. FARANDA, *Dimore del corpo*, Roma 1996; M. G. CIANI, *La moglie del capitano*, in R. RAFFAELLI (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Atti del Convegno (Pesaro, 28-30 aprile 1994), Ancona 1995, pp. 61-67.

sce le donne del passato, ma ratifica l'emarginazione delle donne del presente dalla vita e dalle scelte che contano.

Presenze intermittenti dei racconti, le donne si rivelano, prima che personaggi significativi, indici di equilibri modificati del pensiero e del discorso.

## 2. *Pensare il genere, immaginare al femminile.*

È stato opportunamente osservato[5] che non è possibile parlare di donne antiche senza parlare degli uomini che hanno composto e poi tramandato i testi in cui esse compaiono e anche quelli da cui sono state escluse. Sulle donne greche infatti mancano documenti. Ogni tentativo, anche il piú serio, di ricostruire donne reali e biografie documentarie da fonti dirette, sempre si scontra con documenti quanto meno sospettabili[6]. Le epigrafi riguardano donne eccezionali, di nascita nobile o di ruolo elevato, sacerdotesse, coltissime etere vicine a uomini famosi. *L'ordre des femmes* che Bérard[7] cerca di costruire attraverso la pittura vascolare reitera scene tipiche, ispirate al mito o al rito, in cui le donne sono intente al culto o ad attività come la ginnastica, la filatura e la tessitura, impegnate in gesti di una quotidianità selezionata e modellata sulle funzioni tradizionali delle dee. Le fonti epigrafiche, iconografiche e retoriche che si possono analizzare sul femminile si rivelano spesso piú vicine ai testi che ai documenti e, in molti casi, organizzate per *topoi*. I codici di rappresentazione, i filtri narrativi, drammatici, filosofici, retorici e figurativi sembrano imprescindibili per chi voglia riflettere sulle donne antiche. È necessario convenire sul postulato che anche le donne antiche hanno fatto storia e avuto una realtà[8]. È doveroso tuttavia prendere atto che pochissimo di quel ruolo storico e di quella

[5] Cfr. G. ARRIGONI, *Le donne dei «margini» e le donne «speciali»*, introduzione a ID. (a cura di), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari 1985, p. XII, e N. LORAUX, *Il femminile e l'uomo greco*, Paris 1989 [trad. it. Roma-Bari 1991].

[6] Cfr. J. REDFIELD, *L'uomo e la vita domestica*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991, pp. 153 sgg. Vedi anche i saggi, mirati a ricostruire biografie documentarie di donne, raccolti in N. LORAUX (a cura di), *La Grecia al femminile*, Roma-Bari 1994, e il precedente M. R. LEFKOWITZ e M. B. FANT (a cura di), *Women's Life in Greece and Rome*, London 1982.

[7] Cfr. C. BÉRARD, *L'ordre des femmes*, in *La cité des Images*, Lausanne 1984, pp. 85 sgg. Cfr. anche F. LISSARRAGUE, *Uno sguardo ateniese*, in G. DUBY e M. PERROT (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, I. *L'antichità*, a cura di P. Schmitt-Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 179 sgg.

[8] Ancora G. ARRIGONI, *Tra le donne dell'Antichità: considerazioni e ricognizioni*, in R. UGLIONE (a cura di), *La donna nel mondo antico*, Atti del Convegno (Torino, 21-23 aprile 1986), Torino 1987, p. 55.

realtà si è salvato dall'aggressione di un pensiero maschile ipertrofico e delle sue figure invadenti.

L'ottica del *gender*, la piú recente deriva dei *Women's Studies*[9], ha messo molto bene a fuoco, nelle applicazioni di quest'ultimo decennio, il codificarsi in Grecia di un pensiero della differenza dei sessi che ratifica anche nei termini del determinismo biologico un processo storico di progressiva emarginazione del femminile. Gli studi ispirati al *gender* non hanno sempre avuto ragione[10] dei testi poetici, elaborati nella cultura della polarità maschile/femminile, ma irriducibili, nei loro ambigui giochi di polisemie e di lapsus, con i loro debordanti personaggi femminili, a qualunque polarità semplificatoria. Ad essi tuttavia si deve l'aver scoperto le carte non neutrali, prima non poste in discussione, di quell'ordine sotteso ai testi e che i testi piú che riflettere contraddicono, l'aver colto le tracce della dissimmetria dei generi anche nella sperequata distribuzione dei ruoli intellettuali: solo uomini, in qualità di soggetti del pensiero e del discorso, e donne solo come oggetti di quel pensare, immaginare e parlare al maschile. Prima ancora che le correnti della misoginia si rifondano nell'ideologia politica e che il loro discorso anonimo, collettivo e topico trovi in Aristotele conferma scientifica, la superiorità maschile si manifesta infatti percepibilmente come parola d'autore.

Ma è genericamente greca e antica o specificamente ateniese e politica la cultura che elabora continuamente i temi della femminilità mentre non registra nessuna voce di nessuna donna che vada al di là della

[9] Il tema femminile è ormai classico nell'antichistica. Sintesi bibliografiche sono già state date da S. B. POMEROY, *Selected bibliography on women in Antiquity*, in «Arethusa», VIII (1973), pp. 127-55, aggiornato dall'autrice in J. PERADOTTO e J. P. SULLIVAN (a cura di), *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, New York 1984, pp. 315-73. Come continuazione del lavoro della Pomeroy si propone P. CULHAM, *Ten Years of the Image and Reality of Women in Antiquity*, in «Helios», numero speciale (1987), pp. 9-30. Recentissima è la bibliografia che conclude R. HAWLEY e B. LEVICK (a cura di), *Women in Antiquity. New Assessments*, London - New York 1995, pp. 248-265. Sulla categoria di *gender* e sulla sua applicabilità vedi J. SCOTT, *Gender A useful category of historical analysis*, in «American Historical Review», XCI (1986).

[10] Molto precocemente hanno messo in discussione i luoghi comuni della differenza tra maschile e femminile P. DUBOIS, *Sappho and Helene*, in «Arethusa», XI (1978), pp. 89-100, e H. FOLEY, *The concept of women in Athenian drama*, in ID. (a cura di), *Reflections of Women in Antiquity*, New York 1981, pp. 127-68. Critiche piú sistematiche alla teoria del *gender* sono state espresse in M. SKINNER (a cura di), *Rescuing Creusa. New methodological approaches to women in Antiquity*, in «Helios», numero speciale (1987), e in J. BLOK e P. MASON (a cura di), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987. Molto lucido anche per nuove proposte è il saggio di P. SCHMITT-PANTEL, *La «storia delle donne» nella storia antica oggi*, in DUBY e PERROT (a cura di), *Storia* cit., pp. 537-48; nello stesso volume, pp. 13-55, N. LORAUX, *Che cos'è una dea*, non nasconde la difficoltà di descrivere la dea secondo l'identità di genere. Riflessioni sempre piú misurate e attente alla molteplicità del soggetto femminile antico si trovano in N. S. RABINOWITZ e A. RICHLIN (a cura di), *Feminist Therory and the Classics*, New York - London 1993.

comunicazione necessaria, legata ai bisogni elementari o, tutt'al piú, economici e giudiziari? Per tradizione, ormai, il pensiero della differenza di genere tende a rappresentarsi una Grecia uniforme e astorica, un inizio assoluto in cui ritrovare le radici del nostro Occidente contemporaneo e insieme un repertorio di figure utili a pensare i nodi e gli snodi della nostra cultura: l'identità, la sessualità, la procreazione, la discendenza.

Che siano ateniesi e storicamente circoscritte, piú che indefinitamente maschili, le ombre proiettate sul femminile in Grecia lo provano le poche poetesse di cui la tradizione ha dato notizia e, nei casi piú fortunati, alcuni frammenti. Non c'è, risparmiata dalla tradizione, una poetessa ateniese e non c'è una potessa greca, di cui si abbia memoria, nel v secolo dell'egemonia ateniese sulla Grecia. Saffo è di Lesbo e appartiene all'aristocratico scorcio di transizione, tra il VII e il VI secolo, turbato appena dai primi tiranni; Corinna compone nella stessa Beozia di Pindaro, in ambienti ancora gentilizi e non laici, quando in Atene la città democratica si stava solo profilando attraverso le riforme clisteniche. Erinna, Anite, Nosside appartengono già all'ellenismo alessandrino, a una cultura riconfigurata di nuovo sul modello orientale della regalità e, per la prima volta, sulla biblioteca. Nell'Atene di V secolo le donne parlano soltanto grazie alla finzione, di IV secolo, dei dialoghi platonici e, anche nei dialoghi, a pronunciare discorsi forti sono soltanto due donne e non ateniesi: Diotima, la sacerdotessa del *Simposio*, è di Mantinea – appartiene a quella *enclave* culturale dell'Arcadia – e Aspasia, la maestra di retorica del *Menesseno*, la coltivata compagna di Pericle in Atene, porta in sé impronte ioniche e siciliane piú che ateniesi: viene da Mileto ed è stata discepola di Gorgia. Platone, anche attraverso le donne, ama rappresentare l'Atene della generazione precedente screziata di piú tinte, solleticata da venti che spirano da altrove, da culture poco affini a quella democratica. Le sue donne speciali e straniere non danno voce alle ateniesi. Dischiudono tuttavia orizzonti alternativi, nella geografia o nel tempo, mondi non altrettanto segnati dalla divisione dei sessi e dall'iniqua mortificazione del femminile. Saranno anche questi, platonici, echi dei medesimi altrove evocati dal teatro? Per quel che ci è giunto nella tradizione, in Grecia e principalmente in Atene, i voli dell'immaginario e i passi pesanti della storia, vissuta e pensata, tendono a contraddirsi.

### 3. *Eroine e buffone: la scena genera mostri?*

Per le donne che la storia e la storiografia ateniesi cancellano, il teatro di v secolo porta sulla scena della città un gran numero di eroine e di buffone potentissime. Potrebbe apparire il teatro una vivisezione della femminilità. La moltitudine dei personaggi femminili induce a immaginare un'ossessione per la donna tanto piú fantasticata nel v secolo ateniese, quanto piú tenuta ai margini della vita pubblica, quanto piú esclusa dalla scena del mondo riservata al cittadino maschio e adulto[11]. Dietro le apparenze, dietro i molti personaggi delle saghe mitiche e delle trovate comiche, si lasciano tuttavia riconoscere pochi tipi stabili e ricorrenti in situazioni tra esse analoghe, strettamente connesse con la regalità e con un passato eroico o pre-storico nella tragedia, piú o meno ispirate ai culti mistici del tempo, arcaizzanti[12] e marginali, nella commedia.

Madri e figlie, spose e vergini, sorelle, eroine che spezzano i legami nuziali o rifiutano le nozze, consacrandosi ai fratelli e ai padri, sacrificandosi al γένος di appartenenza o, nelle situazioni della commedia, contro il partito della guerra, portano sulle scene di Dioniso tutto quello che i testi canonici dell'ideologia politica – dall'epitaffio tucidideo di Pericle al primo libro della *Politica* aristotelica – hanno voluto ignorare o far rifluire nell'οἶκος. Eroine e buffone, nel teatro ateniese di v secolo, incarnano e drammatizzano quei legami di sangue e di eros, di parentela e di desiderio messi in sordina dalle leggi e dal λόγος della città. Le eroine interpretano quei miti divini ed eroici di regalità su cui si erano fondate le regole dell'ordine gentilizio[13], sopraffatto, ma ancora vivo e imbarazzante sotto le asettiche forme del potere politico. Le buffone si ispirano ai riti di fecondità, di sessualità e di liberazione dei culti di Demetra e di Dioniso, non piú che tollerati nella *polis*, attraverso i quali si costituiscono le alternative comunità dei misti[14].

[11] Il principio di cittadinanza che separa la sfera pubblica e quella privata ha sempre, al momento di ogni riformulazione, e non soltanto nel costituirsi della *polis* ateniese, forti ricadute sul ruolo della donna.

[12] Sulle implicazioni ideologiche dei rituali femminili vedi P. DUBOIS, *Il corpo come metafora*, trad. it. Roma-Bari 1990, pp. 78 sgg., ma anche I. CHIRASSI COLOMBO, *I doni di Demeter. Mito e ideologia nella Grecia arcaica*, in *Studi triestini di antichità in onore di L. Stella*, Trieste 1975, pp. 183-215.

[13] Sulla continuità tra mondo eroico delle regalità omeriche e ordine aristocratico cfr. P. LÉVÊQUE, *Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitiè du I millenaire*, in «La Parola del Passato», XXVIII (1973), pp. 23-50.

[14] D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, pp. 63-87, considera γένος e affiliazione mistica soluzioni alla definizione culturale dell'uomo, alternative entrambe alla soluzione ter-

I ruoli femminili divengono cosí le occasioni di flagranza per un gioco teatrale che eccede di gran lunga le funzioni pedagogiche che pure sono proprie a una drammaturgia finanziata e promossa dalla *polis*[15] Eroine e buffone, secondo i codici propri del loro genere, rivelano un teatro che non si limita ad agire sulle corde dell'orrore per il rimosso della città e su quelle della compensazione per gli esclusi dalla storia. Che sia, il teatro di Dioniso, il luogo di un altro sguardo, non omologato, non prevedibile, non speculare? Che il teatro ateniese sia davvero un'altra scena?

Condividono la disappartenenza alla *polis*, ma altro sono le eroine e altro le buffone. Donne comiche e tragiche offrono i loro corpi al sacrificio o al ludibrio, parodia del sacrificio, per affermare le ragioni delle loro anime, per conquistare un'esistenza simbolica, ma altro sono i personaggi calati nelle gonfie protuberanze del costume comico, altro sono quelli che risorgono nelle insigni e inquietanti, di per sé connotate e significative, figure mitiche. È riconoscibile tuttavia un nesso, sebbene dissimulato dalla differenza dei codici drammatici, tra figure tragiche e figure comiche del femminile? Persistono o mutano nel tempo i sistemi di immagini, i campi semantici e metaforici, in cui eroine e buffone sono calate e attraverso cui sono connotate? Muta il peso e la qualità dei personaggi femminili con l'evolvere della drammaturgia?

### 3.1. Sacerdotesse comiche e baccanti: i riti del travestimento.

Quando il teatro si ispira al rito, alla documentata e riconosciuta, sebbene controversa, funzione rituale delle donne, la sua vocazione si fa piú esplicita.

Composta lontano dalla città, alla corte e nell'orizzonte dei re macedoni, la tragedia delle *Baccanti* chiude, nella tradizione, la storia del teatro tragico di v secolo con un ritorno, quasi un *memento*, alle origini dionisiache del teatro, portando in scena il dio con la sequenza dei riti che ne drammatizzano la passione: il ritiro delle donne sul monte, nella natura; il travestimento femminile del vecchio re Cadmo e del sacerdote Tiresia; la sospensione dell'ordine culturale con i suoi rapporti di

ritoriale e politica avviata da Clistene, su cui vedi P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1973²

[15] «In Atene si è inventata la drammaturgia e non il teatro», osserva D. LANZA, *La poesia drammatica. i caratteri generali, il dramma satiresco*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario nella Grecia antica*, I/1, Roma 1992, pp. 279-300. Sui collegamenti tra la drammaturgia e la politica ateniese è ormai classico D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.

potere e le sue distinzioni di sesso; lo sbranamento, a mani nude, del giovane re al posto di un cucciolo sacrificale, che allude allo σπαραγμός subito dallo stesso Dioniso e comunque ripropone, senza sostituzioni, il sacrificio originario. I toni altamente tragici, tra i piú inquietanti raggiunti dal teatro antico, delle *Baccanti* dissimulano, ma non cancellano, le analogie tematiche e drammatiche – valgano per tutte il *Leitmotiv* della pace, comune anche alle tavolette di osso di Olbia[16], e l'isolamento sul colle delle donne che vogliono la pace – con la *Lisistrata*[17] di Aristofane del 411.

Apparentemente piú collegato all'attualità, piú coinvolto con le contemporanee questioni della pace e della guerra tra Atene e Sparta, l'intreccio della *Lisistrata* fa riferimento ai riti femminili non meno delle *Baccanti* e delle altre commedie aristofanee di donne[18]. Scena dopo scena, Lisistrata e le sue compagne, rifugiate sull'Acropoli e inseguite dai vecchi Ateniesi armati di tizzoni d'ulivo ardenti, costruiscono sui luoghi riconoscibili e reali dell'Atene storica uno scenario sempre piú somigliante agli ambienti dionisiaci di esaltazione erotica e di castità rituale alternanti. La fuga sul monte, la sessualità pervasiva e proporzionale alla castità coatta, l'ossessiva contrapposizione della pace e della guerra assimilano la commedia, come le piú tarde *Baccanti*, a un rito liberatorio. Alla liberazione, allo scioglimento, allude per altro anche il nome della protagonista che gioca con Lisimaca[19], il nome di una sacerdotessa storica di Atene, ma anche con Λύσιος, con l'epiteto di Liberatore proprio a Dioniso.

Quei legami con il culto e con la festa, mantenuti coperti nella *Lisistrata*, sono palesi e dichiarati nelle *Tesmoforiazuse*, composte nel medesimo 411, e nelle piú tarde *Ecclesiazuse* del 392. Distanziate negli anni, rispondenti a gusti e a codici di rappresentazione mutati, *Tesmoforiazuse* ed *Ecclesiazuse* compongono due quadri strutturalmente speculari – quasi un dittico – ispirati a comportamenti e ambiti piú consueti alle

[16] Sulle tavolette d'ispirazione orfica riportanti il nome Dioniso, risalenti al v secolo a. C. e trovate a Olbia sul Mar Nero, vedi M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, p. 19.

[17] Nel segno dell'omologia tra esperienza dionisiaca e teatralità, commedia e tragedia tendono a confondersi. È l'opinione sostenuta nel celebre saggio di C. SEGAL, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton 1982.

[18] Alla presenza dei modelli mistici nelle commedie femminili di Aristofane è dedicato A. BELTRAMETTI, *Le sacerdotesse e le mistiche di Aristofane: una chiave poetica*, in RAFFAELLI (a cura di), *Vicende* cit., pp. 111-29.

[19] Per Lisimaca cfr. S. GEORGOUDI, *Lisimaca, la sacerdotessa*, in LORAUX (a cura di), *La Grecia* cit., pp. 155 sgg. C. Gallini studia la connessione di Dioniso con i simbolismi del legare e dello sciogliere: *Il dio che scioglie*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Cagliari», XXVIII (1960), pp. 529-58.

donne e agli alternativi eccentrici che ai cittadini maschi, adulti e organici della *polis*. Entrambe le commedie, quella piú antica delle donne riunite al Thesmophorion per celebrare i sacri riti autunnali in onore di Demetra e quella delle donne che occupano l'assemblea per prendere il potere nella città, sono costruite sul travestimento intersessuale[20] e sulla festa. Un'azione comica coincide con il tempo piú sacro, il giorno centrale[21], della festa demetriaca. L'altra azione si rivela combinata[22] durante la festa della dissoluzione di fine anno delle Scire, culmina nella messa in scena burlesca delle Panatenee, la festa della fondazione della città e di inizio anno[23]

Donne alla festa di Demetra; donne che compiono o simulano i riti di Dioniso; donne sempre comunque incluse in ambiti che giustificano con il culto quella costellazione di immagini intessute di vino, cibo e sesso, proprie e ricorrenti del femminile comico. Donne sapienti[24] che potrebbero alludere alle pitagoriche, alle sole *femmes savantes* note dell'antichità, mentre il comunismo di beni e di persone, da loro istituito sui luoghi della città, potrebbe intendersi come parodia, tra l'esilarante e lo spaventevole, delle comunità pitagoriche[25]. Demetra, la terra, e Dioniso. La dea del pane, il dio del vino, le due forze primarie dell'umanità – dice Tiresia a Penteo[26] –, e Pitagora con i suoi circoli legati alla dea e alle pratiche mistiche[27]: sono queste le presenze evocate dai riti femminili nel teatro. Al tramonto del secolo, nella crisi della città, quando i miti femminili piú tradizionali sono stati già piú volte esperiti, i riti, con le loro atmosfere, continuano a soccorrere l'immaginario teatrale. Buffone con nomi di sacerdotesse – anche la Prassagora delle *Ecclesiazuse* ha qualcosa da spartire con Prassitea, la mitica sposa di Eretteo, che avreb-

[20] Sulle funzioni del travestimento intersessuale nei riti di passaggio sono importanti M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris 1958; A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Roma 1958, e ID., *Paides e Parthenoi*, Roma 1969; C. GALLINI, *Il travestitismo rituale di Penteo*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XXXIV (1963), pp. 211-28. Sul travestimento come espediente dei profanatori mitici cfr. M. DETIENNE, *Eugenie violente*, in M. DETIENNE e J.-P. VERNANT, *La cucina del sacrificio*, trad. it. Torino 1982, pp. 131 sgg.

[21] ARISTOFANE, *Tesmoforiazuse*, 80.

[22] ID., *Ecclesiazuse*, 18.

[23] W. BURKERT, *Homo Necans*, trad. it. Torino 1981, p. 115.

[24] Il motivo della σοφία femminile ritorna qua e là nella commedia e soprattutto nel Prologo.

[25] Letta in questa chiave la *pointe* delle *Ecclesiazuse* anticiperebbe le allusioni topiche della commedia di mezzo ai pitagorici o pitagoristi, non ignorati però neppure nel v secolo da Epicarmo e dalla commedia dorica. Vedi frammenti e M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, fasc. III, pp. 342 sgg. e 372 sgg., Firenze 1964.

[26] EURIPIDE, *Baccanti*, 274-77.

[27] GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, 30.170: «I Metapontini, dopo la morte di Pitagora, consacrarono la sua casa in tempio di Demetra».

be istituito le Panatenee[28] – e comportamenti da mistiche, baccanti che credono di ridestare la natura madre e nutrice dell'età dell'oro, che immolano il giovane re[29], dopo aver fatto tremare e rovinare gli edifici del suo potere: i riti delle donne disseminano nel teatro, tragico e comico, i progetti di uno speciale umanesimo, trovano nel teatro il luogo per utopie che si radicano nell'archeologia del sacro e della drammaturgia. Comunque si vogliano leggere – come ripetizioni di sacrifici dei paredri da parte delle Potniai e dunque residui di cultura agraria o come simulazioni del sacrificio fondativo e dunque atti innovatori di trasformazione culturale – i gesti cruenti e festivi delle donne, nella finzione tragica e comica, sempre si abbattono su istituzioni chiave della città, invertono il corso degli eventi e sconfiggono la storia suggerendo nuovi inizi[30]. Conducono il teatro lontano dall'imitazione della vita, sul terreno magico condiviso da tutti i mistici, e dalle donne in particolare, della visione[31], dello straniamento dal senso comune e dominante, di una recuperata consonanza con le energie della natura in cui cade anche la divisione dei sessi, nei regni della salvezza e della menzogna consapevole. Delle restaurazioni forse. Delle regressioni?

### 3.2. Le regine d'Oriente.

Il teatro tragico di v secolo – quello almeno che ci è dato conoscere – lavora prevalentemente sul mito, inseguendo antiche storie parallele o riscrivendo, in nuovi intrecci, gli stessi segmenti delle medesime storie. Ai punti di incrocio tra saghe e moduli compositivi, i personaggi femminili si fanno particolarmente trasparenti. Da camuffamenti divengono manifestazioni del λόγος e dei suoi riequilibri.

[28] EURIPIDE, *Eretteo*, fr. 65 Austin.

[29] Sull'immolazione di Penteo come rito di fecondità e di fertilità, di cui si avrebbe memoria anche nelle feste delle Tesmoforie, si esprime J. Frazer nei capitoli *La natura di Osiride* e *Dioniso* di *Il ramo d'oro* (1911-15 e 1922), trad. it. Torino 1965. Come violenza necessaria a ristabilire l'ordine legge invece lo σπαραγμός di Penteo R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. it. Milano 1980, pp. 170-200.

[30] Nelle *Tesmoforiazuse* le donne minacciano di giustiziare Euripide per ridurre all'assurdo i principî del teatro tragico; nella *Lisistrata* sospendono la guerra e inaugurano la pace; dilaniano Penteo per far rinascere la natura o per liquidare la cultura di Penteo e ritornare alla natura dell'età felice, nelle *Baccanti*; riordinano il mondo e la vita associata secondo un comunismo di beni, di terra e di donne che nulla ha a che fare con la distribuzione politica e neppure con il suo rovescio, nelle *Ecclesiazuse*.

[31] Su Dioniso come dio della visione, degli illusionismi, del meraviglioso, del fantastico, della maschera e del teatro insiste particolarmente J.-P. VERNANT, *Il Dioniso mascherato delle Baccanti*, in J.-P. VERNANT e P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia due*, trad. it. Torino 1991, pp. 221 sgg. La visione o la visionarietà è inscritta nel vocabolario dell'iniziazione eleusina, il cui grado massimo coincide appunto con l'ἐποπτεία.

La prima figura femminile della piú antica tragedia conservata, i *Persiani* del 472, arriva davanti al pubblico ateniese, e ancora a noi, staccandosi, per uno splendore molto piú intenso, dalle immagini fulgide di oro e di frecce saettanti evocate dal canto d'ingresso del Coro dei vecchi Persiani. La regina dei Persiani – il personaggio non ha un nome proprio nel dramma, è la regina antonomastica – appare sulle scene degli Ateniesi vincitori piú vicina agli dèi che agli uomini: in lei, i vecchi del suo popolo salutano la veneranda madre di Serse e la sposa di Dario, la compagna di un dio e la madre di un dio[32]. Γάμος e maternità, regalità e divinità si intrecciano e si fondono nella sua figura senza contraddizioni. Nell'intreccio eschileo, Atossa lega il padre al figlio, trasmette dall'uno all'altro la vita e la regalità, garantisce la continuità e la legittimità dinastica oltre la morte di Dario e la sconfitta di Serse.

In Oriente, tra i Persiani, dove il potere regale, negato dalla *polis*, ha trovato la piú clamorosa realizzazione storica, la regina di cui parlano anche i documenti e la storiografia sembra incarnare, in tutte le sue valenze buone, il *pattern* diffuso della regina indoeuropea, indicato per la prima volta da Frazer e confermato successivamente, con espliciti richiami al *Ramo d'oro*, da Propp e da Dumézil[33] Sposa e madre, al centro dello snodo dinastico e familiare, Atossa traduce l'eredità del sangue in naturale successione di potere, risolve i conflitti di potere con la forza legittimante dei legami di sangue e tiene in vita la sovranità oltre le sventure dei re.

Come in alcuni racconti erodotei di passaggio dinastico[34], anche nella prima tragedia eschilea conservata il regno passa attraverso la regina e insieme con lei, quasi che regalità e femminilità, regno e regina fossero un tutt'uno, parte una dell'altro o figure sostitutive l'una per l'altro. E questo universo persiano, ricostruito per gli spettatori dalla tragedia, il solo ambiente storico del solo dramma storico pervenuto dal v secolo, assomiglia profondamente a un mondo fiabesco, a un altrove autentico del tempo e della geografia. Come nelle fiabe di magia tarde, ma conservative, studiate da Propp, come nelle storie danesi di Saxo Gramaticus, nelle saghe norrene, nei *Nibelunghi*, nell'epopea celtica, nel

[32] ESCHILO, *Persiani*, 155 sgg.

[33] J. G. FRAZER, *La successione al trono nell'antico Lazio*, in ID., *Il ramo d'oro* cit., p. 246. W. PROPP, *La Sposa*, in ID., *Le radici storiche dei racconti di fate* (1946), trad. it. Torino 1972, p. 531. DUMÉZIL, *La moglie dei fratelli*, in ID., *Mito e epopea. La terra alleviata*, trad. it. Torino 1982, pp. XIV e 82 sgg.; ID., *Matrimoni indoeuropei*, trad. it. Milano 1984; ID., *Madhavi in The Destiny of a King*, Chicago-London 1973 [trad. ingl. da *Mythe et Epopée*, II/3, Paris 1971].

[34] Valga come esempio noto il racconto della successione di Gige a Candaule (ERODOTO, I 7-14).

*Mahābhārata* indiano, per un'estensione diacronica e geografica immensa, anche nella tragedia attica sembra valere il motivo che associa donna e sovranità[35]

Impossibile non andare con la memoria, impressionata dal personaggio di Atossa, dalla sua ieratica maestà, a Ecuba, la regina madre di due tragedie euripidee, dell'*Ecuba* e delle *Troiane*. Il gioco continuo e sfibrante di Euripide con le tragedie di Eschilo, l'intertestualità ora sottile ora smaccata di decostruzione e di riuso, di citazione e di straniamento, di parodia che è soprattutto esercizio di ammirazione, induce a sospettare che Atossa sia il modello rovesciato di Ecuba. L'icona teatrale della regina-schiava, fissa e ritornante nei due pur diversi drammi, la vecchia, lacera, sfinita regina luttuosa, distesa a terra come una madre in travaglio[36] o come una morta[37], non può non richiamare per contrasto lo splendore quasi divino di Atossa, un'icona a sua volta, piú che altro una statua, per chi era a teatro. Prostrata nella regalità e nella maternità, ἄπολις e ἄπαις, privata del regno e dei figli, dunque della sua identità di regina perché madre e di madre regale, rappresentata e connotata in negativo, ma pronta a risorgere per compiere la vendetta o i riti del cordoglio sulle spoglie dell'ultimo principe troiano, è sempre orientale la regina paradigmatica.

Nella Persia storica e sulle rovine troiane delle saghe, le due regine orientali del teatro tragico ateniese si richiamano malgrado le differenze drammaturgiche maturate in alcuni decenni di teatro. Nei loro personaggi, due stati opposti della stessa potenza e pienezza femminile, si sommano le funzioni piú costruttive delle regine indoeuropee e i tratti iconografici piú rassicuranti della ieratica dea mediterraneo-europea, della Signora per definizione, destituita – secondo alcuni studiosi[38] – proprio dal politeismo indoeuropeo. Nell'Oriente dei regni, in quello leggendario e in quello storico, gli ateniesi di v secolo immaginano una uniformità culturale, larga e durevole, analoga per altro al sincretismo

[35] La coappartenenza di femminile e regale, per rimanere nel controverso ambito indoeuropeo, sembrerebbe confermata, oltre che sul piano piú latamente culturale, anche su quello piú strettamente linguistico, che non sempre coincide con il primo, come argomenta L. L. CAVALLI-SFORZA, *Geni, popoli e lingue*, Milano 1996, pp. 201 sgg. Vedi E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. Torino 1976, I, p. 15.

[36] M. GIMBUTAS, *Il linguaggio della dea*, trad. it. Milano 1990, p. 105.

[37] EURIPIDE, *Ecuba*, 59 sgg. e 486 sgg.; ID., *Troiane*, 98 sgg. e soprattutto 115 sgg.

[38] GIMBUTAS, *Il linguaggio* cit., p. XX, sostiene l'eliminazione della cultura pacifica della dea da parte della bellicosa cultura Kurgan. Vedi anche U. PESTALOZZA, *Eterno femminino mediterraneo* (1954), Vicenza 1996, e ID., *Motivi matriarcali divini e umani in Etolia e in Epiro*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», XCI (1957), pp. 583-622.

cretese-miceneo, attestato nella Grecia palaziale del II millennio[39]: motivi definiti indoeuropei e motivi cosiddetti mediterranei si compenetrano, indistinguibili, senza le fratture che le teorie indoeuropeistiche hanno voluto scorgere. E il femminile, considerato tradizionalmente elemento-misura e osservatorio della differenza e dell'avvicendamento culturale, interpretato dalle buone regine simili alle dee[40], replicanti dal mito alla storia, è il segno piú chiaro della koinè immaginata dai Greci. Tra dea pre-indoeuropea e regina indoeuropea, tra mito, saga e storia, in Oriente, è difficile, forse indebito, distinguere, per Erodoto e per la conoscenza storica, per i drammaturghi e per l'immaginario poetico, per l'uno e per gli altri forse ugualmente incantati e confusi.

### 3.3. Le regine della notte greca.

Per i Greci, per gli Ateniesi della *polis* storica di cui conosciamo il pensiero, la grande frattura percepibile non è cronologica ma spaziale, tra l'Oriente regale e la Grecia delle città. Agli occhi di questi indoeuropei della lingua e mediterranei della cultura (Léveque), sotto lo sguardo di questi indoeuropei tralignati, critici e innovatori (Dumézil), il mondo non si divide tra indoeuropei e non indoeuropei, bensí tra le culture tradizionali, incentrate sulla regalità riassunta nella regina-dea, e la loro cultura politica, rivoluzionaria per l'antichità, e androcentrata. Per gli storici come per i drammaturghi di v secolo, la tensione si stabilisce tra ordine regale e ordine politico: al primo, polarizzato sul palazzo di cui la donna-regina è presenza costante e simbolo anche in assenza del re, si oppone il secondo, fondato sulla cittadinanza, sulla partecipazione e sulla mobilità dei cittadini, che emargina le donne costrette nelle case dalle gestazioni e dall'allevamento dei piccoli.

Trasposto in Grecia, anche se respinto nel II millennio epico dei Micenei e comunque in quella notte dei tempi precedente la città, anche se ambientato nelle città-fortezza di Argo o di Micene – quasi intercambiabili luoghi della regalità achea –, nelle regge di Tebe o di Corinto, altrove tutti della città ateniese storica, il personaggio della regina si deteriora. Dovunque, nella materia atridica come in quella tebana, la regina è posta dai drammaturghi al centro di storie malate, di immagini

[39] Sul sincretismo cretese-miceneo e comunque sulla continuità tra componente mediterranea e componente indoeuropea vedi P. LÉVÊQUE, *Le Syncretisme créto-mycénien*, in F. DUNAND e P. LÉVÊQUE (a cura di), *Le Syncrétismes dans les réligions de l'Antiquité*, Atti del Convegno (Besancon, 22-23 ottobre 1973), Leiden 1975; cfr. anche l'intervento di I. Chirassi Colombo.

[40] Sull'intreccio tra divino e regale nelle due regine o due dee di Pilo cfr. F. R. ADRADOS, *Le istituzioni religiose*, in G. MADDOLI (a cura di), *La civiltà micenea*, Roma-Bari 1977, p. 126.

ambigue, quando non repellenti. Mentre le regine orientali, Atossa ed Ecuba, sono figure chiave di un potere o del ricordo di un potere legittimo, la piú forte espressione della sua naturalità biologica, in Grecia le regine trasformano il legame dinastico, del potere e del sangue, in vincolo oscuro, catastrofico, che imprigiona e travolge gli eroi: Agamennone come Edipo, Oreste come Eteocle e Polinice, come Ippolito e come Eracle. Le regine, in Grecia, sono al centro dei massacri palaziali. La città sembra non tollerare queste personificazioni della regalità in terra greca, neppure nella propria preistoria, neppure fuori dai confini stretti di Atene.

Nel contesto tragico piú vicino a quello dei *Persiani*, nel contesto drammatico piú esteso che sia pervenuto dall'antichità, nell'*Orestea* di Eschilo, Clitennestra, la regina madre e sposa, è al centro del dispositivo drammatico. Prima ancora di entrare in scena domina l'atmosfera e poi governa l'azione dell'*Agamennone*; uscita di scena come cadavere nelle *Coefore*, ritorna come fantasma a incitare le Erinni della vendetta nelle *Eumenidi*. Clitennestra domina la trilogia e la trilogia gronda sangue[41] e doppiezza. Intorno alla regina si affollano immagini animali che volgono dal domestico al mostruoso, dal vitale al mortifero; si trovano oggetti a doppio uso che subiscono anamorfosi maligne. In sua presenza il discorso si fa circospetto, la lingua diventa biforcuta, l'atmosfera si fa torbida, il mondo si destabilizza[42]: accostato al cuore virile di Clitennestra, Egisto appare una femmina imbelle e dipendente, mentre Agamennone teme di femminilizzarsi. Clitennestra è posta al centro di un mondo duplice che si sdoppia mostrando la faccia piú livida, essendo lei, la regina, figura consapevole della doppiezza: «Delle molte parole che prima ho dette – afferma la regina rientrando in scena dopo l'uxoricidio – non mi vergogno di dire, ora, il contrario»[43]. Personaggio complesso di regina sposa e madre, nel corso dell'azione Clitennestra si scompone e si decompone: la cagna del focolare diventa cagna lasciva, la sposa fedele un'adultera, la madre una matrigna; come madre vindice di Ifigenia si rinnega come sposa di Agamennone, come compagna di Egisto rifiuta di essere madre di Elettra e di Oreste, come madre esecrata è giustiziata da Oreste.

Icona drammatica che Eschilo potrebbe aver costruito sul modello

[41] Il termine αἷμα è parola chiave e, con tutti i suoi composti, costituisce un filo conduttore linguistico oltre che tematico della trilogia.

[42] K. Reinhardt, nel suo ancora insuperato *Aischylos*, del 1949 (trad. franc., con l'aggiunta di quattro saggi, in *Eschyle Euripide*, Paris 1972), coglieva come artificio drammaturgico principe dell'*Orestea* il continuo rovesciarsi dei temi in contro-temi.

[43] ESCHILO, *Agamennone*, 1372-73.

della Signora cretese dei serpenti (fig. 1)[44], questa Clitennestra che offre il seno, sogna di generare e allattare un serpente e uccide con la doppia ascia (πέλεκυς), non solo conferma il legame delle regine teatrali con l'iconografia della Potnia, non solo è una nuova epifania tragica della dea, ma è un'epifania degenerata, trascolorata nelle tinte ctonie e demoniche di un mito infernale[45] Clitennestra, la prima regina greca del teatro conservato, non è una donna eccezionale, descrivibile con le ca-

[44] S. MARINATOS, *Minoan Religion. Ritual, Image and Symbol*, Columbia S.C. 1993, indica nell'elemento femminile il tema dominante dell'iconografia minoica e nella dea dei serpenti un tipo molto ripetuto.

[45] «Io non sono la moglie di Agamennone - risponde Clitennestra al Coro. - Io sono l'antico acerrimo demone vendicatore di Atreo» (ESCHILO, *Agamennone*, 1499-501). La traduzione di M. Valgimigli forza il testo, ma ne rende le valenze piú profonde. Per l'iconografia della Potnia si veda un esempio in W.-D. NIEMEIER, *Nascita e sviluppo del mondo miceneo*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, p. 91.

Figura 1.
Dea dei serpenti. Statuetta dai depositi del tempio a Cnosso (c. 1600 a. C.).

tegorie aristoteliche di eccesso o di difetto rispetto al metro etico ed estetico degli spettatori. È una Potnia efferata[46]. Sembrerebbe il riflesso greco e antico di quelle regine indoeuropee che portano nel loro nome il veleno, l'intossicazione, l'ebrezza e la dissoluzione, della indiana Madhavi, della celtica Mdeb. Sicuramente è, questa Clitennestra eschilea, il modello efficace e complesso delle altre regine greche della tragedia, tutte segnate dalla lotta oscura tra maternità e sessualità, tutte lacerate tra le regole di un γάμος convenzionale e gli struggimenti di un eros che è πάθος, νόσος, sofferenza e malattia, follia e morte.

Sorella di Elena, interprete di un intreccio tragico che muove dalla fuga di Elena, da azioni che si radicano nella colpa del desiderio, la Clitennestra eschilea è la capostipite delle eroine tragiche che proprio nell'Elena iliadica, nel suo legame con Afrodite, nel suo essere doppione di Afrodite[47], trovano il paradigma amplificato, la figura della catastrofe erotica colossale, epocale, etnica, ugualmente rovinosa per l'Oriente sconfitto e per l'Occidente vincitore. Nel contesto esteso della trilogia, Clitennestra raccoglie i tratti afroditici dell'Elena epica e li traduce in un fascio di corde drammatiche che ritorneranno, di volta in volta selezionate, in Medea, in Fedra, e di nuovo nell'Elena delle *Troiane* – nella solita, ossessiva frequentazione euripidea della drammaturgia eschilea –, ma anche in Deianira e in Giocasta, fatte vibrare con piú discreta tensione anche da Sofocle.

Il rifiuto, la negazione della maternità diventa, nel codice tragico, il segno della degradazione della regina, della decadenza del mito femminile per eccellenza. La maternità rinnegata si coniuga con la follia, con la malattia, con la barbarie, e prende toni di diversa oscurità: ferini nella lucida reazione di Medea; piú dolcemente decadenti nel deliquio di Fedra; languidi nell'oblio di Deianira che si strugge per l'assenza del suo eroe, ricordandosi dei figli solo per averli concepiti da lui; ambigui nella reticenza di Giocasta, da sempre impedita ad essere madre di Edipo, dal divieto di Laio prima, dal tabú delle nozze sacrileghe con il figlio poi.

Il ricorso alla magia si fa segno, ancora nel linguaggio della tragedia,

[46] Tratti mortiferi e violenti appartengono universalmente alla Grande Dea, sommandosi o alternandosi con i tratti materni e pacifici. In particolare, Potniai temibili e armate di ascia sono attestate in Etolia, come Artemide, e a Creta. Vedi PESTALOZZA, *Motivi* cit., pp. 594 sgg., e ID., *La Potnia Minoica, il Toro e la Bipenne*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», LXXII (1938-39), pp. 3-15.

[47] Sul legame di Afrodite con una sessualità del desiderio, piuttosto che della fecondità, W. BURKERT, *Afrodite e il fondamento della sessualità*, in C. CALAME (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, pp. 135-40.

del dissolversi della regina nella sofferenza della passione amorosa, del suo regredire nel mondo incantato di Eros e di Afrodite, dei κῆποι e dei sortilegi, di quegli altrove metamorfici e primordiali, nicchie cosmogoniche, dell'Etolia, di Creta e della Colchide che sono il passato di qualcuna di loro. La regina, che si smarrisce come madre, appare in scena come donna del fato. Diventa ostile alle vite che ha generato e si tramuta in ministra di morte e di rovina, maga per uccidere e per uccidersi. Ora appare filatrice e legatrice di tessuti - Clitennestra - che intrappolano come reti. Ora è vista signora dei φάρμακα, delle piante curative e di quelle velenose: Medea, la nutrice di Fedra, Deianira usano con diversa sapienza e timore erbe e filtri, ancora secondo il modello di Circe. Ora allude alla signora degli animali: Fedra riconduce l'origine dei suoi mali alla Creta di Pasifae e del toro, di Arianna, del labirinto e del Minotauro; Deianira porta nel suo passato l'Etolia, l'Acheloo, il fiume taurino, e il centauro Nesso[48]; Clitennestra sogna un serpente al suo seno ed è serpente agli occhi di Oreste; Elena è incantatrice rovinosa, attraverso gli occhi, come Afrodite e come Circe che ammalia con il canto[49]

Le regine greche della tragedia non si somigliano soltanto per i destini che scatenano, catastrofici per il γένος e per l'etnia, ma per le facoltà di cui dispongono, per le stimmate che portano. Sono parenti. Dirette discendenti del Sole sono Medea e Fedra. Al mondo solare dell'Etolia appartiene Deianira[50], figlia di Altea sorella di Leda e dunque parente di Elena e di Clitennestra. Tra l'Etolia di Deianira, a cui sono legate da parentela, e la Creta di Fedra, di cui portano i marchi, sono connotate le Tindaridi: Clitennestra sembra modellata da Eschilo per la scena sugli idoletti cretesi, la magia di Elena, per Eschilo e per Euripide, si sprigiona dai suoi occhi e colpisce gli occhi[51], simbolo solare per eccellenza. Figlie di nature maligne, di un sole nero[52], notturno e infero, le regine greche sono residui arcaici, sono le figure teatrali della regressione, le vie, a differenza delle mistiche che dischiudono gli orizzonti di nuove età dell'oro, del ritorno alla selvatichezza feroce.

[48] PESTALOZZA, *Eterno femminino* cit., pp. 52-53.

[49] Sull'ambiguità e sulla seduzione della voce femminile cfr. C. SEGAL, *La voce femminile e le sue contraddizioni: da Omero alla tragedia*, in «Intersezioni», XIV (1994), pp. 71-92.

[50] PESTALOZZA, *Motivi* cit., e T. F. HOEY, *Sun symbolisme in the Parodos of the Trachiniae*, in «Arethusa», V (1972), pp. 133 sgg.

[51] S. DURUP, *L'espressione tragica del desiderio amoroso*, in CALAME (a cura di), *L'amore* cit., pp. 143-57. Cfr. ESCHILO, *Agamennone*, 741-43, e EURIPIDE, *Troiane*, 891-92.

[52] Sulla solidarietà non solo greca di femminile, regale e solare KERÉNYI, *Le figlie* cit., e M. GREEN, *Le divinità solari dell'antica Europa. Dal 2000 a. C. al 400 d. C.*, trad. it. Genova 1995.

### 3.4. La madre, la regalità, il γένος.

Le regine si richiamano, da una storia mitica all'altra, da un intreccio tragico all'altro, somiglianti, parenti. In coincidenza con le regine, le storie arrivano alla catastrofe e gli eroi alla perdizione. Nella negatività della regina, che è il suo positivo tragico, è sempre meglio riconoscibile lo sguardo ostile della città che cade soltanto sugli attributi piú sinistri del quadro complesso della Potnia. Distruggendo la regina, la città disgrega il simbolo della regalità destorificata e necessaria di cui i re non sono che gli interpreti contingenti, secondo un paradigma che sembra valido in tutto il Mediterraneo[53]. Nelle cattive regine delle storie parallele trapela il λόγος antigentilizio della città. Ma nel corso dell'*Orestea* si insinua anche una controprospettiva.

Nelle *Coefore*, Clitennestra è giustiziata come madre e non come regina. Il delitto per cui, nella finzione tragica, viene istituito l'Areopago ateniese è un matricidio e non un regicidio. La violenza estrema che segna, secondo il finale didattico delle *Eumenidi*, la cesura epocale e il passaggio da un mondo a un altro – il trapasso dall'antico ordine femminile e materno al nuovo maschile e paterno, secondo la definizione di Apollo – viene fatta percepire, anche linguisticamente, da Eschilo, come violenza contro la madre e non contro la regina. Clitennestra, la regina demonica, è uccisa da Oreste, suo figlio, messo in una condizione estrema di doppio vincolo, lacerato tra il divieto di uccidere la madre e l'ingiunzione a ucciderla, tra la legge non scritta del sangue e l'imposizione divina di Apollo[54].

Per forti che siano le argomentazioni sostenute da Apollo e da Atena, nel finale, contro la maternità e a discolpa di Oreste, l'orrore del matricidio e l'impurità di Oreste non si dissolvono. Piú radicali cercano di essere gli argomenti degli dèi a favore dell'innocenza, piú si rivela l'oscenità, per il pubblico e per il suo sapere, delle loro tesi antimaterne[55] È

[53] SABBATUCCI, *Il mito* cit., pp. 281 sgg., offre ipotesi suggestive sulla disgregazione del *pattern* mediterraneo della regalità attraverso Creta.

[54] Oreste: «μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν;» (ESCHILO, *Coefore*, 899): nella battuta il riferimento all'αἰδώς, alla vergogna collettivamente condivisa, sposta il problema del matricidio dalla psicologia individuale alla trasgressione del rispetto sociale. L'ipotesi psicologica è sostenuta da M. DELCOURT, *Oreste et Alcméon*, Paris 1959, p. 16.

[55] La sacralità della madre, stato piú marcato del femminile, è un dato transculturale e diacronico, ma particolarmente forte in quella koinè mediterranea in cui nasce la cultura greca. A ricordarne il radicamento nella cultura della *polis* è l'attacco del Prologo della Pizia nelle *Eumenidi*, con invocazioni a Gea, a Temi, a Febe. Saggi interessanti sulla diffusione e sulla centralità della madre sono contenuti in T. GIANI GALLINO (a cura di), *Le grandi madri*, Milano 1989.

il 458, sono anni di torbidi, di lotte cruente tra democratici e aristocratici, è appena avvenuta la riforma antigentilizia dell'Areopago e l'assassinio di Efialte, del suo riformatore democratico, ne è stato il contraccolpo. La città democratica si va costruendo attraverso le lotte partitiche, ma principalmente sulla lotta contro i γένη. La città, con i suoi rapporti di potere e i suoi istituti di giustizia, si impone quando e dove arriva a spezzare i legami di sangue e le dinastie, a indicare nelle strutture tribali della parentela i presupposti della degenerazione collettiva. Dover negare e talvolta soffocare con la violenza l'ordine aristocratico del γένος e le leggi del sangue che hanno nella donna, secondo le tradizioni narrative e ancora per le tarde e distaccate considerazioni di Aristotele, l'elemento cardine: questo è il crimine necessario e storico che sancisce il passaggio al politico, nella sua forma piú compiuta della democrazia, e che trova nel matricidio di Oreste il riflesso mitico, ultimo e sconvolgente.

Uccidere la regina potrebbe significare liquidare la regalità e l'ideologia gentilizia che sulla rielaborazione della regalità mitica si è fondata. Uccidere la regina come madre significa, per Oreste, compiere una giustizia sommamente ingiusta, un sacrificio sacrilego che rende impuri. Il matricidio di Oreste assume e distanzia nell'universo mitico il sommo tabú della politica, lo rende in qualche modo, obliquamente, dicibile. Alle origini della città si può immaginare Oreste e non Edipo[56] Edipo che, non sapendolo e non volendolo, uccide il padre e si accoppia con la propria madre, acquistando il regno e il diritto all'esercizio della sovranità, perpetua l'antica eterna storia delle famiglie, senza uscire dagli schemi della successione dinastica. Oreste, l'assassino impuro, il folle di Apollo, di Atena e della città, è colui che consapevolmente si lorda del sangue piú consanguineo e sacro, interrompendo la continuità delle generazioni e l'intreccio delle generazioni con il potere, che uccide la madre e spezza la continuità genetica – il diritto dinastico – che si incarna in lei.

### 3.5. Madri e figlie.

Nel penultimo decennio del secolo – tra il 413 e il 410 – il matricidio diventa un fatto di donne. Euripide e Sofocle – questa è la sequenza cronologica condivisa dai piú e tuttavia ancora discussa – ritornano

[56] Il confronto tra Oreste e Edipo è oggetto di un'estesa trattazione da parte di A. GREEN, *Un œil en trop*, Paris 1969, pp. 51-108.

sul matricidio degli Atridi, ma senz'alcuna memoria per l'inizio della città, per la fondazione e la funzione dei suoi istituti di giustizia.

Sofocle ed Euripide, con diverse strategie drammatiche, spostano il baricentro tragico sul femminile. Sofocle muta le proporzioni dell'intreccio e posticipa il riconoscimento dei fratelli; Euripide riduce il ruolo di Oreste a spalla per il manifestarsi di Elettra; entrambi ridimensionano Oreste a esecutore materiale del matricidio e fanno di Elettra una protagonista assoluta, drammatica e semantica.

Con l'*Elettra* Euripide conduce, nei confronti non solo delle *Coefore* ma del contesto allargato dell'*Orestea*, un gioco serrato di decostruzione, di parodia, di trasformazione verosimile e bassa dell'impianto e dei personaggi per arrivare a una forma di vero e proprio svuotamento simbolico[57]. Il conflitto tragico fondamentale non solo si sposta nel mondo femminile, tra una madre poco in scena e una figlia sempre in scena che la sopraffà per ruolo drammatico, ma azzera la madre per caricare di massima significanza la figlia. In un dramma cosí chiaramente metateatrale il matricidio travolge la madre e insieme con lei la drammaturgia eschilea della madre sacra e demonica. Non è il sangue, non è il γένος che pulsa nella rivalità delle due donne. Tra madre e figlia lo scontro verte sulla verginità e sull'adulterio – trasgressioni l'una e l'altra del γάμος –, sulla ricchezza e sulla povertà, sulla città e sulla campagna. Nella famiglia declassata degli Atridi si ripropongono, come in un microcosmo politico, le contraddizioni della *polis* storica e i rapporti si sfilacciano alla radice piú interna, i legami saltano, anche quello piú tenace della madre e della figlia. Il matricidio al femminile di Euripide, in cui si frantuma una diade mitica tra le piú stabili – consolidata nelle piú antiche culture europee, confermata nel pantheon miceneo dalle «due regine» delle tavolette di Pilo[58], venerata dai Greci nei miti e nei culti di Demetra –, rompe con il teatro di Eschilo, con il mito e non solo con quello demetriaco. Fuoriesce dal mito, cala i personaggi delle vecchie storie, ormai oscure per gli stessi interpreti, in situazioni realisticamente tagliate sul presente. È un'operazione drammaturgica che eccede la drammaturgia, che assume sulla scena l'orrore del vivere quotidiano, la microstoria del malessere a cui si addicono tinte femminili e in cui si esprimono le urgenze del sociale che incrinano il politico, il disagio dei vinti e degli emarginati. Il corpo di Elettra, il piú logoro corpo di eroi-

[57] J. KOTT, *Mangiare dio*, trad. it. Milano 1977.

[58] A proposito della dualità come tratto intrinseco della dea, GIMBUTAS, *Il linguaggio* cit., pp. 161 sgg.; gli studi di Lévêque citati; T. GIANI GALLINO, *Le due Signore. L'archetipo della trasmissione della vita*, in ID. (a cura di), *Le grandi madri* cit., pp. 208-19. Il tema è proprio di C. Jung e della scuola jungiana.

na tragica greca, offre a tutti i reietti la prima assoluta visibilità, e il suo gesto, radicale e culturale per eccellenza – l'eliminazione della madre –, esprime la ribellione estrema che cova nel degrado: «La povertà insegna il male», osserva Oreste[59]

Anche l'*Elettra* di Sofocle[60] ripropone il declino della madre, una padrona[61] traviata da Eros agli occhi della figlia vergine irriducibile, e la scissione della madre e della figlia. Tuttavia non è nell'agone della figlia e della madre il culmine tragico del dramma di Sofocle. Clitennestra ed Elettra – come già Creonte e Antigone – si scontrano e si insultano in un dialogo tra sordi[62], in una totale incomunicabilità rotta soltanto dal pianto e dalle ingiurie. La madre declina, e sul vuoto che Clitennestra, poco in scena e poco significativa, lascia, Sofocle si applica a tessere il tema della sorellanza-fratellanza che domina la tragedia. Un mito femminile tramonta, quello della madre e della figlia, e un nuovo mito della consanguineità lo sostituisce nel teatro. Nell'*Elettra* di Sofocle il conflitto portante è tra Elettra e Crisotemi, il contrasto che oppone le donne per nascita piú uguali e che esplode intorno alle figure cardine della loro uguaglianza, il padre e il fratello in cui il padre rivive. Anche nella vicenda atridica, che tradizionalmente e nell'interpretazione eschilea era una storia di uomini e donne, di genitori e di figli, Sofocle ricostruisce una trama di fratelli e di sorelle, imperniata sul personaggio della vergine folle. Il modello di Antigone penetra anche nelle storie parallele.

### 3.6. Le sorelle.

Euripide, non solo con l'*Elettra*, punta sul femminile, nel femminile sembra riconoscere il soggetto piú dirompente e funzionale al conflitto tragico, moltiplica i personaggi femminili e passa nella storia della cultura come il drammaturgo delle donne. Ma il poeta delle sorelle, della femminilità sdoppiata e messa allo specchio di se stessa, resta Sofocle. Sofocle è il drammaturgo che introduce il terzo attore, piú di altri è legato alle triangolazioni drammatiche che tuttavia prendono uno speciale colore poetico nella triade delle sorelle e del fratello.

«Viso di Ismene, volto di mia sorella che è un po' anche mio»: cosí incomincia Antigone, con una battutta di intraducibile intensità, avviando la tragedia di cui è protagonista. Antigone incomincia la sua azio-

[59] EURIPIDE, *Elettra*, 376.

[60] Importante nel tempo resta il saggio di K. REINHARDT, *Sofocle* (1933), trad. it. Genova 1989.

[61] «δεσπότιν» (SOFOCLE, *Elettra*, 597).

[62] Lo scontro Creonte-Antigone è centrale per G. STEINER, *Le Antigoni*, trad. it. Milano 1995, e per M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, trad. it. Bologna 1996, pp. 133-90.

ne cercando Ismene, la donna a lei piú consustanziale, e le si rivolge con il piú alto linguaggio della sorellanza, dell'amore (φιλία), della nobiltà (εὐγένεια), della coappartenenza (τὸν ἐμόν, τὸν σόν, τῶν ἐμῶν). Ismene rifiuta collaborazione e consenso.

Crisotemi, la sorella saggia e piú integrata nella reggia, si rivolge a Elettra. La rimprovera, nella prima occasione di incontro, condivide il suo odio, ma la invita alla prudenza, al contegno della sua diversità, a temperare i suoi sfoghi. A lei Elettra oppone il linguaggio dell'odio, dello ψόγος, del disprezzo, e la propria volontà di morte.

Una coppia di sorelle identiche, un'unità sottolineata anche dal duale[63], rivela una distanza incolmabile. Due sorelle opposte, la saggia e la pazza, condividono le stesse intenzioni, anche se non le armi né i comportamenti. Le quattro principesse fanno vibrare corde diverse di identità individuale, di somiglianza e di diversità reciproca. Ma in ogni incontro le sorelle ispirate alla norma, ligie alle consuetudini, sembrano lí soprattutto per dare spicco alla eccezionalità delle vergini folli, perse nella memoria e nel culto dei morti e di un γένος distrutto. Per contrasto con Ismene, per contrasto con Crisotemi, per l'attaccamento alle spoglie di Polinice o all'urna di Oreste creduto morto, Antigone ed Elettra rivelano i tratti che le distinguono e le accomunano, quegli scarti dalla norma che fanno di Elettra un'Antigone estrema: la follia, la fermezza, l'autolesionismo, l'istinto di morte e, insieme, l'insubordinazione, l'autonomia, un legame intrecciato di maternità esibita e di eros insinuato[64] per il fratello, vicario del padre e perno del γένος, ma anche, in via obliqua, sostituto dello sposo e dei figli.

Euripide connette, nel matricidio istigato da Elettra, il declino della madre e la fine del mito tradizionale rispecchiata nella fine del mito femminile. Sofocle, con il suo teatro, invera il mito femminile in una nuova figura piú teatrale che mitica, molto piú ricca e sfaccettata delle vergini eschilee[65], destinata a oscurare la madre, ma anche le spose e le fatali donne di Eros, e a rinnovare il tema del γένος.

Dopo Antigone, il tipo della vergine autoimmolata, paradossale nella sua fragilità eversiva, tende a riprodursi in molti intrecci e a imprimere nuove volontà di progetto e di redenzione alle storie spezzate dal-

[63] SOFOCLE, *Antigone*, 3 e 21.

[64] Il legame totale con il fratello connota principesse e regine dall'Etolia di Altea, che dà la morte al figlio Meleagro, uccisore dei suoi fratelli (PESTALOZZA, *Motivi* cit., pp. 610 e 616), alla Crimilde dei *Nibelunghi*, passando per la persiana sposa di Intaferne di cui narra ERODOTO, 3.119.6, abitualmente e stancamente citato per analogia di temi con Sofocle.

[65] Sui ruoli, prima minuscoli e poi importanti, delle vergini nel teatro cfr. G. HOFFMANN, *La jeune fille, le pouvoir et la mort*, Paris 1992.

le madri e dalle malate di Afrodite. Il teatro si rinnova e modifica le proprie tematiche segnalando i cambiamenti soprattutto attraverso i personaggi femminili. Con la παρθένος, con la sua energia ormai del tutto distinta dalla potenza biologica della generazione, le storie dinastiche e di sangue sono aperte a nuovi sviluppi.

### 3.7. Dal mito tradizionale al mito teatrale: la vergine.

Con Euripide il modello di Antigone diventa topico. La vergine arriva a definire un vero e proprio modulo di composizione tragica. Il personaggio che Sofocle ha costruito con Antigone e radicalizzato con Elettra, quel fascio di tratti stabili piú suggeriti che manifestati dal linguaggio conciso della sua implacabile poesia, viene analizzato, di volta in volta, da una retorica drammatica estenuante. Vergini compaiono in molti intrecci e le implicazioni del paradigma sofocleo si traducono, una per una, in nervi drammatici scoperti: Macaria, Ifigenia, Polissena, Antigone, Elettra si immolano per la Grecia o per i fratelli, esaltando di volta in volta la componente erotica ben dissimulata in Sofocle dentro i registri linguistici della maternità.

La ridondanza di Euripide svela la cifra delle vergini tragiche, frontalmente contrapposte alla energia erotica e distruttiva di Elena, ma seduttive ed epressamente erotiche come Elena, capaci di spingersi oltre le madri, ma materne nei confronti dei loro congiunti, diverse dalle spose eppure sempre coinvolte dalle nozze, attratte dai morti[66], ma in vista di una memoria eterna. In ciascuna vergine tendono a coesistere i tratti salienti delle figure femminili a cui essa si oppone nell'intreccio tragico, ma in una complessità che supera di gran lunga la somma delle sue componenti e comprende anche aspetti rituali.

L'immaginario piú arcaico e mediterraneo si era senza dubbio concentrato principalmente sul femminile maturo. Il racconto, anche in Grecia, si era spesso dilatato intorno al tipo della fascinatrice erotica[67], mentre aveva subordinato le principesse al tema dello scambio matrimoniale[68] La maternità e la sessualità feconda erano state al centro dell'inte-

[66] Sul legame di miti verginali con i riti iniziatici e con la morte, K. DOWDEN, *La vergine e la morte*, trad. it. Genova 1991.

[67] Si veda G. DEVEREUX, *Donna e mito*, trad. it. Milano 1984: le figure mitiche tendono piuttosto alla completezza androgina che alla verginità e anche delle dee vergini del pantheon greco non è difficile ricostruire un passato di Potniai polivalenti e collegate con la fecondità. Artemide, la vergine contraria ad Afrodite, è al centro di tutti i riti preparatori al matrimonio e protettrice del parto. Sui diversi aspetti di Artemide vedi anche PESTALOZZA, *Motivi* cit.

[68] Cfr. i miti di Danae, Ippodamia e Ifigenia anche nei mitografi tardi e, per un'altra specie di racconto, ERODOTO, 1.107-8 intorno a Mandane, figlia di Astiage e madre di Ciro, e 6.126-31 intorno ad Agariste, figlia di Clistene di Sicione e madre di Pericle.

resse figurativo. Figure femminili steatopigie ricorrono numerosissime, replicate dal Paleolitico, accompagnate via via da altre saldamente aderenti ai loro troni, i cui corpi sono troni, diffuse in Italia e in Sicilia, ma anche a Malta, a Creta e nel Vicino Oriente (figg. 2-3). Madri, κουροτρόφοι[69], regine: i ruoli piú alti e tradizionali del femminile si condensano in questi tipi plastici con o senza bambini in grembo, mentre la pittura vascolare greca tratta i personaggi in funzione delle situazioni e le numerose korai – dee o devote? –, quasi colonne nella loro ieraticità, si risolvono nella convenzione del modulo cultuale, ora votivo, ora funerario[70]

In un celebre saggio E. De Martino assimila le Danaidi eschilee alle

[69] Sulla centralità del materno nel tempo cfr. S. VEGETTI FINZI, *Il mito delle origini. Dalla madre alle madri, un percorso di identità femminile*, in S. LAGORIO, L. RAVASI e S. VEGETTI FINZI, *Se noi siamo la terra*, Milano 1996; vedi anche G. FIUME (a cura di), *Madri. Storia di un ruolo sociale*, Venezia 1995, con un saggio di V Andò sulla maternità antica. Sul tipo κουροτρόφος cfr. C. SOURVINOU-INWOOD, *Studies in Girls' Transitions*, Athens 1988, e anche *'Reading' Greek Culture: Text and Images, Rituals and Myths*, Oxford 1991.

[70] Cfr. G. RICHTER, *Korai. Archaic Greek Maidens*, London 1968, e S. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wiwes and Slaves*, London 1975, p. 47 [trad. it. *Donne in Atene e Roma*, Torino 1978].

Figura 2.
Dea madre (κουροτρόφος) con dodici infanti. Da Santa Maria Capua Vetere (III secolo a. C.).

tarantolate pugliesi, tormentate, le une e le altre, fino al parossismo da un eros precluso o rifuggito, le une e le altre reincarnazioni dell'archetipo di Core, espressioni del nodo inscindibile del desiderio e della paura virginale per la sessualità[71]. Miti e trattati medici, complementari, predisponevano sulla vergine un alone di pregiudizio che il teatro non poteva ignorare. Nel senso comune del v secolo le vergini sono le figure della fragilità totale: fragili nel corpo non armonizzato dalla maternità, fragili socialmente e ancora disponibili allo scambio matrimoniale, massimamente candidate alla follia, a quella ordinaria, naturale follia isterica che, anche per il nome, è un necessario riflesso uterino[72], da controllare socialmente con terapie, rituali e disciplina che ne contrastino la propensione per l'impiccagione e l'annegamento.

Rispetto alle vergini pregiudicate, sempre e solo in chiave di tabú sessuale, dal mito e dalla medicina, il teatro tragico tuttavia sembra pren-

[71] E. DE MARTINO, *La terra del rimorso*, Milano 1961.

[72] Sul nesso corpo-follia nella medicina, nel mito e nelle pratiche etico-sociali cfr. V. ANDÒ, *La verginità come follia. Il peri parthenon ippocratico*, in «Quaderni Storici», n.s., LXXV (1990).

Figura 3.

Dea madre (κουροτρόφος). Dalla necropoli settentrionale di Megara Iblea (metà del VI secolo a. C.).

dere alcune distanze, almeno a partire dall'*Orestea* di Eschilo: a partire da Elettra, drammaticamente contenuta, ma molto intensa di significati e di suggestione emotiva, e da Atena, la dea vergine figlia solo del padre che sconfigge Clitennestra, le Erinni e la loro magia.

Senza vantare le grandi ascendenze poetiche e figurali delle madri o delle donne di Eros e di Afrodite, senza ricalcare i modelli virginali degli inni pseudomerici, la vergine entra nel teatro come personaggio femminile in controtendenza, con ruoli prima – stando ai testi pervenuti – minori, di contrasto, poi maggiori di grande protagonista. Mentre le regine greche, quasi serialmente, riportano in scena lo sfacelo femminile, donne dimidiate, patogene e regressive, le vergini introducono la dimensione del progetto e del riscatto.

Invece che al senso comune e alle edulcorazioni dell'epica, la tragedia sembra ispirarsi a quei mondi di cacciatori ricostruiti da W. Burkert, in cui la madre esigeva la preda anche a prezzo del sacrificio dell'eroe, mentre le vergini venivano sacrificate per fondare o rifondare la vita del gruppo[73] Attraverso le memorie rituali e arcaiche congeniali al genere tragico i drammaturghi costruiscono con il personaggio della vergine un efficace, sempre rinnovabile, colpo di scena per le aspettative del pubblico.

Debole piú di tutti i tipi femminili nel sapere corrente, forte piú di tutti per la potenza di vittima sacrificale che porta nel proprio codice simbolico, la vergine tragica, con i suoi dissidi interni ed estremi, si profila sempre meglio come un montaggio poetico artificioso, paradossale[74], ma fortunato e paradigmatico[75] Costruita attraverso prestiti e sottrazioni a immagini sacre e profane, mitiche e rituali, talvolta anche fiabesche, la vergine non solo si profila come personaggio simbolo della tragedia di v secolo, ma si lascia osservare come il personaggio laboratorio di una poetica e di una antropologia teatrale nuova. Inventandola, il teatro tragico greco tradisce la sua vocazione per il femminile. Ma soprat-

[73] BURKERT, *Homo Necans* cit., cap. I, *Sacrificio, caccia e riti funebri*, soprattutto pp. 58 sgg. e 71. Sulla memoria rituale della tragedia, sulla rievocazione nel conflitto tragico del sacrificio originario, come assunto fondamentale, cfr. GIRARD, *La violenza* cit., e W. BURKERT, *Origini selvagge*, trad. it. Roma-Bari 1991, cap. I.

[74] È sempre Euripide a rendere esplicito il dissidio della vergine, nelle parole di Ecuba per Polissena, «sposa non sposa, vergine non vergine» (*Ecuba*, 612), e nel motivo spesso ricorrente della «sposa di Ade» (*Troiane*, 265 e 445; *Ifigenia in Tauride*, 369; *Ifigenia in Aulide*, 461, 540, 1278).

[75] La vergine che si autoimmola lascerà tracce nell'oratoria parenetica di IV secolo, nella IV ecloga virgiliana, si riprodurrà nella Vergine Maria, nelle donne della gnosi, nella martire Perpetua, in Giovanna d'Arco, nella Astrea degli elisabettiani. Continuerà a significare eroismo, rinascita simbolica e salvezza, diventerà Renovatio, Iustitia. Sulle autorappresentazioni oniriche di Perpetua, sul sovrapporsi di immagini femminili e maschili, cfr. il bel saggio di G. LANATA, *Sogni di donne nel primo Cristianesimo*, in *Donne sante sante donne*, Torino 1996, pp. 61-98.

tutto rivela la sua ricerca di un femminile che non coincida né con la città né con il suo rimosso – né con la ragione politica né con la visceralità che questa ragione ha superato –, che esprima il progetto di un mondo possibile, che aiuti a pensare non tanto i grandi ed eterni temi della vita e della morte quanto i temi ben piú storici di una società che intuisce e poi vive, negli ultimi decenni del secolo, i disagi delle proprie soluzioni.

Madre, ma non nel corpo, la vergine traduce la forza biologica materna della generazione in energia simbolica di rigenerazione catartica per il padre, il fratello e il γένος. Disponibile a Eros, non vive la passione come malattia e regressione, ma come spinta trasgressiva a rompere gli argini della legalità e del senso, che non sono né la giustizia né la verità, ma la storia.

Figura di un potere simbolico, acquisito attraverso l'umiliazione o la negazione del proprio corpo, la vergine risolve la crisi del γένος dei consanguinei senza rifugiarsi nei principî della politica che rimuove i legami di sangue e le ragioni dei corpi[76]. Nel linguaggio delle vergini, soprattutto di quelle sofoclee, il vocabolario della stirpe e della discendenza conduce sempre alla fratellanza-sorellanza, quello della consanguineità alla coappartenenza fondata sull'affinità etica piú che sulla necessità genetica. La memoria gentilizia e regale è coltivata come metafora allusiva al sogno di una nuova aristocrazia di eletti, di uguali non per nascita dagli stessi corpi ma per rinascita da un'educazione condivisa, in anticipo sul sogno platonico.

Che siano queste vergini, capolavoro della drammaturgia del conflitto insanabile, con la loro capacità di polarizzare le tensioni sul femminile, di mettere in moto quell'uniforme, collettivo, anonimo e passivo «secondo sesso», di scuotere le certezze e le prospettive consuete, che siano le promesse di un nuovo patto, le voci di un desiderio condiviso ma indicibile, di un'identità segreta non delle donne, sebbene custodita nelle donne, ma della città[77], del μῦθος che non smette di insidiare il λόγος? Disegnano forse l'ombra di un soggetto sociale alternativo, di nuovo ispirato al γένος, a un nuovo γένος, che si proietta tra i soggetti autenticamente politici?

[76] L'Elettra sofoclea, con il riscatto finale della stirpe di Atreo attraverso il matricidio e senza ricorso ad Atene, contraddice la tesi di Sabbatucci che sposta sull'autoctonia la sola soluzione possibile delle crisi aristocratiche, nate nel γένος.

[77] Anche in tempi piú recenti, le donne invadono le scene, le pagine, le tele, i trattati scientifici, medici e sociali, quando la società maschile vive le sue crisi. Le questioni femminili, nelle società androcentriche, sono sempre, fatalmente, il riflesso di questioni sociali.

## 4. *La teoria: non donne, ma corpi, forme e ombre femminili.*

### 4.1. Matricidio o matrilatria?

Un matricidio sarebbe, secondo L. Irigaray, fondamento e condizione necessaria del costituirsi del primo pensiero teorico e della cultura occidentale che in esso prende avvio. Un matricidio che Conci e la Cavarero[78] attribuiscono a Parmenide e che potrebbe apparire, credo, anche piú suggestivo se riconsiderato sullo sfondo di quel parricidio consumato proprio contro Parmenide, in cui Platone aveva rappresentato la grande mutazione nel pensiero dell'Essere proposta dallo Straniero di Elea, nel *Sofista*[79]

Condivisibile o meno che sia, l'ipotesi radicale del matricidio parmenideo getta una luce nuova e implacabile su quelle personificazioni, controfigure, metafore e metonimie della dea che costellano il primo viaggio verso la rivelazione della Verità e dell'Essere. Formato, sembra, alla scuola antiantropomorfa di Senofane, Parmenide raggiunge un grado altissimo di astrazione del linguaggio e del pensiero, muovendosi tra allucinazioni che si accumulano, variate e sempre legate, come in sogno, intorno al centro femminile di una dea accogliente e benevola. La dea si ripresenta rifratta in una catena di figure femminili che la rispecchiano, scomponendola, la anticipano e la continuano: le cavalle, la demone, le fanciulle Eliadi, Dike sono tramiti verso la dea che dischiude il fermo cuore della Verità rotonda, dell'indivisibile, piena, immobile, legata e limitata da Ananke, rotonda Sfera dell'Essere.

### 4.2. L'uovo, il vaso, il tessuto e l'embrione.

Che sia matricidio o matrilatria la trasfigurazione del femminile leggibile nelle rotonde forme di Parmenide, il pensiero filosofico greco, rigorosamente maschile dal punto di vista dei soggetti pensanti, si rivela, ai suoi esordi, attratto magicamente, quasi istigato dal femminile.

Visionarietà e femminilità sono i tratti che accomunano l'immaginario di Parmenide e di Empedocle, sullo sfondo per altro di quella cultura pitagorica impregnata di orfismo che aveva trovato buone nicchie

[78] La sequenza degli interventi muove da L. IRIGARAY, *Sessi e genealogie*, trad. it. Milano 1989; D. A. CONCI, *Il matricidio filosofico occidentale: Parmenide di Elea*, in GIANI GALLINO (a cura di), *Le grandi madri* cit., pp. 148-59; CAVARERO, *Nonostante Platone* cit., p. 39.

[79] PLATONE, *Sofista*, 241d.

di riproduzione tra Magna Grecia e Sicilia. Cosmologie – forse, piú correttamente, cosmogonie – pensate sul modello dell'embriologia; embriologie articolate sulle tecniche elementari e, nella storia universale, precipuamente femminili, della cottura e della tessitura[80]. Vocabolari difficili da ricostruire, data la frammentarietà dei testi e la tradizione indiretta che li conserva, ma in cui occorrono termini come ἀμνίον, Βαυβώ, μίτος, φλοιός, ᾠόν, ὑμήν, χιτών (vaso, Baubo, stame, guscio, uovo, velo, tunica). L'universo viene immaginato, ancora dai pitagorici di V e IV secolo[81], come una proiezione dell'apparato riproduttivo femminile, talvolta come uovo, in cui si compiano i processi della generazione animale. Accade in Italia e in Sicilia, da parte di pensatori tra loro omogenei anche per vicende biografiche[82], ma anche Anassimandro, nella piú laica Ionia, non sfugge ai paradigmi tradizionali[83]

### 4.3. Aperture, anfratti, recessi e cavità.

Tra questioni condivise con la scuola ionica e memoria poetica esiodea, Ferecide di Siro racconta la sua cosmogonia come uno ἱερὸς γάμος di Zas che dona un mantello (φάρος) a Ctonia, una prima copertura di vita e di senso in cambio del primo svelarsi della sposa, secondo il rito tradizionale degli ἀνακαλυπτήρια. Ma Ferecide parla anche in altri frammenti di anfratti e caverne (μυχοί, ἄντρα), di burroni (βόθροι), di porte (θύραι, πύλαι), che West riconduce all'Oriente[84], ma che senza dubbio riproducono, variandole, immagini e parole chiave di Esiodo.

Caos e Gaia, un'abissale apertura e la terra, dominano gli inizi esiodei. Da Caos nascono o divengono (ἐγένοντο, ἐξεγένοντο) Erebo e la Notte. Gaia dal largo corpo (εὐρύστερνος) genera (ἐγείνατο) da sola, per

[80] Per la πέψις come paradigma cfr. il saggio di I. Tacchini in questo volume; per l'importanza del tessuto nella metafora istologica, che è ancora nostra, di tessuto organico cfr. PORFIRIO DI TIRO, *L'Antro delle Ninfe*, col ricco commento a cura di L. Simonini, Milano 1986, e M. Gigante, *L'ultima tunica*, Napoli 1988.

[81] A. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951; W. BURKERT, *Orpheus und die Vorsoktratiker*, in «Antike und Abendland», XIV (1968), pp. 93-114.

[82] Senofane, il padre di Parmenide, Pitagora provengono, secondo la tradizione, dalle coste microasiatiche o dalle isole ad esse prospicienti. Il loro pensiero, che viene definito complessivamente come italico o di matrice orfico-pitagorica, è legato al tema dell'anima e presenta spesso toni profetici e sapienziali. Parla di ambiente italico già W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. Firenze 1961.

[83] J.-P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, trad. it. Roma 1976, pp. 86 sgg., rimanda agli studi di F. M. Cornford e sostiene la persistenza di modelli tradizionali nella φυσιολογία di Anassimandro e dei Milesi.

[84] M. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. it. Bologna 1993, pp. 29-113.

partenogenesi, Urano, un figlio simile a lei che tutta possa ricoprirla (καλύπτοι). Una forma femminile e una figura femminile presiedono, per Esiodo, alla creazione come alla generazione: Gaia, la Terra, è da sempre pensata in Grecia come un corpo che contiene e produce, come un corpo di donna che consente, attraverso le tecniche agricole che subisce, di conoscere e nominare, per similitudine e per metafora, il meno conosciuto corpo femminile. Χάος, χάσμα, χαίνω, χάσκω sono i termini dell'aprire, delle aperture cosmiche e di quelle del suolo e dei corpi, dei baratri che ritornano nel racconto di Ferecide, delle spelonche (μέγαρα) praticate dalle donne impegnate nei riti demetriaci delle Tesmoforie, dei penetrali fatidici delle Pizie a Delfi[85], del θάλαμος-μυχός e delle parti piú intime dei corpi femminili (lo lascia bene intendere il gioco linguistico di Prassagora nel Prologo delle *Ecclesiazuse*).

C'era una volta un grande utero e un grande corpo femminile: questo racconta Esiodo ispirandosi all'*Enūma elīsh* e segnando, anche linguisticamente, la memoria di Ferecide. Ma il femminile non si esaurisce con l'inizio e continua a pervadere il suo racconto. A ogni successione dinastica, ogni dio sovrano subisce una sorta di femminilizzazione: Urano è evirato da Crono, Crono ingoia i propri figli, causandosi una sorta di gravidanza, Zeus lega Crono e lo getta nel Tartaro, quindi ingoia Meti e partorisce Atena dal capo[86]. Era, la dea regina e sposa di Zeus, al contrario, si rivergina e partorisce per partenogenesi. Non solo l'inizio, ma anche la regalità è pensata al femminile da Esiodo – al femminile assoluto di dèi sovrani che devono generare come donne e di dee che devono generare da sole senza le costrizioni del γάμος – e non senza effetti e ricadute sul piú sofisticato pensiero filosofico a venire.

Da dovunque, piú scopertamente nell'Occidente italico, piú velatamente sulla costa microasiatica, con qualunque tipo di sguardo, mitopoietico o empirico, i Greci vogliano scrutare le origini, il come e i perché degli inizi del mondo, ai loro occhi si profilano figure femminili o metafore sostitutive o metonimie parziali di figure femminili, piú o meno modificate. Saranno le città a disfarsi del mito della dea-regina, a sostituirlo con le leggende degli antenati, degli eroi eponimi e capostipiti. Atene, la *polis* piú *polis*, sosterrà, piú radicalmente, contro la madre e le madri, l'origine dei suoi cittadini dal suolo dell'Attica[87]

[85] ESCHILO, *Eumenidi*, 180.

[86] ESIODO, *Teogonia*, 886 sgg.

[87] N. LORAUX, *Les enfants d'Athena*, Paris 1981.

## 4.4. Le donne inghiottite dal filosofo.

Oscurato da letture che tendono a privilegiare gli aspetti piú scoperti dei dialoghi – il variegato universo di presenze maschili (padri, figli, φίλοι, ἑταῖροι, maestri e discepoli)[88] e la misoginia serpeggiante, quasi un livello zero del discorso, inteso, piú che a comunicare, a instaurare la base della comunicazione, il punto di partenza e di acritico consenso –, il femminile si affaccia tuttavia qua e là, nel corpus platonico, con pregnanza significativa e sempre in funzione di una riscrittura o di una revisione culturale importante.

Ananke, una presenza che Platone condivide con Parmenide e con gli Orfici, fila e regge i fili di un cosmo che sta sotteso al mondo inventato della *Repubblica*. L'utopia, costruita in una serie di dialoghi messi in moto da una κατάβασις[89], approda, attraverso la visione oltremondana di Er, a un paesaggio totalmente femminile, dominato da una maestosa figura di Ananke che governa, dal suo trono, il moto perpetuo dei fusi e l'armonia universale. Attributi e tecniche femminili convergono intorno a questa filatrice cosmica che sembra portare in sé l'eredità di numerosissime filatrici, divine e umane, diffuse nei racconti e nelle rappresentazioni figurative di tutto il Mediterraneo[90]. Ridimensionata nel *Timeo*[91], dove è subordinata al νοῦς-demiurgo, in una specie di ἱερὸς γάμος molto vicino a quello di Poro e Penia da cui nasce Eros del *Simposio*, Ananke scompare anche dal mondo rifondato delle *Leggi*[92]. Qui, nell'ultimo grande sogno platonico, una vera e propria dea olimpica si impone: Estia, con i suoi templi e i suoi altari, si cala nell'ultima città platonica, riconfigurandola come spazio piú realistico e meno utopico, come luogo della vita associata piuttosto che metafisico, *milieu* della storia piuttosto che delle idee[93].

Ananke ed Estia suggellano, con il carisma della divinità e dunque

[88] J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, in *La Dissémination*, Paris 1972, pp. 69-197, fa emergere dal *Fedro* le figure della presenza e della paternità, un λόγος orale e maschile.

[89] M. VEGETTI, *s.v.* «κατάβασις», nel commento al libro I della *Repubblica*, pubblicazioni in dispense del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia.

[90] U. BIANCHI, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ*, Roma 1953, soprattutto pp. 205-20.

[91] PLATONE, *Timeo*, 48a.

[92] ID., *Leggi*, 745b, 848d, 856a.

[93] J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, in ID., *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. Torino 1970, pp. 147 sgg., ricostruisce la funzione di Hestia come centro dello spazio abitativo, domestico e politico, sulla base di un legame con il focolare che L. DEROY, *Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne*, in «Revue d'Histoire des Religions», 1950, pp. 26-43, indica anche nel termine παρθένος, riconnettibile forse con πέρθω e πορθέω.

con il peso di consolidate, sebbene divergenti, tradizioni – orfica l'una, olimpica l'altra –, la reinvenzione del mondo, della vita collettiva, in cui proprio il posto delle donne, insieme con quello della proprietà della terra, costituisce un problema centrale, affrontabile attraverso il modello di Sparta meno radicalmente che guardando alle comunità pitagoriche[94]. Le dee sono il segno di utopie che si radicano fuori dalla storia, nelle zone del sacro, e non soltanto lontano dalla realtà dell'Atene socratica. Ma, in che rapporto stanno le dee con Aspasia, la maestra di retorica del *Menesseno*, e con Diotima, la sacerdotessa di Mantinea da cui viene il piú articolato discorso del *Simposio*?

Due donne soltanto, apparentemente lontane tra loro per origine, ruolo e ambientazione dei dialoghi cui prendono, per l'interposto personaggio di Socrate, indirettamente parte, hanno un nome e un'identità precisa. Aspasia e Diotima, di cui Socrate pretende di riferire i discorsi con neutralità e con circospezione, per non tradirne l'insegnamento e soprattutto per non profanarlo, l'una nella forma politica dell'epitaffio, l'altra nella forma tradizionale del μῦθος, parlano lo stesso linguaggio materno e demetriaco, diffondono la stessa atmosfera ispirata ai temi e ai culti mistici, contraddicono il linguaggio e i valori portanti della città.

I motivi di secondo piano o censurati da Pericle nella versione tucididea trovano in Aspasia un'enfasi speciale: la nascita, il nutrimento, la madre, la terra, l'educazione, l'aristocrazia malcelata nelle forme democratiche sono gli argomenti di cui si intesse il suo discorso. Aspasia traduce al femminile e al passato il motivo pericleo dell'autoctonia e del presente, componendo un controcanto dell'epitaffio di Pericle, imperniato sulla morte, sugli antenati, sui padri, sulle guerre di espansione dell'impero, sulla democrazia[95]

Ricordata da Socrate per un racconto sulla nascita di Eros, Diotima dà avvio a una descrizione dello scambio e della creatività intellettuale – fatti tutti, come la politica e la retorica, di esclusiva competenza maschile, nel mondo delle città non solo in quella ateniese – in termini di unione sessuale, fecondazione, concepimento, gestazione e parto. Diotima, la sacerdotessa di un mondo particolarmente abitato da Demetra, da sacerdotesse e filosofe, parla un linguaggio che in senso proprio riguarda la sfera sessuale e riproduttiva, che in senso figurato è per tradizione il linguaggio della ritualità demetriaca eleusina e tesmoforia (ὕε,

[94] Sul ruolo rilevante delle donne nelle comunità pitagoriche si vedano: GIAMBLICO, *La vita di Pitagora*, 11 e 23; DIOGENE LAERZIO, 8.1; sulla figura di Teano cfr. C. MONTEPAONE, *Teano, la pitagorica*, in LORAUX (a cura di), *La Grecia* cit., pp. 73 sgg. Vedi anche V. LAMBROPOULOU, *Some Pythagorean female virtues*, in HAWLEY e LEVICK (a cura di), *Women* cit., pp. 122 sgg.

[95] PLATONE, *Menesseno*, 238a-d.

κύε), ma che ora si estende, senza soluzione di continuità alla filosofia.

Nel *Teeteto* è ancora un modello femminile a ispirare Socrate, quello della propria madre e della tecnica maieutica[96]. Nel *Fedro*, il dialogo per eccellenza della seduzione omoerotica, il modello femminile affiora sia nei registri linguistici sia in quelli dei comportamenti[97]. Il sapere, anche la scienza dei discorsi, si concepisce e si partorisce, si semina e si coltiva nei campi e non nei giardini di Adone. Attraverso sovraimpressioni che non sfuggono alla parodia di Aristofane e che la parodia mette in particolare evidenza, l'esercizio socratico del pensiero tende a presentarsi come pratica mistica di pochi, uguali tra loro e separati dai piú, immaginata sulla gestazione e sul parto, talvolta sull'aborto[98]. La donna, la terra, figure efficaci nella piú antica teoria per pensare il mondo o le origini del mondo, divengono con Socrate figure adeguate per pensare il pensiero e per ripensare anche il filosofo-re. Ananke, Estia, Aspasia, Diotima, la madre di Socrate, sono le presenze concrete che rendono percepibile la persistenza e la forza del modello femminile oscurato dagli uomini che dialogano e mascherato dagli stereotipi della misoginia.

Il femminile fornisce a Socrate linguaggio e figure, le buone metafore, per parlare di filososfia. Per contro, la filosofia platonica adombra il tema femminile e i suoi motivi corollari, anche nelle piú criptiche metafore dei miti[99]. I piú grandi μῦθοι, da quello della caverna (*Fedone* e *Repubblica*) a quello del macrantropo (*Timeo*), da quello dell'anima alata (*Fedro*) a quello del tessitore (*Politico*), lasciano trasparire, se osservati dalla opportuna angolazione, forme e suggestioni femminili. Tutti, piú o meno esplicitamente, ruotano intorno al tema della nascita o della rinascita incentrato tradizionalmente sul femminile, e per questo forse disconosciuto dalla città rivolta piuttosto a celebrare l'eroismo, la gloria, le belle morti degli eroi e le storie di fondazione. Tutti si pongono in controtendenza rispetto ai miti dell'ideologia politica e alle figure cardine dell'ordine androcentrico su cui la politica si regge.

La filosofia platonica ripensa i temi femminili, che eredita dalla prima teoria, si ripensa, a tratti, alla luce del femminile e dei valori prepolitici o antipolitici che il femminile porta con sé. Costruisce il filosofo, quello storico come Socrate e quello ideale come filosofo-re, calando in lui personaggi femminili, trasformandolo in profeta dei loro discorsi e

[96] ID., *Teeteto*, 149e-150b.

[97] DUBOIS, *Il corpo* cit., pp. 234 sgg., ne esamina suggestivamente l'intreccio.

[98] ARISTOFANE, *Nuvole*, 135 sgg.

[99] L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, trad. it. Milano 1975, dedica il capitolo platonico alle valenze femminili di alcuni contesti.

dei loro racconti, lasciandolo immedesimare negli atteggiamenti rituali delle donne coinvolte nei culti di Demetra e di Dioniso. Femminilizzandolo, in un certo senso. Socrate-Aspasia, Socrate-Diotima, Socrate-ostetrico come la propria madre, Socrate-vaso, gravido di discorsi (Fedro) e, di fronte a lui, nel suo futuro e nei suoi sogni e in quelli di Platone, un tessitore-filosofo-re. Il grande soggetto della filosofia, il grande ministro del pensiero si trova a ripetere una vicenda che era stata, secondo Esiodo e anche per gli orfici, quella degli dèi sovrani che inghiottivano i figli e le spose, che ripartorivano i figli sottratti al corpo delle madri. Riproduce la figura carismatica e sacrale del τϱίτον ἄλλο, anticipata per tutti da Pitagora. Anticipa la suggestiva figura dei re magagnati delle epopee nordiche – il re del Graal o Odino –, ciechi o zoppi e sanguinanti ciclicamente per una ferita che segna nel loro corpo una femminilità simbolica e sacra, garanzia di una regalità intrisa di misticismo e di poteri magici, fondata nel sovrannaturale[100].

Come il teatro, la teoria incomincia in Grecia nel segno del femminile tradizionale, per approdare a nuove figure della femminilità: la tragedia elabora il personaggio contrastato della vergine, la filosofia decanta, destruttura le figure femminili, ne travasa le valenze nella figura maschile del filosofo al centro di un mondo nuovo, immaginato anche come superamento della differenza sessuale sancita dalla politica, ispirato alla felicità dell'Androgino primigenio, potente e autosufficiente dei primordi umani, per restare nell'affabulazione.

### 4.5. Come un bambino.

L'enciclopedia aristotelica ha molto spesso i caratteri di un sapere di secondo grado, costruito sui libri oltre che sugli oggetti, attraverso l'osservazione delle cose e dei fatti, ma anche attraverso la riduzione e la modificazione dei saperi ereditati. La donna, il femminile, oggetto e tema costanti della riflessione aristotelica, sono al centro di questo intreccio di testi e di tavoli anatomici, mirati con perfida logica da molti sguardi incrociati.

M. Vegetti ha mostrato il doppio taglio del coltello aristotelico che seziona per le scienze e ritaglia per l'ideologia[101]. Là dove il discorso, apparentemente asettico, della teoria e il trionfo dell'osservazione concorrono a neutralizzare i conflitti, nella città come nell'individuo, nei

[100] Sulla femminilità del re del Graal vedi l'interpretazione jungiana di T. GIANI GALLINO, *La ferita e il re*, Milano 1986.
[101] M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo*, Milano 1979.

corpi e nelle anime, la donna e il femminile sono doppiamente in gioco. Attraverso una scrittura che tende a celare intenzioni ed emozioni, che difficilmente tradisce scelte di parte, che maschera la voce di chi compila e cataloga dietro il primo piano degli oggetti e sotto la copertura dell'obiettività, categorie impersonali, ma non neutrali, avallano miti tendenziosi[102], l'universale razionalizza e azzera il particolare: la donna diventa la femmina dell'uomo, la compagna del cittadino storico scompare nel corpo della fattrice umana, diverso ma analogo ai corpi delle altre fattrici, smarrisce la sua specifica storicità, travolta dalla storia naturale e comune della specie.

Una tavola sinottica dei contesti mostra come la donna sia investita da due movimenti convergenti di razionalizzazione[103]: le considerazioni di etica e di politica la deprivano di dignità storica, la pongono come soggetto non rilevante o pericoloso per qualunque comunità politica di cittadini; per contro, le osservazioni anatomiche e fisiologiche la respingono in una naturalità cosí materiale e passivamente riproduttiva da fondare ogni sua esclusione dal mondo della razionalità e delle scelte determinanti.

Sono nel *De generatione* le indelebili immagini della donna-bambino, dell'eunuco-femmina e della madre-materia. Là dove sono in discussione i poteri assolutamente innegabili del femminile, quella capacità di generare nel proprio corpo e di dare alla luce che aveva improntato ogni cosmogonia e che riaffiorava, incancellabile, ossessiva e paradigmatica nel mito e nel pensiero socratico e, indirettamente, in quello platonico, Aristotele interviene a ridurre all'impotenza e all'inerzia la femminilità. Maschio dal corpo mutilato e costituzionalmente incompiuto, corpo difettivo e difettoso, la donna, rispetto all'uomo, è comunque soprattutto un corpo, da sorvegliare e rinchiudere, insieme con bambini, schiavi e animali, nell'οἶκος.

Aristotele sa che non c'è *polis* senza case e non ci sono cittadini senza donne ad accogliere – case e donne – corpi, cibi, nascite, morti, sesso e beni materiali, a esaurire la visceralità, a trattenere l'impuro che non contamini le pure geometrie politiche, i rarefatti giochi del potere, del λόγος e del νοῦς. Sta, per Aristotele, nell'abolizione dei confini tra privato e pubblico, nella negazione della proprietà privata e della fami-

[102] M. M. SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988: quadri anatomici e fisiologici da una parte, sistemi simbolici tradizionali dall'altra, si richiamano reciprocamente nel contesto aristotelico, a delineare la differenza di genere e l'inferiorità femminile.

[103] S. CAMPESE, *Madre materia: donna, casa, città, nell'antropologia di Aristotele*, in S. CAMPESE, P. MANULI e G. SISSA, *Madre materia*, Torino 1983, evidenzia le strategie di naturalizzazione dell'inferiorità femminile.

glia fondata sul γάμος legittimo la radice dell'errore e del fallimento del sogno platonico. La *polis* senza οἶκος diviene fatalmente un οἶκος senza *polis*: un abominevole mondo in cui l'assenza del γάμος e il disconoscimento dei legami di sangue potrebbero generare il sangue impuro di incesti diffusi, verticali e orizzontali, e il sangue versato di conflitti pervertiti in risse, mentre la negazione della proprietà condurrebbe all'avidità piú feroce, in un quadro di cruentissima contaminazione. Appare tuttavia ad Aristotele viziata intrinsecamente e destinata a tralignare quella forma politica, di qualunque natura, che si apra alla casa e alla sua vita, che dia spazio alla crematistica – la deprecata tecnica di accumulazione e accrescimento dei beni – e alle donne, quando non alla ricchezza attraverso la bramosia incontrollabile delle donne.

Ma qual è il referente storico della *polis* aristotelica, razionale, geometrica, conforme alle astratte forme di una πολιτεία, maschile e separata dalle case come dalle strutture parentali? La città aristotelica corrisponde abbastanza fedelmente all'Atene periclea del primato della politica, descritta da Tucidide[104]. Ma sia Tucidide sia Aristotele sembrano mistificare l'immagine di Atene, rispetto ai quadri ben piú complessi e contraddittori della città, ricostruibili dalle iscrizioni, dall'oratoria giudiziaria e dalla commedia antica.

## 4.6. Come una regina.

C'è un'altra *polis*, abitata da donne di altro tipo, rispetto al femminile discreditato della donna-bambino aristotelica irrazionale e amorale. Questa *polis* dell'*Economico* senofonteo[105] è dichiaratamente Atene, l'Atene di v secolo in cui si aggira Socrate.

L'Atene di Iscomaco offre l'*exemplum* portante per un percorso argomentativo abbastanza lineare che pone al proprio centro l'οἶκος con la terra per fare dell'οἶκος bene amministrato il fondamento e il modello di una città ben ordinata e fiorente. Iscomaco, il καλὸς κἀγαθός da tutti riconosciuto e ammirato, il cittadino dalla sana costituzione fisica, attivo e fattivo nelle situazioni pubbliche[106], rivela a Socrate il segreto della sua disponibilità di tempo e mezzi per la città: l'efficienza orga-

[104] C. LEDUC, *Come darla in matrimonio? La sposa nel mondo greco, secoli IX-IV a. C.*, in DUBY e PERROT (a cura di), *Storia* cit., pp. 246 sgg., ricostruisce sui documenti una storia ateniese che, per riforme successive, si distacca dalle casate.

[105] Il dialogo, composto, con molta probabilità, tra la fine del v e l'inizio del IV secolo, è leggibile ora, con traduzione, introduzione e commenti di F. Roscalla e con un saggio di D. Lanza, nella BUR, Milano 1991.

[106] SENOFONTE, *Economico*, 7.3.

nizzativa e amministrativa di una moglie che lo libera dalle incombenze domestiche. Giunta ancora bambina nella casa di Iscomaco, educata secondo la tradizione ateniese al riserbo, alla moderazione e alle piú elementari tecniche femminili della lana, la giovane sposa viene gradualmente avviata dal piú maturo sposo a un ruolo di regina. Dapprima Iscomaco – cosí egli racconta a Socrate – addestra la sua sposa al λόγος e a confrontarsi con lui nella discussione, successivamente la persuade ad assumere come propria, imitando l'ape regina, la responsabilità dell'ordine e del corretto funzionamento di persone e cose dentro casa, a farsi regina[107]

Per Iscomaco, non c'è differenza che nei corpi – quello femminile adatto per l'interno e quello maschile per l'esterno – tra uomo e donna, provvisti entrambi delle stesse doti di memoria e delle stesse capacità di impegno e autodominio. Tra uomo e donna, differenti solo per prestanza e resistenza fisica, come tra οἶκος e *polis*, agglomerati differenti per dimensioni ma non per qualità, Iscomaco, il gentiluomo legato alla campagna, non vede che complementarietà e continuità: le competenze dei magistrati pubblici sono indicate a modello per l'organizzazione domestica affidata alla padrona di casa; l'agricoltura, praticata con sapienza tecnica in vista della conservazione e anche dell'accrescimento del patrimonio, predispone moralmente e operativamente l'uomo ben nato alla gestione dei pubblici affari.

### 4.7. Come le donne che verranno.

Da che parte sta la città storica, da che parte sta Atene, la piú città tra le città della Grecia? Dalla parte della città separata dalle case, dalle donne e dalla campagna? Dalla parte della città fondata sulle case e sulla campagna, su amministratori liberi e su donne capaci di intendere e volere? Riaccostando *Economico* e *Politica* I, rileggendoli in parallelo, viene addirittura facile cogliere nell'uno e nell'altro quadro, piú che *poleis* viventi o vissute, modelli di *polis*, proposte di vita collettiva che coincidono in alcuni punti chiave pur rovesciandosi reciprocamente.

Da due punti di vista contrapposti, Senofonte e Aristotele non descrivono la *polis*. Entrambi costruiscono quadri non di trascrizione ma di superamento della città storica, proiezioni che poco hanno a che fare con le contraddizioni di una comunità viva e molto invece somigliano a città ideali, pacificate sotto l'ala di una regalità diffusa o nella razionalità compensatoria della teoria. Entrambi superano la crisi di una

[107] *Ibid.*, 7.5-9.15.

città ferita e instabile, immaginando un politico separato dal sociale di cui la donna è sempre e comunque figura preminente, sia essa la donna-bambino, tutta corpo, desiderio e riproduzione, sia essa la donna-regina, tutta saggezza e ordine, efficienza e calcolo: configurando un politico come innocua cerimonia di rappresentanza (Senofonte), o come asettico disegnarsi di strutture, come geometria (Aristotele).

Squarci di Persia si aprono qua e là nel dialogo senofonteo, in cui la donna torna ad essere all'altezza del suo mito, una regina nel cuore della reggia, di cui la *polis* senofontea non è che il riverbero. Meno toccato dal miraggio persiano, anche se attratto nella sfera macedone, Aristotele, guardando la città non attraverso lo specchio persiano e regale ma attraverso i libri degli storici e il teatro di v secolo, perfeziona la demonizzazione della regina nell'inferiorizzazione preliminare della donna.

Il modello pre-politico della regalità e il modello post-politico della scienza coincidono nel disarticolare l'agire politico dalla vita quotidiana e nell'escludere la donna dalla *polis* proprio come figura non estraibile dalle relazioni sociali primarie, non rescindibile dalle radici materiali della vita. Alle origini dell'emarginazione femminile in Occidente non ci sono le donne storiche, con la loro pluralità di condizioni, e neppure quelle figure femminili di estrema potenza che hanno stregato i drammaturghi e condizionato i primi pensatori. A stabilire il tipo, il posto e il peso della donna nelle società occidentali c'è la donna astratta del pensiero politico, posta a figura chiave e principe di un privato, sano o malato che lo si pensi, separato dal pubblico. Le donne, quelle che trapelano dalla regalità composta esaltata da Iscomaco, ma anche quelle che traspariscono dietro la materiale fisicità aborrita da Aristotele, sono soggetti troppo vitali per essere riconosciute come antenate delle donne discriminate che i movimenti femminili del XIX secolo e il femminismo del XX cercheranno di emancipare. La loro forza si lascia intravedere proprio attraverso le tensioni che la teoria antica manifesta per neutralizzarne la presenza.

Gli stereotipi delle escluse, delle inadeguate, l'astrazione dell'eterno femminino sono effetti della teoria. La regina del focolare e il sesso debole nascono dalla cesura che interrompe la continuità della vita, che distingue tra le necessità quotidiane e le scelte evenemenziali, mentre, contestualmente, vincola la donna al regno della necessità ineludibile[108]. La centralità del soggetto maschile incomincia con la politica vissuta, ma

[108] Sulla ripetitività senza scelta della funzione femminile nella *polis*, H. ARENDT, *Vita activa* (1958), trad. it. Milano 1988, soprattutto cap. II, *Lo spazio pubblico e la sfera privata*.

diventa istituzione e valore con la politica teorizzata. Anche se, come osserva felicemente P. DuBois, neppure M. Foucault, in un libro straordinario e nuovo come *L'uso dei piaceri*, sembra accorgersi della frattura costituita dalla disciplina[109]. Delle semplificazioni e del nuovo corso, si potrebbe aggiungere, imposti alla complessità della storia dai discorsi sempre piú disciplinari dei costituzionalisti di IV secolo.

[109] DUBOIS, *Il corpo* cit., p. XIII.

FRANÇOIS LISSARRAGUE

# *L'immagine dello straniero ad Atene*

Per affrontare la questione dell'identità greca nell'arte, il plurale – le identità – si impone. L'iconografia greca offre infatti un'intera serie di forme plastiche e rappresentazioni che evocano diversi gruppi, popoli ed etnie, mitici o reali, che sono altrettanti modelli immaginari messi a confronto con il paradigma greco.

L'alterità, spesso evocata dagli antropologi come una dimensione della coscienza di sé, complementare all'identità, non è una categoria omogenea ma assume, in uno stesso momento e in una stessa cultura, molte forme diverse. Essa non è un dato immediato, «naturale», ma una costruzione di tale cultura, e l'interesse dello storico si volge al modo in cui questa categoria viene prodotta[1]. Da questo punto di vista, i Greci non si differenziano dagli altri.

Ci concentreremo in queste pagine su un complesso di oggetti particolari, in una città precisa: i vasi attici dei secoli VI e V – non per pigrizia atenocentrica ma perché qui si dispone di un insieme straordinariamente abbondante, ben datato, dove le numerose varianti consentono di sfumare le dualità e le opposizioni talvolta troppo meccanicamente applicate al mondo greco antico.

Per di piú, i vasi appartengono a un contesto d'uso particolare a sua volta ben conosciuto – quello del simposio –, in cui le figure che essi recano interferiscono con le pratiche del vino e della convivialità tra uomini, tra cittadini. In questo contesto le raffigurazioni aprono su un immaginario sociale, un sapere condiviso di cui manipolano e trasformano alcuni aspetti, proponendo agli sguardi diversi modelli su cui riflettere.

Nel percorso qui seguito prenderemo in esame una scelta di immagini che copre l'essenziale di questi aspetti. Si tratta di un percorso per forza di cose selettivo ma, si spera, sufficientemente ampio da dare

[1] Cfr. W. NIPPEL, *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 165-96; E. HALL, *Inventing the Barbarian*, Oxford 1989, oltre a F. HARTOG, *Mémoire d'Ulysse, récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996.

un'idea della ricchezza e della varietà di questi punti di vista ateniesi sull'altro, sugli altri. L'analisi muoverà dal lontano al vicino: 1) partiremo da un'etnografia immaginaria, dei popoli fantastici, alle estremità del mondo abitato; 2) da questo «lontano» andremo all'altro capo della catena, il piú vicino, quando i Greci stessi si fanno altri, nel contesto del banchetto, attraverso l'esperienza del vino; 3) da questa esperienza ci accosteremo a quella della guerra, dove il cittadino-oplite si fa, attraverso l'immagine e la poesia, eroe epico e incontra l'altro come «spalla» o come nemico; 4) esamineremo infine alcuni usi mitici dell'altro che hanno luogo al fine di definire la propria identità greca, e come, nella descrizione delle società lontane e barbare, sono di fatto le categorie greche della cultura ad essere in gioco.

## 1. *Distanza, pittoresco, esotismo.*

Uno degli esempi piú noti della produzione arcaica, il Vaso François, ci servirà da punto di partenza[2]. Il vaso presenta una quantità impressionante di figure, tutte (ad eccezione dei fregi ornamentali) relative a soggetti eroici: Teseo e Arianna, la caccia di Calidone, il combattimento tra Centauri e Lapiti, i giochi funebri in onore di Patroclo, le nozze di Teti e Peleo, Troilo inseguito da Achille, il ritorno di Efesto sull'Olimpo, Aiace che porta il cadavere di Achille. Si è molto discusso sulla coerenza dell'insieme, sui rapporti fra i diversi temi, la composizione generale e la disposizione dei fregi; sia qui sufficiente sottolineare un elemento essenziale: sul piede del cratere si snoda un fregio continuo che raffigura il combattimento dei Pigmei e delle gru (fig. 1).

L'*Iliade* fa una veloce allusione a questo soggetto, all'inizio del terzo canto, dopo il lungo catalogo delle navi del secondo, dove si trova l'inventario dell'intera geografia politica del mondo greco e la descrizione dei capi troiani. I due eserciti, greco e troiano, pronti ad affrontarsi, si slanciano:

> E dunque, dopo che furono in ordine ciascuno coi capi,
> i Teucri andavano con grida e richiami, come uccelli,
> come sotto il cielo s'aggira il grido delle gru,
> che quando fuggon l'inverno, la pioggia infinita,
> volano con gridi sulle correnti d'Oceano,
> strage e morte portando ai Pigmei[3]

[2] Cratere a figure nere firmato dal vasaio Ergotimo e dal pittore Clizia, detto Vaso François, conservato al Museo Archeologico di Firenze; *ABV* 76/1.

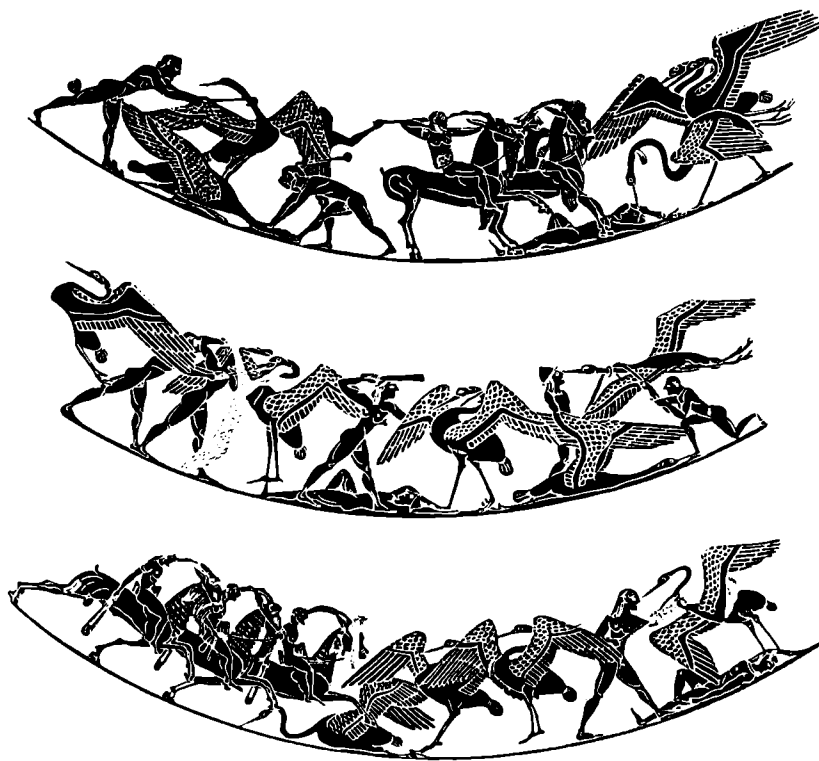
[3] *Iliade*, 3.1-6 (trad. di R. Calzecchi Onesti).

La brevità dell'allusione implica che si tratta di un fatto ben conosciuto. Il poema omerico non si cura delle precisazioni etnografiche, perché non è questa la sua funzione, e nel passo non emerge alcun interesse particolare per questo universo lontano ed esotico che altri, piú appassionati di favole e racconti fantastici, come Ctesia, svilupperanno piú tardi[4].

L'elemento degno di nota nel Vaso François è la posizione riservata al tema e il modo in cui è trattato. L'episodio, sul piede del cratere, è posto lontano dagli altri soggetti epici: è in qualche modo marginaliz-

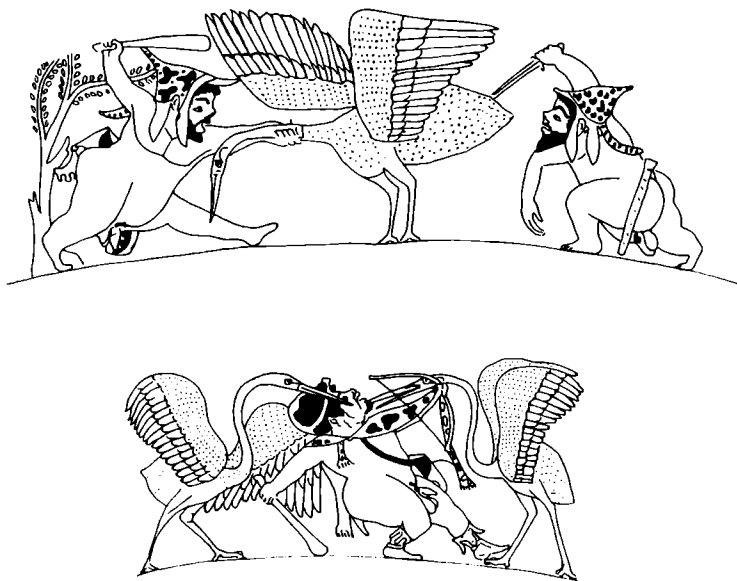
[4] P. JANNI, *Etnografia e mito*, Roma 1978.

Figura 1.

Combattimento dei Pigmei e delle gru. Dettaglio secondo Furtwängler-Reichhold del Vaso François (c. 570 a. C.).

zato, respinto ai limiti dello spazio figurativo proprio come, in Omero, si colloca al di là dell'Oceano. Senza voler forzare l'interpretazione, se consideriamo il volume del vaso come uno spazio insieme mitico e geografico, cogliamo immediatamente lo scarto che separa gli eroi epici da questi esseri favolosi, i Pigmei, la cui funzione, in Omero come sul vaso, è puramente metaforica.

Sul Vaso François, infatti, i Pigmei sono al contempo posti a distanza e trattati su una scala differente. Niente nelle loro caratteristiche fisiche – se non la taglia – li differenzia dagli eroi greci o troiani. Li vediamo montare su capre invece che su cavalli, e la maggior parte di loro ha un aspetto giovanile (soltanto due portano la barba). Combattono con bastoni e fionde: è un combattimento rumoroso, se seguiamo Omero, e parodistico; non una caccia – poiché gli uccelli conservano le proprie dimensioni e sono giganteschi in rapporto ai Pigmei, che assumono talvolta una posa erculea – ma una battaglia contro dei mostri.

Nell'etnografia nulla conferma la realtà di una simile lotta tra Pig-

Figura 2.
Combattimento dei Pigmei e delle gru. Disegno di F. Lissarrague da un *rhyton* a figure rosse del Pittore di Brigo (c. 480 a. C.).

mei e gru, ma nella tradizione greca il motivo persiste e si sviluppa. Esso assume un carattere di dato di fatto ed entra a far parte del sapere comune, al punto che l'episodio si impone in data tarda nelle rappresentazioni teatrali. Stazio menziona, tra gli spettacoli circensi, il combattimento tra Pigmei e gru e l'ilarità che esso provoca[5]

Nell'iconografia attica, il tema rimane popolare ma subisce una progressiva trasformazione. I pittori si attengono a lungo alla formula del Vaso François: uomini minuscoli affrontano uccelli giganti. Il combattimento è sproporzionato, le posizioni assunte dai Pigmei richiamano quelle di Eracle, risultando cosí ridicole. All'inizio del v secolo si notano cambiamenti significativi. Il piú evidente si trova su un *rhyton* del pittore di Brigo (fig. 2)[6], dove è presente una duplice trasformazione. La prima riguarda il Pigmeo, che è divenuto deforme, afflitto da un nanismo caricaturale, col ventre prominente, le cosce corte, il viso gonfio[7]; nella rappresentazione dei Pigmei si è passati dal lontano al grottesco. La seconda coinvolge l'armamento: il Pigmeo utilizza un arco, calza un copricapo scitico in pelle di pantera; si osserva anche un miscuglio di caratteri barbari che accentuano ulteriormente lo scarto nei confronti dei piccoli Pigmei arcaici, semplicemente esseri umani di taglia ridotta.

Una simile immagine testimonia un'elaborazione che non deve essere generalizzata, ma che è rivelatrice del fatto che i pittori non giocano su una curiosità etnografica precisa e documentata, in qualche modo descrittiva, ma parodiano i modelli iconografici stabiliti: quello del guerriero epico e del suo doppio, l'eroe cacciatore.

Questa elaborazione si sviluppa e si accentua in un gruppo di vasi particolarmente originale e rivelatore. Si tratta di oggetti a metà strada tra la piccola scultura e la ceramica, vasi per bere a forma di statuette, vasi plastici che sembrano essere la specialità del ceramista Sotade, che ha piú volte firmato le sue opere[8]. Si tratta di oggetti di circa 30 cm di altezza, montati su uno zoccolo, composti di una figura a tutto tondo e di un collo tornito, provvisti di un'ansa verticale; hanno perciò una funzione d'uso oltre che ornamentale. Su un esemplare del museo di Erlangen (fig. 3)[9] si vede un personaggio di piccola statura, sproporzionato, con le gambe corte e un lungo organo genitale che scende fino alle ginocchia, avanzare portando sulle spalle una gru morta. La vernice ne-

[5] STAZIO, *Silvae*, I.56-64.

[6] San Pietroburgo, Ermitage, b 1818; *ARV*² 382/188.

[7] V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford 1993, in particolare pp. 175-88.

[8] Su questo ceramista e la sua officina cfr. *ARV*² 763-73 e il libro di H. HOFFMANN, *Sotades, Symbols of Immortality*, Oxford 1997.

[9] Erlangen P1; *ARV*² 766/3.

ra accentua i caratteri negroidi attribuitigli dal ceramista e l'aspetto caricaturale della statuetta, in cui il Pigmeo esce vincitore dal combattimento contro le gru. Altri vasi, prodotti nella stessa bottega, presentano un motivo piú crudele, come ad esempio un esemplare di Dresda (fig. 4)[10] In questo caso il Pigmeo, nero, fa una smorfia orribile: il suo braccio destro è imprigionato dalla mascella di un coccodrillo che lo divora, la zampa anteriore sinistra appoggiata al petto della vittima. Questo secondo motivo non ha precedenti né paralleli iconografici o testuali noti; sembra un'invenzione di Sotade, che sviluppa cosí in maniera autonoma le possibilità pittoresche e aneddotiche suggerite dalle storie dei Pigmei. Gru e coccodrilli, nemici mortali dei Pigmei, infestano l'aria e l'acqua rendendo invivibile il mondo da loro abitato.

Accanto a questi vasi-Pigmei, Sotade e alcuni vasai contemporanei hanno prodotto altri vasi plastici la cui varietà è rivelatrice: vasi a forma di Sfinge, un'Amazzone a cavallo, un Persiano che conduce un cammello, accompagnato da un piccolo schiavo negro[11] La semplice enu-

[10] Dresda 364; *ARV²* 764/11.

[11] Londra E 788; *ARV²* 764/8 (sfinge). Boston 21.2286; *ARV²* 772/ϑ (Amazzone). Parigi, Louvre CA 3825; *Paralipomena* 461/i (Persiano).

Figura 3. *Rhyton* alla maniera del Pittore di Sotade (c. 460 a. C.).

Figura 4. *Rhyton* del Pittore di Sotade (c. 460 a. C.).

merazione dei soggetti mostra l'interesse di questi vasai, e dei loro clienti, per immagini che evocano paesi lontani ed esotici, e associano esseri umani e animali in uno spirito di straniamento.

Si è talvolta suggerito che la scelta di questi motivi – deliberatamente esotici – fosse dettata dai loro destinatari[12]. Molti dei vasi sono stati trovati fuori dalla Grecia: il Persiano con il cammello in Egitto, l'Amazzone a Meroe; ma, oltre al fatto che non c'è coincidenza fra il tipo raffigurato e il luogo del ritrovamento, molti dei vasi provengono dalla Grecia o dall'Italia: si sono scoperti gruppi Pigmeo-coccodrillo anche a Taso, Pafo, Capua, Locri, Ruvo; un gruppo Pigmeo-gru a Nola e Locri. In mancanza di dati completi e omogenei, la logica della loro distribuzione ci sfugge quasi completamente; non sembra però possibile interpretare questi vasi «esotici» come il riflesso diretto di una committenza «barbara»[13]. Essi rivelano in realtà un gusto per queste forme di alterità tra i partecipanti al banchetto; si tratta di vasi da vino che invitano i bevitori ad aprirsi a un mondo altro e lontano. Attraverso tale produzione si sviluppano variazioni su queste figure dell'«altro» che sono i Pigmei, i Persiani o le Amazzoni, destinate in primo luogo ai bevitori ateniesi, nello spazio del simposio.

## 2. *L'esperienza dell'altro.*

È possibile trovare conferma di un simile interesse per la figura dell'altro analizzando la serie di vasi plastici prodotti dai ceramisti che hanno preceduto Sotade[14]. I piú antichi sono piccoli vasi da profumo, ma i piú numerosi sono vasi da vino, a una sola testa. Essi hanno generalmente la forma di una testa di donna e sono brocche (*oinochoai*). In questo modo l'ancella dà il proprio aspetto al vaso stesso, in quanto mescere il vino agli uomini è effettivamente il suo ruolo nel simposio.

Si tratta talvolta di vasi a forma di coppa con due anse verticali, di cantari. La parete del vaso è modellata a forma di volto, e i volti sono associati a due a due, assumendo cosí un aspetto gianiforme. Tra i vasi gianiformi, la scelta dei vasai sembra escludere sistematicamente la rappresentazione di uomini; le combinazioni delle teste sono le seguenti:

[12] F. BROMMER, *Themenwahl aus örtlichen Gründen*, in H. BRIJDER (a cura di), *Ancient Greek and Related Pottery*, Amsterdam 1984, pp. 178-84.

[13] F. LISSARRAGUE, *Voyage d'images: iconographie et aires culturelles*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXIX, 3-4 (1987), pp. 261-69.

[14] Beazley li ha classificati battezzandoli «Head-vases»: *ARV*[2] 1529-52. Cfr. F. LISSARRAGUE, *Identity and otherness*, in «Source», XV, 1 (1995), pp. 4-9.

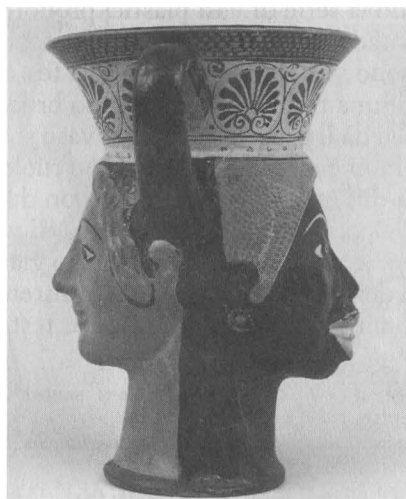
donna/satiro (23 esempi); donna/donna (21); donna/Eracle (13); donna/negro (11) (fig. 5)[15]; esistono poi varianti piú rare: Eracle/satiro (2); Eracle/negro (2); Dioniso/satiro (1); Dioniso/donna (1).

L'importanza delle donne è chiara, e corrisponde al modello dominante seguito nei vasi per versare il vino. Gli altri soggetti non sono sorprendenti: schiavi negri; Dioniso e i satiri in relazione con il vino e il simposio; Eracle, lui stesso buon bevitore e compagno di Dioniso. In questo modo le figure poste sotto gli occhi dei bevitori non rimandano alla loro immagine maschile, ma suggeriscono la presenza di compagni divini o esotici.

La dimensione ludica di queste immagini sembra confermata dalle iscrizioni incise su un esemplare del museo di Salonicco[16], un cantaro che associa un volto femminile a quello di un negro. Dal lato della donna si legge: «Sono Eronassa, bellissima», che può interpretarsi, come molte iscrizioni su vasi, come un complimento; dal lato del negro, di cui

[15] Boston, Museum of Fine Arts, 98.926; *ARV*² 1534/9, classe G; le due teste su questo esemplare sono femminili.

[16] Salonicco, Museo Archeologico, tomba 27 della necropoli di Acanto. Cfr. il catalogo della mostra *I Macedoni*, Marseille 1995, n. 196.

Figura 5.
*Kantharos* gianiforme (c. 510 a. C.).

il ceramista ha caricaturizzato i tratti rappresentandolo con i denti prominenti, si legge un'iscrizione ironica: «Sono Timyllos, bello come questo volto». Sembra che qui i bevitori abbiano esplicitato con dei graffiti i giochi di paragone resi possibili dal confronto tra il vaso e colui che se ne serve.

Questa serie antropomorfa deve essere raffrontata a tutti i vasi per bere a forma di testa di animale, i *rhyta*, che introducono a loro volta un elemento pittoresco nel banchetto[17]. Tra questi è degna di nota una testa di cane, in cui la decorazione del collo, attribuita al pittore di Brigo, è ornata dei Pigmei grotteschi, deformi e barbari menzionati in precedenza (fig. 2)[18]

Utilizzando tali vasi, cantaro a doppia testa o *rhyton* animale, il bevitore greco è messo a confronto con forme di animalità e di alterità che lo portano fuori dal suo universo maschile. Durante il banchetto queste due serie di vasi combinano il mondo umano e animale, ma non rimandano mai al modello centrale della città dei bevitori, l'uomo greco nella sua identità civica. La scelta, che sembra deliberata, trova il suo equivalente logico in un discorso attribuito ora a Talete ora a Socrate[19]: «Diceva che per tre motivi era riconoscente alla sorte: primo, per essere uomo e non bestia, secondo, uomo e non donna, terzo, greco e non barbaro»[20]. Si è spesso citata, a buon diritto, questa frase cosí significativa[21] Nel suo schematismo, essa esplicita la gerarchia sottesa all'antropologia greca: animale, donna, barbaro, in quest'ordine, sono i tre gradi che definiscono il maschio, permettendogli di identificarsi in negativo, in qualche modo per eliminazione. Nel banchetto è il maschio, l'uomo greco che si intrattiene in compagnia dei suoi pari. Vasai e pittori, attraverso i loro prodotti, propongono al bevitore greco una serie di oggetti che, evocando tali categorie, privilegiando l'immagine dell'altro - barbaro, donna o animale -, gli permettono di riaffermare la propria identità.

Nella medesima prospettiva, ma su un piano distinto, è necessario esaminare altre serie di immagini che, nel simposio, devono essere messe in rapporto con questa stessa esperienza immaginaria dell'altro.

Si tratta questa volta di sperimentare le forme di alterità che, in luoghi diversi dal simposio, sono tenute a distanza, e passano in questo ca-

[17] Dossier raccolto da H. HOFFMANN, *Attic Red-figured Rhyta*, Mayence 1962.

[18] Cfr. sopra, nota 7.

[19] DIOGENE LAERZIO, 1.33 = TALETE, DK 11 A 1.

[20] Trad. di R. Laurenti.

[21] Da ultimo HARTOG, *Mémoire* cit., p. 31.

so per le diverse pratiche del vino. Le maniere di bere sono codificate e definite molto rigidamente dai Greci, attenti alle forme in cui vengono mescolati vino e acqua. Non si beve il vino puro, si mescola con acqua, e le proporzioni da rispettare sono oggetto di numerose prescrizioni. Bere il vino puro sarebbe insieme pericoloso, perché l'ubriachezza potrebbe uccidere o far impazzire, e barbaro, in quanto la violenza che potrebbe conseguirne entrerebbe nel dominio della barbarie. Ne sono prova i Centauri alle nozze di Piritoo; avendo bevuto troppo, essi tentano di rapire la sposa e trasformano il banchetto in battaglia campale. Ma è soprattutto agli Sciti che i Greci attribuiscono modi di bere radicalmente opposti ai propri. Bere alla scita significa bere il vino puro, e i Greci hanno coniato una parola per questa azione: σκυθίζειν[22].

L'iconografia del simposio riprende questo motivo facendo indossare un copricapo scitico ad alcuni bevitori, che si distinguono cosí dai loro compagni di tavola (fig. 6)[23]. Si può con ogni probabilità supporre che essi svolgano il ruolo di capi del simposio – simposiarchi – organizzando la miscela e la distribuzione del vino[24]. Marcati come «Sciti», sono posti sotto il segno del vino puro e dell'alterità, e controllano per la comunità dei bevitori l'uso del vino. Considerato come un veleno quando viene consumato puro, il vino deve essere adattato all'uomo, in qualche modo addomesticato, reso potabile. Nello stesso modo, la presenza scita al banchetto sottolinea quella distanza degli altri da se stessi che deve essere ridotta per consentire un buon uso della bevanda.

È possibile accostare questa presenza scita al banchetto con altre forme di alterità con le quali gioca ugualmente l'iconografia dei vasi. Esiste un gruppo di rappresentazioni del κῶμος o del simposio che mette in scena bevitori adulti barbati, vestiti di lunghi chitoni, con in capo un σάκκος, che portano un parasole e orecchini (fig. 7)[25]. Questo tipo di abbigliamento viene spesso associato a pratiche orientali, ioniche, e in particolare all'arrivo ad Atene del poeta Anacreonte, ma è necessario sottolinearne anche il carattere femminile, se paragonato ai personaggi abituali dell'iconografia attica contemporanea. Tra orientale e femminile,

[22] Bere come uno Scita: Anacreonte: «σκυθίζειν»; ATENEO, 11.499f (con un gioco di parole tra Σκύθης e σκύφος); cfr. F. LISSARRAGUE, *L'immaginario del simposio greco*, Roma-Bari 1990, p. 133 e nota 12.

[23] Rodi 13 386; *ARV*² 139/23, Pittore del Pithos.

[24] Si veda, da ultimo, M. C. MILLER, *Foreigners at the symposion?*, in W. J. SLATER (a cura di), *Dinning in a Classical Context*, Ann Arbor 1991, pp. 59-81, che sottolinea l'importanza dell'influenza achemenide sul mondo greco.

[25] Londra E 308; *ARV*² 673/7, pittore di Zannoni. Sul parasole come segno di distinzione cfr. M. C. MILLER, *The parasol: an oriental status-symbol in late archaic and classical Athens*, in «Journal of Hellenic Studies», CXII (1992), pp. 91-105.

Figura 6.
Bevitore con copricapo scitico. Coppa a figure rosse del Pittore del Pithos (c. 500 a. C.).

Figura 7.
Bevitore «anacreontico». Anfora a collo a figure rosse del Pittore di Zannoni (c. 460 a. C.).

questa serie, tradizionalmente chiamata degli «Anacreontici»[26], mostra come le forme di alterità siano elaborate nello spazio del simposio, che appare cosí, almeno sotto certi aspetti, come un luogo di sperimentazione dell'altro.

Ma queste forme di alterità non sono né meccaniche né omogenee, poiché si passa dalla massima distanza – i Pigmei che lottano contro gru e coccodrilli – a una sorta di interiorizzazione dell'altro – la figura del bevitore orientale o effeminato.

### 3. *L'oplite e i suoi doppi.*

Lo stesso gioco, la stessa elaborazione tra prossimità e messa a distanza dell'altro – degli altri sotto diverse forme – può osservarsi in un altro campo essenziale della cultura greca, quello della guerra[27]

La figura dei Pigmei sul Vaso François faceva eco, su scala minore, alle avventure eroiche che si dispiegano sulla pancia del cratere. Il modello eroico, è noto, è ampiamente dominante nell'ideologia della guerra nella Grecia arcaica, ad Atene in particolare, e si ritrova frequentemente nell'iconografia dei vasi in quanto i bevitori sono anche guerrieri. Il lavoro dei pittori conferisce all'eroe l'aspetto di un oplite isolato, valorizzato da un tipo di armi particolarmente elaborate, soprattutto lo scudo incavato sui due lati, detto beotico[28].

Che ne è degli eroi «barbari», dei guerrieri non achei? Uno degli esempi piú notevoli ci è offerto dall'immagine di Memnone, il capo degli Etiopi, gli Uomini dal volto bruciato, che conduce davanti a Troia un esercito di Africani (fig. 8)[29] Mentre i suoi compagni e sudditi sono nettamente caratterizzati come non-Greci, tanto dal loro aspetto fisico (volti camusi, capelli crespi) quanto dalle armi (arco, clava), Memnone ha tutte le caratteristiche di un eroe troiano o acheo. Quando è isolato, egli non si distingue né da Ettore o Enea, eroi troiani, né da Achille o Diomede, eroi achei. La figura del guerriero eroico corrisponde a un mo-

[26] Cfr. D. C. KURTZ e J. BOARDMAN, *Booners*, in «Greek Vases in the J. Paul Getty Museum», III (1986), pp. 35-70, e F. FRONTISI-DUCROUX e F. LISSARRAGUE, *De l'ambiguité à l'ambivalence: un parcours dionysiaque*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Seminario di studi del mondo classico. Sezione di archeologia e storia antica», V (1983), pp. 11-32.

[27] Sul complesso di questo dossier cfr. F. LISSARRAGUE, *L'Autre guerrier: archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris-Rome 1991.

[28] Cosí chiamato dagli archeologi poiché compare sulle monete della Beozia; cfr. A. SNODGRASS, *Early Greek Armour and Weapons*, Edinburgh 1964, pp. 58-60, insieme alle riserve di J. BOARDMAN, *Symbol and story in Geometric Art*, in W. MOON (a cura di), *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison 1983, pp. 29-32.

[29] Monaco 1507; *ABV* 375/207, gruppo di Leagro.

dello unico, che si individualizza soltanto attraverso le situazioni in cui è coinvolto o le iscrizioni che lo menzionano e ne fanno un personaggio preciso, un individuo particolare.

Nel caso di Memnone è ad esempio la presenza di Aurora, Eos dalle ali divine, che permette di identificarlo. E quando compare insieme ai suoi uomini, è lo scarto tra la sua figura eroica e i compagni africani che lo designa come tale. Memnone e gli Etiopi costituiscono in qualche modo un sistema, e l'alterità degli arcieri africani fa parte dell'identità di Memnone.

Alla fine del VI secolo sono numerose le immagini in cui compaiono diversi momenti dell'attività dei guerrieri, piú o meno nettamente eroicizzati: partenze, libagioni, scene di divinazione, ritorno del morto. In buona parte di queste scene il guerriero è visto isolatamente, piuttosto che collocato nel contesto oplitico della falange e del combattimento collettivo. Nello stesso tempo, è accompagnato da arcieri in costume scitico, caratterizzati da un abito cucito con maniche e calzoni e da un alto berretto, che contrastano con le forme drappeggiate degli abiti greci. Attraverso queste rappresentazioni si disegna una duplice opposizione tra Greco e non-Greco, ma anche tra oplite e arciere, vale a dire tra un guerriero corazzato, protetto per battersi faccia a faccia, corpo a corpo,

Figura 8.
Memnone e gli Etiopi. Anfora a collo a figure nere (c. 520 a. C.).

e l'arciere che combatte a distanza e colpisce il bersaglio senza avvicinarsi. Per i Greci il contrasto fra queste due tecniche di combattimento è forte; l'arco è malvisto in guerra e Paride, nell'*Iliade*, insieme eroe e arciere, non è né completamente un uomo né completamente un guerriero. Euripide riecheggia questo disprezzo per l'arco in occasione della discussione che, nel suo *Eracle*, oppone Anfitrione e Lico. Quest'ultimo, denigrando le imprese di Eracle, esclama:

> In sé non era nulla, e si acquistò nome di prode discendendo in campo contro le fiere, e quanto al resto ignaro d'ogni valore. Non ha mai tenuto uno scudo imbracciato alla sinistra, né è stato mai a fronte e da vicino ad una lancia, ma con la piú vile di tutte l'armi, col suo arco in mano era lí pronto a prendere la fuga. Non è con l'arco che un uomo dà prova del suo coraggio, ma stando a piè fermo, con gli occhi aperti e lo sguardo rivolto davanti a sé all'asta che veloce solca l'aria e sta immobile al suo posto[30]

La presenza di arcieri nei ranghi dell'esercito ateniese nel v secolo è attestata dagli obituari[31], e siamo sicuri che nessuna tecnica di combattimento è stata ignorata dai Greci. La presentazione che ne viene fatta nell'iconografia della fine del vi secolo mette però l'accento sullo scarto che separa questi due piani e conferisce all'arma meno nobile un aspetto straniero che permette di mettere in rilievo l'importanza del guerriero oplitico, del cittadino soldato visto come un eroe epico. Anche qui, come nel caso esemplare di Memnone, lo stesso e l'altro costituiscono un sistema e l'identità dell'oplite si costruisce sullo scarto che lo distingue dall'arciere.

All'inizio del v secolo una serie di immagini mette in scena giovani guerrieri armati di scudi leggeri a forma di mezzaluna (πέλτη). Essi non vengono rappresentati, come gli arcieri, al fianco degli opliti, ma isolatamente, e sembrano avere un ruolo marginale nella guerra (fig. 9)[32].

Tra il guerriero e il suo equipaggiamento si disegna un gioco di identità notevole. La panoplia è una sorta di doppio del corpo dell'oplite e i racconti legati alle armi – di Achille in particolare – ne indicano l'importanza. Diventare cittadino significa prendere la panoplia, come conferma il rituale cretese del passaggio dall'efebia all'età adulta: il giovane riceve contemporaneamente «un equipaggiamento militare, un bue, una coppa»[33], segno del suo statuto di guerriero compiuto, di partecipante al sacrificio e al simposio.

[30] EURIPIDE, *Eracle*, 157-64.

[31] *IG*, I², 950 (arcieri barbari); *IG*, I², 929, 949, 950 (arcieri greci). LISSARRAGUE, *L'Autre guerrier* cit., p. 126.

[32] Parigi, Louvre G 102; *ARV*² 156/52, pittore di Berlino 2268.

[33] STRABONE, 10.4.21.

Di fronte a questa immagine del guerriero oplite, l'iconografia attica sviluppa due modelli di alterità: quello dell'arciere, che non può essere confuso con il cittadino oplite, e quello del peltasta, che non ha ancora raggiunto la condizione oplitica[34]. L'identità del guerriero viene cosí costruita per opposizione a questi altri modelli di combattenti, arcieri e peltasti.

Nella storia delle immagini, come in molti altri campi della storia ateniese, le guerre persiane segnano una rottura forte. Il repertorio iconografico si apre all'immagine del barbaro, del Persiano in particolare, e si osserva un certo numero di trasformazioni molto rivelatrici[35] Abbiamo visto i Pigmei diventare, con il pittore di Brigo, ad un tempo grotteschi e barbari; questa trasformazione va di pari passo con quella dell'immagine dei Persiani, che comincia a svilupparsi provocando la scomparsa della figura dello Scita che accompagna l'oplite greco. Al posto degli arcieri al fianco degli opliti, vediamo svilupparsi la rappresentazione di arcieri persiani che affrontano gli opliti greci. Lo stesso e l'altro non sono piú paralleli, ma antagonisti. Di colpo, questo tipo di guerriero, divenuto nemico, è svalutato, messo in caricatura.

Un documento recentemente pubblicato, proveniente dagli scavi del

[34] LISSARRAGUE, *L Autre guerrier* cit., cap. 7.

[35] T. HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder des 5 und 4. Jahrhunderts v Chr.*, Würzburg 1973; ...CK, *Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im 6 und 5 Jahrhundert v Chr.*, Bonn 1981.

Figura 9.

Peltasta. *Oinochoe* a figure rosse del Pittore di Berlino 2268 (c. 510 a. C.).

Ceramico, riflette bene questa mutazione. Si tratta di un *ostrakon*, uno di quei frammenti di ceramica sui quali i cittadini scrivono il nome del personaggio che vogliono bandire dalla città. È un fenomeno ben noto, e gli *ostraka* conservati sono molto numerosi[36]. Un piccolo gruppo di *ostraka*, recentemente studiato da S. Brenne, è accompagnato da graffiti che qualificano il nome scritto e che Brenne chiama «ritratti»[37]. Correttamente, egli pone il termine tra virgolette, poiché a questa data la nozione di ritratto non è scontata. L'ipotesi di un ritratto mimetico è improbabile, e questi graffiti fungono piuttosto da segni, marchi di identità. Vediamo ad esempio un cavaliere accompagnare il nome di Megacle, figlio di Hippocratos[38].

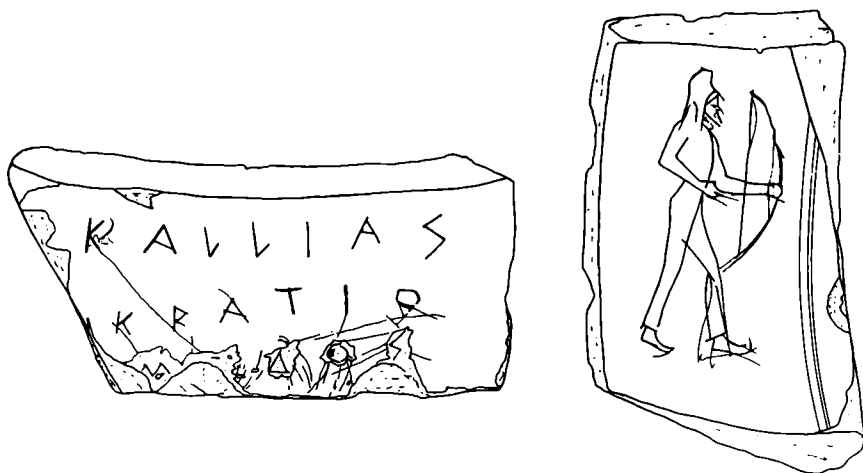
Un *ostrakon* degno di nota (fig. 10)[39] reca l'iscrizione: «ΚΑΛΛΙΑΣ ΚΡΑΤΙΟ ΜΕΔΟΣ» (Callia, figlio di Cratete, persiano). Sul retro del coccio è inciso un piccolo disegno schematico di un arciere, del tutto simi-

[36] Si veda da ultimo A. MARTIN, *L'ostracisme athénien, un demi-siècle de découvertes et de recherches*, in «Revue des Etudes Grecques», 1989, pp. 124-45, e F. WILLEMSEN e S. BRENNE, *Verzeichnis der Kerameikos Ostraka*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CVI (1991), pp. 147-56.

[37] S. BRENNE, *«Portraits» auf Ostraka*, ivi, CVII (1992), pp. 161-85.

[38] Atene, Kerameikos O 2359; *ibid.*, fig. 1.

[39] Atene, Kerameikos O 849; *ibid.*, fig. 8 e tav. 39.4-5.

Figura 10.
*Ostrakon*, fronte e retro (c. 485 a. C.).

le a quelli che si ritrovano sui vasi della generazione precedente, barba a punta, alto berretto rotondo, calzature ricurve, un arco dritto in mano (piuttosto che un arco doppio). Qui l'immagine dell'arciere che accompagna su un *ostrakon* l'epiteto «persiano» precisa la condanna e funge da insulto. A questa data l'immagine dell'arciere non può piú servire per qualificare positivamente, per contrasto, l'identità dell'oplite-cittadino: nel caso di Callia, l'immagine gli calza a pennello e serve a condannarlo.

Il disprezzo per il nemico persiano trova la sua espressione caricaturale su un piccolo orcio da vino degli anni '60 del v secolo[40]. Esso raffigura un Greco in clamide, con il membro eretto in mano, che avanza a grandi passi verso un arciere persiano che gli volta le spalle, chino in avanti, con le mani che incorniciano il viso, girato verso lo spettatore, al quale sembra rivolgersi. Un'iscrizione precisa il suo nome e insieme la sua posizione: «κυβάδε ἕστεκα, mi tengo chinato. Εὐρυμέδων εἰμί, sono Eurimedonte». Si tratta di una battuta oscena e al contempo politica: la posizione è quella di un uomo che sta per farsi sodomizzare; il gesto del Persiano implica la disfatta e il suo equivalente sessuale: egli è militarmente sconfitto e sessualmente posseduto. Il nome di questo Persiano, Εὐρυμέδων, conferma questa interpretazione: Eurimedonte è il nome del fiume vicino al quale l'esercito persiano è stato battuto da Cimone dopo le guerre persiane, intorno al 468 a. C.[41] Ma la parola contiene due radici significative: Μέδων evoca l'etnico Μῆδος, il Medio; εὐρύς significa largo, spalancato, e si adatta alla posizione del Persiano, spalancato. Le battute sono divertenti solo quando le si coglie al volo, e ci si perdonerà questa laboriosa spiegazione; ma un'immagine simile ci ricorda a proposito come nel banchetto, su questo vaso da vino, i valori politici siano oggetto di giochi e di scherzi di cui si possono facilmente indovinare gli strascichi verbali[42].

## 4. *Usi mitici dell'altro.*

Dal vicino al lontano, dai Pigmei ai Persiani, il gioco delle variazioni, nella cultura greca, sul tema dell'alterità è, come si vede, ricco e com-

[40] Amburgo 1981.173: cfr., in questo volume, la fig. 18 del saggio di T. Hölscher; K. SCHAUENBURG, *Εὐρυμέδων εἰμί*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», XC (1975), pp. 97-121; F. KILMER, *Greek Erotica on Attic Red-figure Vases*, London 1993, p. 264 R 1155.

[41] PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 12.8.

[42] K. DOVER, *Greek Homosexuality*, London 1978, p. 105 [trad. it. dall'inglese Torino 1985], FRONTISI-DUCROUX, *Du masque au visage*, Paris 1995, fig. 83, p. 118.

plesso. L'iconografia dei barbari sviluppa in realtà una serie di punti di vista sul mondo greco stesso, di cui mette in gioco le categorie. Al di là delle pratiche della guerra o delle maniere di bere, altri aspetti appaiono in questo mosaico di immagini.

Una serie di vasi per profumi (*alabastra*) corrisponde a una tipologia eccezionale. Si tratta di vasi oblunghi, decorati con figure dal disegno spesso fatto di larghi tratti neri, senza incisioni, che contrastano con il fondo bianco del vaso. In questo gruppo, la maggioranza delle scene rappresenta arcieri negri, spesso accanto a una palma che ne sottolinea il carattere esotico e senza dubbio anche quello del contenuto dei vasetti[43].

Per gusto di *variatio*, i pittori hanno rappresentato in questa serie anche altri tipi, come le Amazzoni: si ritrovano cosí due categorie di guerrieri, arcieri negri o Amazzoni, che contrastano con il modello oplitico[44]. Nel caso delle Amazzoni si tratta di una duplice opposizione, in quanto alla dimensione barbarica si aggiunge quella femminile. In un caso, eccezionale, il pittore si è spinto ancora piú lontano in questa direzione, poiché ha approfondito lo scarto tra maschile e femminile associando nella stessa immagine due modelli femminili (fig. 11)[45]: un'Amazzo-

[43] CH. SOURVINOU-INWOOD, *'Reading' Greek Culture: Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford 1991, pp. 106-18, sul significato della palma.

[44] Negro e Amazzone sono associati su un *alabastron* di Berlino, 3288; *ARV*² 269, vicino al Pittore di New York 21.131; pubblicato da F. SNOWDEN, *Blacks in Antiquity*, Cambridge Mass. 1970, fig. 16. Cfr. anche C. BENSON, scheda n. 122, in E. D. REEDER (a cura di), *Pandora; Women in Classical Greece*, catalogo della mostra, Baltimore 1995, pp. 379-80.

[45] Atene, Museo Archeologico Nazionale 15002; *ARV*² 98/2, gruppo degli *alabastra* di Paidikos.

Figura 11.
Amazzone e menade. Disegno di F. Lissarrague da un *alabastron* a fondo bianco (c. 510 a. C.).

ne in costume orientale, armata di un arco, e una menade, vestita di una pelle di leopardo, che brandisce una lepre che sembra il frutto della caccia cosí come un dono d'amore. Un'immagine simile non rimanda ad alcun racconto mitico conosciuto, ma costruisce un sintagma del femminile in quanto somma di marginalità, di ribaltamenti del maschile: non-oplite, non-cittadino.

Altre serie mettono in scena differentemente, e in un contesto narrativo piú esplicito, le categorie maschile/femminile, uomo/animale, greco/barbaro. È in particolare il caso dell'iconografia di Orfeo, all'inizio del v secolo, per la quale i pittori operano scelte rivelatrici[46]. All'immagine classica, che si affermerà per esempio nel mosaico romano, di un Orfeo musicista che incanta gli animali, i pittori di vasi hanno preferito quella di Orfeo che incanta i guerrieri traci. Orfeo è allora vestito alla greca e contrasta con il suo pubblico, nettamente barbaro. A questa prima opposizione greco/barbaro si aggiunge talvolta, come su un'idria del Petit Palais (fig. 12)[47], con la presenza di un satiro, simmetrico al guerriero tracio, un'opposizione uomo/animale, poiché il compagno abituale di Dioniso combina in sé, nella sua anatomia ibrida, questa duplice dimensione. Su questo vaso i due ascoltatori sono immobili, le mani protese verso Orfeo, indicando con il gesto l'oggetto della loro attenzione. Il musicista è seduto su una roccia e il satiro, con la mano sull'anca, la coda appoggiata su un'altra roccia, sembra pietrificato dalla musica di Orfeo. Questo potere del musicista, che immobilizza il mondo e

[46] Su Orfeo si veda ora *LIMC* (M.-X. Garezou).
[47] Parigi, Petit Palais; *ARV*[2] 1112/4, Pittore di Tarquinia 707.

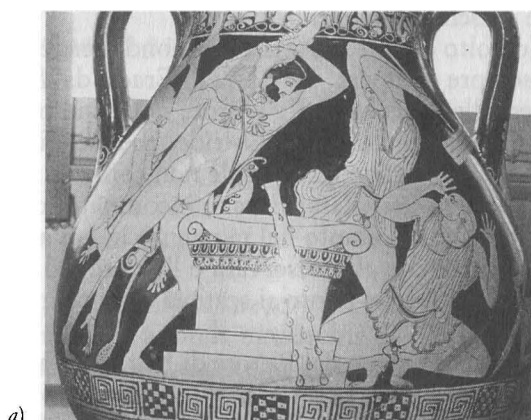
Figura 12.
Orfeo fra i Traci. Disegno di F. Lissarrague da un'idria a figure rosse del Pittore di Tarquinia (c. 440 a. C.).

distoglie i guerrieri traci dalla loro movimentata attività, provoca, è noto, la gelosia delle donne tracie, che decidono di ucciderlo. Sull'idria di Parigi se ne vede una a destra, armata di una lancia, come il Trace che le sta davanti. A sinistra una delle sue compagne arriva di corsa, armata di un pestello, strumento insieme agricolo e domestico. L'immobilità degli ascoltatori contrasta con il movimento precipitoso della donna, e l'opposizione rende visibile la tensione tra femminile e maschile che struttura l'episodio.

Numerose immagini, come quella che compare su uno *stamnos* di Basilea (fig. 13)[48], privilegiano il momento della morte di Orfeo. In queste scene, in cui la violenza delle donne si scatena contro il musico greco, scompaiono i guerrieri traci. Orfeo si difende con la lira; le donne sono equipaggiate con armi eteroclite: una spada per sgozzarlo, ma anche un masso, dei pestelli, uno spiedo, un'accetta, che rimandano alla vita domestica, al lavoro agricolo, alla cucina e al sacrificio. Immobilizzando gli uomini, Orfeo paralizza il funzionamento dell'οἶκος, e la violenza delle donne non è arbitraria, ma sembra esercitata per difendere la sopravvivenza dell'οἶκος, connotato dagli strumenti che le armano. In questa serie, i pittori non cercano di descrivere il mondo trace; l'elemento

[48] Basilea, Antikensammlung, ex Bolla. *Paralipomena* 373/34 ter, Pittore della Dokimasia.

Figura 13.
Morte di Orfeo. *Stamnos* a figure rosse del Pittore della Dokimasia (c. 490 a. C.).

Figura 14.
Eracle alla corte del faraone Busiride. *Pelike* a figure rosse del Pittore di Pan (c. 480 a. C.).

barbaro non è che una componente di un insieme di segni in cui domina l'opposizione maschile/femminile[49]

Nello sguardo volto dai pittori attici sui mondi periferici, le categorie greche sono sempre all'opera. La storia di Eracle dal faraone Busiride ne offre un eccellente esempio[50] L'eroe, nelle sue peregrinazioni, giunge in Egitto durante una siccità. Busiride, che sacrifica agli dèi tutti gli stranieri di passaggio, accoglie Eracle non come un ospite, ma come una vittima che sarà immolata; Eracle, incoronato, crede di essere ricevuto come invitato. È soltanto nel momento in cui arriva all'altare che comprende la sorte che gli è riservata e l'orrore del festino cannibalesco che si prepara. A quel punto si scatena e mette in fuga i sacrificatori egizi.

È questo il momento fissato dal Pittore di Pan, cui è attribuita la *pelike* del Museo Nazionale di Atene (fig. 14)[51]. Il pittore è particolarmente attento al carattere esotico degli Egiziani, di cui sottolinea con cura l'aspetto barbaro: hanno il volto camuso, il cranio rasato e, soprattutto, le loro tuniche sono accuratamente rimboccate per lasciar meglio vedere il sesso circonciso e deforme – in confronto, ad esempio, alla discrezione esemplare del sesso di Eracle[52]. Ma, accanto a questi tratti fisici nettamente esotici, l'insieme della scena è pensato in termini greci; tutti gli strumenti sacrificali sono chiaramente greci: l'altare presso il quale combatte Eracle, la tavola e gli spiedi portati da uno degli Egiziani (fig. 14*c*), l'idria e la custodia per i coltelli tenute dai suoi due compagni, fino al paniere capovolto sotto l'ansa, da cui cade il coltello per lo sgozzamento, abitualmente nascosto nel paniere, di cui la violenza di Eracle rivela il contenuto. Nel rituale greco tutto mira a fare del sacrificio un atto ordinato e pacifico, a negarne il carattere omicida[53] Da Busiride, l'orrore del sacrificio umano e del pasto cannibalesco che esso implica capovolge la norma greca. Ma questo ribaltamento è interamente costruito dall'artista a partire dagli elementi greci del sacrificio e conformemente al rituale greco di cui quest'immagine, sfasata ma non differente, rivela la logica.

Una volta ancora, descrivendo gli altri per immagini, i loro autori ci parlano di sé.

[49] F. LISSARRAGUE, *Orphée mis à mort*, in *Musica e storia*, II, Bologna 1994, pp. 269-307.

[50] Su questa serie cfr. J.-L. DURAND e F. LISSARRAGUE, *Héros cru ou hôte cuit: histoire quasi cannibale d'Hérakles chez Busiris*, in F. LISSARRAGUE e F. THELAMON (a cura di), *Image et céramique grecque*, Rouen 1983, pp. 153-67.

[51] Atene, Museo Nazionale 9683; *ARV*[2] 554/82, Pittore di Pan.

[52] Cfr. ARISTOFANE, *Nuvole*, 1114. Cfr. DOVER, *Greek Homosexuality* cit., p. 129, e T. MCNIVEN, *The unheroic penis: otherness exposed*, in «Source», XV, 1 (1995), pp. 10-16.

[53] J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris-Rome 1990.

FRANÇOIS HARTOG

# *La storiografia fra passato e presente*

Se la storia, o piuttosto la sua scrittura, ha inizio in Mesopotamia alla fine del III millennio con la monarchia di Akkad, la prima a unificare il paese sotto la propria autorità e a ricorrere a scribi per scrivere la sua storia[1]; se il Libro dell'Antico Israele, pervaso in ogni sua parte dall'esigenza di memoria, si presenta, fondamentalmente, come un libro di storia[2], che ne è, allora, dei Greci? Quale posto dobbiamo assegnare loro? Insediati nei loro ristretti territori, ai confini dell'Oriente, sono forse solo gli «ultimi arrivati», sebbene tutta una lunga tradizione, che prosegue fino a noi, li abbia costantemente considerati come i «primi inventori»? Non è forse stata, dunque, la Grecia il luogo di tutti gli inizi e quindi anche dei primi passi della storiografia? Non è forse Erodoto, almeno a partire dalla definizione ciceroniana, il padre della storia?[3]

Ultimi arrivati, i Greci lo sono senza alcun dubbio, tanto piú che essi scoprirono la scrittura solo piuttosto tardi (durante l'VIII secolo a. C.), adattando l'alfabeto siro-fenicio, e per scrivere le loro prime storie avranno bisogno ancora di tre secoli. In compenso è proprio con i Greci, e precisamente con Erodoto, che nasce lo storico come figura «soggettiva». Libero da legami diretti con un potere politico, senza avere da esso alcuna commissione, fin dall'esordio, fin dalle primissime parole, Erodoto contrassegna, rivendica come propria la narrazione, sigillandola con un nome proprio: il suo, al genitivo («Di Erodoto di Alicarnasso, ecco...»); cosí aveva già fatto, prima di lui, Ecateo di Mileto e cosí do-

[1] J.-J. GLASSNER, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris 1993, pp. 20-22. Si potrebbero prendere in considerazione anche l'Estremo Oriente e i primi *Annali* cinesi: ad esempio gli *Annali* del paese di Lu (722-481), i piú antichi conservati.

[2] J. Y. YERUSHALMI, *Zakhor Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma 1983.

[3] CH. W. FORNARA, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley - Los Angeles 1983; J. M. ALONSO-NÚÑEZ (a cura di), *Geschichtsbild und Geschichtsdenken im Altertum*, Darmstadt 1991; A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984; ID., *La storiografia greca*, Torino 1982; M. I. FINLEY, *Mito, memoria e storia*, in ID., *Uso e abuso della storia*, Torino 1981, pp. 5-38; F. JACOBY, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949.

po di loro farà Tucidide di Atene. Erodoto è l'autore del suo proprio λόγος ed è precisamente tale λόγος che ne stabilisce l'autorità di fronte agli altri. Questo nuovo spazio del sapere, rivendicato d'un colpo, è al tempo stesso interamente da costruire[4]: e sarà l'opera stessa a farlo. Constatiamo proprio qui una netta differenza nei confronti degli storiografi orientali; i Greci non sono tanto gli inventori della storia, quanto piuttosto dello storico in quanto soggetto scrivente.

Questo modo di affermazione e questo dispositivo di produzione di un discorso non si riferiscono, come è noto, alla sola storiografia. Al contrario, essi sono il segno, la vera e propria firma, di quest'epoca della storia intellettuale greca (tra il VI e il V secolo a. C.) che ha visto contemporaneamente, tra gli artisti, i filosofi della natura, i medici, l'ascesa dell'«egotismo»[5]: non ancora «cura di sé», ma sicuramente volontà di firmare e di rivendicarsi come autore. Nel caso della storiografia, peraltro, questa affermazione resterà alquanto fragile, dato che la storia diverrà molto rapidamente un genere, ma non una disciplina: essa non verrà assorbita né presa in carico da un'istituzione (scuola o altro), che ne codifichi le regole di accreditamento e ne controlli i modi di legittimazione. Figura nuova sulla scena del sapere, ma non sorto dal nulla, lo storico, inoltre, non tarderà a inchinarsi davanti al filosofo, che diverrà, a partire dal IV secolo a. C., il principale punto di riferimento e per cosí dire «la pietra di paragone» dell'intellettuale greco. Da allora in poi, lo storico criticherà il filosofo, si farà talvolta passare per filosofo o si impegnerà a dimostrare che la storia è filosofica. Attraverso i suoi esempi, la filosofia può aiutare, se non a fare la storia, almeno a sopportarne le vicissitudini.

In questo breve quadro delle condizioni di possibilità della scrittura storica, considerata su un orizzonte comparatista, bisogna evidentemente partire dallo sviluppo della città isonomica, vale a dire da tutto l'universo intellettuale che le dà forma e la esprime[6]. Apertura di uno spazio pubblico, valorizzazione del dibattito pubblico e contraddittorio, importanza del νόμος come ciò che costituisce come tali le comunità umane, riflessioni sui differenti regimi politici. In queste indagini a tutto campo e nell'intensa volontà di sapere, di interrogare, di ripensare il

[4] F. HARTOG, *Le Vieil Hérodote*, in *Le Miroir d'Hérodote. Essais sur la représentation de l'autre*, prefazione alla nuova ed. riveduta e ampliata, Paris 1991², pp. III-XIV [trad. it. Milano 1992]; ID., *Premières figures de l'historien: historicité et histoire*, Paris 1997.

[5] G. E. R. LLOYD, *The Revolutions of Wisdom*, Berkeley 1987, pp. 58-70.

[6] J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque. Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1988, pp. 202-60 [trad. it., della prima ed., Torino 1970]; C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1983.

mondo a partire da questa esperienza politica inedita, il ruolo trainante è inizialmente esercitato dai dotti delle città della Ionia; proprio ad essi risale infatti l'elaborazione delle nuove problematiche. Momigliano ha attirato l'attenzione sulla differenza tra la Legge ebraica, la Torah, e la Legge greca. La prima ha carattere astorico – «Non esiste prima e dopo nella Torah» – e rende inutile la storiografia, mentre per molti intellettuali greci del v secolo il Νόμος diviene un frequente oggetto di ἱστορία. Ecco un'altra differenza che rinvia alla distanza tra i due universi: per gli autori della Bibbia la regola non è in nessun modo quella di registrare versioni differenti di uno stesso avvenimento; al polo opposto, lo storico greco riterrà invece che è parte del suo lavoro raccoglierle e quindi classificarle, specificamente in funzione della loro verisimiglianza[7]. Il riconoscimento della sua competenza ha questo prezzo.

Accanto alla *polis*, fenomeno centrale e singolare, al quale si è sempre ricondotti, prenderemo in esame due fattori che hanno svolto un ruolo nell'emergere di una storiografia propriamente greca: lo spazio della scrittura e quello dell'epopea. Seguiremo poi come filo conduttore la questione del rapporto col tempo tra la fine del VI e il IV secolo.

## 1. *Scrittura e storia.*

Secondo l'antropologo Jack Goody, è la pratica della scrittura ad aver reso possibile la percezione della distanza tra μῦθος e ἱστορία e, corrispettivamente, fra passato e presente[8]. Invitando ad accostare gli uni agli altri racconti fino allora divulgati oralmente e rendendone cosí possibile il confronto in una dimensione simultanea, la trascrizione rende immediatamente visibili le discrepanze, le cose impossibili, le contraddizioni tra gli uni e gli altri: le loro *inconsistencies*. Non è ammissibile che un personaggio sia nello stesso tempo in due luoghi differenti; è impossibile attribuirgli una certa azione, dato che sarebbe stato troppo giovane o troppo vecchio, ecc. I racconti genealogici, lo si vede facilmente, erano destinati ad essere le prime «vittime» di questo inedito punto di vista.

Proprio questo è il senso dell'osservazione formulata da Ecateo di Mileto nell'introduzione di un'opera che la tradizione conosce con il ti-

[7] MOMIGLIANO, *Sui fondamenti* cit., pp. 22, 25.

[8] J. GOODY, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge 1986 [trad. it. Torino 1988]; ID., *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge 1987; si veda anche M. DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari 1989; P. DESIDERI, *Scrivere gli eventi storici*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 959 sgg.

tolo di *Genealogie*, *Storie* o *Erologia*: «Ecateo di Mileto si esprime cosí: scrivo ciò che segue (τάδε γράφω), cosí come mi sembra (δοκεῖ) essere vero; perché i racconti (λόγοι) dei Greci sono numerosi e risibili, per come mi appaiono»[9] Lo stesso Ecateo è l'autore di una *Periegesi* o *Percorso della terra abitata*, divisa in due libri (uno dedicato all'Europa, l'altro all'Asia). Chiaro esempio di questa ascesa dell'«egotismo», Ecateo è, alla fine del VI secolo, uno dei principali rappresentanti dell'ambizione di sapere della cultura ionica. L'idea di un inventario del mondo e quella di mettere ordine nei racconti dei Greci dipendono da uno stesso progetto intellettuale, che si fonda sulla scrittura. «Io, Ecateo, scrivo e, passando al vaglio del mio δοκεῖν questi racconti molteplici, rido». Cosa sono questi «λόγοι dei Greci»? Dei Greci, in rapporto ad altri racconti non greci? Dei Greci, in ogni caso, e non della popolazione di Mileto o di qualche altra città: Ecateo è panellenico. Forse allora il suo bersaglio è la poesia epica, quella di Omero ed Esiodo, che aveva davvero una portata panellenica? Pensarlo è allettante. Abbiamo qualche esempio del modo in cui Ecateo esercita il suo δοκεῖν: il «cane di Ade» non era un cane ma un serpente del Capo Tenaro, cosí chiamato a causa del suo veleno mortale. Ecateo non pensa che il Gerione contro cui Eracle era stato mandato da Euristeo per rubargli i buoi avesse qualcosa a che fare con il paese degli Iberi, e neppure che Eracle fosse stato inviato verso un'isola Erizia, posta oltre l'Oceano. Gerione regnava, infatti, sul continente (greco) nella regione di Ambracia e di Anfilochia. Ancora: Ecateo non crede che Egitto sia venuto di persona ad Argo e, a suo parere, contrariamente a quanto pensava Esiodo, egli di sicuro non aveva cinquanta figli, e per la verità neanche venti[10].

Il tipo di trattamento cui dovevano essere sottoposti i «racconti» è chiaro: la scrittura è già in seconda posizione, in quanto viene dopo i racconti, dopo altre trascrizioni (si pensi, per esempio, al *Catalogo delle donne*, attribuito a Esiodo ma in realtà composto nella seconda metà del VI secolo); ed essa si organizza secondo una categoria che nei decenni seguenti acquisterà importanza sempre crescente: quella del verisimile. Ma occorre subito notare che una tale risistemazione del sapere non ne intacca in alcun modo i fondamenti, anzi al contrario li riafferma. Né l'esistenza di Gerione né quella di Eracle o di Egitto vengono messe in discussione. Anzi, le loro avventure finiscono con l'essere ancor piú ve-

[9] ECATEO, *FGrHist*, 1 F 1; F. HARTOG, *Ecritures, généalogies, archives, histoire en Grèce*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, Besançon 1991, V, pp. 177-88; CH. JACOB, *L'Ordre généalogique entre le mythe et l'histoire*, in M. DETIENNE (a cura di), *Transcrire la mythologie*, Paris 1994, pp. 171-73.

[10] ECATEO, *FGrHist*, 1 F 26, 27, 19.

re, in quanto, al termine di questa operazione, vengono inscritte nel verisimile di quel momento storico.

Anche altri, quasi contemporaneamente a Ecateo, poi nel corso dell'intero v secolo, si impegnarono a scrivere questi stessi racconti: Acusilao di Argo, Ferecide di Atene, Damaste del Sigeo, Ellanico di Lesbo e altri ancora. Non sappiamo quasi nulla di loro e i loro scritti, numerosi, a quel che sembra, se non prolissi, sono scomparsi. Nei loro confronti la tradizione pare esitante; non sa bene come definirli né come classificarne le opere. Sono dalla parte del μῦθος o del λόγος (o della ἱστορία)? Quello che fanno sembra collocarli vicino ai poeti e, tuttavia, scrivono in prosa; si dice che plagino o continuino Esiodo, e tuttavia lo correggono. Hanno scritto *Genealogie* o *Storie* o *Archeologie*? Dobbiamo chiamarli γενεαλόγοι, ἱστοριογράφοι, λογοποιοί (λογοποιός è il termine con cui Erodoto designerà Ecateo) o ancora λογογράφοι? Quest'ultimo termine è quello che utilizzerà Tucidide, che li rimprovererà di aver perseguito il diletto degli ascoltatori piú della verità: la loro scrittura obbedisce a un'economia del piacere invece di essere regolata dall'ascesi della ricerca del vero[11].

Un tratto, forse nuovo, di questi autori è la capacità di oltrepassare l'età eroica per raggiungere il presente: risalire, nel caso di Ferecide, da Ippocrate di Coo fino a Eraclide e Asclepio, o di andare da Aiace a Milziade, il colonizzatore del Chersoneso, elencando senza interruzioni, in tredici generazioni, la genealogia della prestigiosa famiglia ateniese dei Filaidi partendo dal suo eponimo[12] Che cosa ci si aspetta dal genealogista se non che sia in grado di presentare una sequenza continua e verisimile di nomi, di colmare le lacune tra l'antenato prestigioso e il presente? Si coglie qui il ruolo (di legittimazione) che devono aver assegnato a questi autori le città o alcune grandi famiglie: collegarle alle grandi stirpi, ai grandi nomi, introdurli in quei celebri λόγοι e assicurare loro un posto nella «Carta mitica» dei Greci. La preoccupazione per il presente e l'attenzione al dato locale sono due tratti che caratterizzeranno le Storie locali, destinate ad avere un grande sviluppo nel secolo successivo.

Per dipanare il *Catalogo delle navi*, l'aedo omerico aveva bisogno del sapere della Musa; i primi prosatori, invece, devono costruirsi per proprio conto il loro sapere genealogico. Si tratta di una scienza dei nomi la cui rete – locale, regionale o allargata a tutta la terra – racchiude lo

[11] TUCIDIDE, 1.21.1.

[12] FERECIDE, *FGrHist*, 3 F 59, 2; R. THOMAS, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989, pp. 155-95.

spazio e al contempo crea una profondità di campo che rende percepibile la successione delle generazioni. Piú nomi conosce, migliore sarà il genealogista, che deve però essere anche in grado di chiedersi la causa di essi. Perciò egli scruta eponimi e toponimi, e passa dall'etimologia all'eziologia. Si capisce bene come questa forma di scrittura, una volta avviata, possa svilupparsi quasi all'infinito: ci saranno sempre dei nomi che mancano, altri che sono stati dimenticati o mal collocati; sempre ci saranno richieste di nuove inclusioni o di rettifiche. Se, in un primo tempo, questo sapere ha potuto implicare una certa presa di distanza (il «risibile» di Ecateo), in seguito esso non ha approfondito la distanza tra μῦθος e ἱστορία, ma piuttosto ha privilegiato la creazione di un ampio spazio continuo e omogeneo, in cui i nomi, i piú noti quanto i meno noti, dovevano poter essere collegati gli uni agli altri in modo verisimile. Che il genealogista lavori per una famiglia, una città o su tutto il mondo greco, questo metodo non cambia.

Ancora due aspetti caratterizzano questo sapere. Quando Giuseppe Flavio osserva «come Ellanico differisca da Acusilao sulle genealogie, quali correzioni Acusilao porti a Esiodo», è per stigmatizzare la scarsa certezza della scienza storica greca. Tuttavia, nello stesso tempo gli sfugge – e non può che essere cosí – il carattere plurale, non univoco, nel suo principio, di questa prima scrittura, che comporta quasi sempre la compresenza di svariate versioni in competizione fra loro. La genealogia può infine tendere a mutarsi in scala di riferimento cronologico, almeno relativo. È questo il passaggio operato da Ellanico quando, partendo da uno studio del santuario di Era ad Argo, redige l'elenco delle sacerdotesse che vi si sono succedute. La lista non vale per ciascuna sacerdotessa individualmente presa, né per la storia di questo solo santuario, ma è un punto di riferimento in rapporto al quale può ordinarsi tutto un insieme di avvenimenti[13] Si può dunque cogliere qui il passaggio dalla genealogia alla cronologia; la tappa successiva sarà la divisione per Olimpiadi, che Eratostene metterà a punto nel III secolo.

## 2. *Epopea e storia: Erodoto.*

Erodoto si inscrive all'interno di questo contesto di ricerca e di queste pratiche di scrittura, ma è chiaro che il suo progetto implica immediatamente un'altra dimensione. Egli ha voluto competere con Omero e, al termine delle *Storie*, è divenuto Erodoto. Questa formula veloce in-

[13] JACOB, *L'Ordre* cit., p. 195.

tende soltanto suggerire che è innanzitutto nell'epopea che Erodoto ha trovato la forza o l'audacia di cominciare. Egli ha voluto intraprendere, per le guerre tra Greci e barbari, ciò che Omero aveva fatto per la guerra di Troia. Come l'epopea anche la storia, quella di Erodoto ma anche di Tucidide, quella che per i moderni diverrà «la storia», pone al punto di partenza il conflitto: lo scontro tra gli Achei e i Troiani, le ostilità tra i barbari e i Greci, la guerra tra i Peloponnesiaci e gli Ateniesi. L'*Iliade* cantava lo scontro e si apriva nel momento in cui scoppiava la lite funesta tra i due eroi, la storia (lo storico) sceglie di raccontare una grande guerra e comincia stabilendone «l'origine». Erodoto vuole determinarne l'αἰτία, Tucidide ne coglierà l'ἀληθεστάτη πρόφασις (la causa piú vera). Diversamente dalla Bibbia, che vuol essere una storia continua dall'inizio dei tempi, lo storico greco sceglie un punto di partenza e si limita allo svolgimento di una sequenza limitata.

Ispirato dalla Musa, l'aedo «vedeva» nei due campi avversi. Ben sapendo che nulla sfugge ai disegni di Zeus, egli conosce e canta le imprese e le sventure degli uni e degli altri, di Achei e Troiani. Allo stesso modo il primo storico, esule da quando ha abbandonato Alicarnasso, la propria città, si assume il compito di inventariare e raccontare le grandi gesta, tanto dei barbari quanto dei Greci. E la storia continua: esiliato a sua volta da Atene, Tucidide dichiara che ha potuto assistere «alle vicende degli uni e degli altri»[14]. Questa disponibilità, o apertura, ha tuttavia un suo prezzo. L'aedo, stando alla tradizione, l'avrebbe pagato con la cecità, mentre lo storico sembra debba pagarlo con l'esilio.

Con Erodoto lo storico non intende rompere completamente con l'economia del κλέος, che fissava lo statuto e la funzione della parola epica; è come se sperasse di riprendere, di prolungare il canto dell'aedo in un mondo politicamente e socialmente mutato. Tuttavia, già dalla prima frase delle *Storie*, che è quasi di fattura epica, molte fratture sono in atto.

Proclamando immediatamente la propria preoccupazione di memoria, Erodoto vuol significare che i segni e le tracce dell'attività degli uomini, i «monumenti» che essi hanno prodotto, non passano, non si cancellano – come un dipinto che, con il tempo, svanisce (ἐξίτηλα) –, né diventano «privi di κλέος» (ἀκλεᾶ)[15]. Poiché il grande «cancellatore», subito evocato, è il tempo. L'economia del κλέος produceva passato, immediatamente, quasi senza saperlo. Per il semplice fatto di essere cantato dall'aedo, l'eroe si trasformava in uomo di un tempo remoto.

[14] TUCIDIDE, 5.26.5.
[15] ERODOTO, 1.1.

Rispetto alle certezze dell'aedo, lo storico ridimensiona le ambizioni. Non promette piú il κλέος, non si interroga neppure piú sulla validità degli oggetti dello scambio (la vita contro la gloria), vorrebbe soltanto lottare contro la scomparsa delle tracce, impedire, ritardare l'oblio di questi ἔργα, di cui nessuna parola autorizzata si fa piú carico. Nello slittamento dalla positività del κλέος al semplice aggettivo privativo ἀκλεᾶ si rivelano al contempo la relazione e il richiamo alla parola epica e la rottura con essa.

Mentre l'aedo aveva come repertorio naturale «le gesta degli eroi e degli dèi», lo storico si assegna come unico ambito di competenza «ciò che è avvenuto per opera degli uomini» (γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων), in un tempo che è, a sua volta, circoscritto come «tempo degli uomini»[16]. Il tempo degli dèi o degli eroi sono dimensioni di un «passato» che sicuramente ha avuto luogo, ma si sottrae al sapere dello storico che guarda a partire dal proprio presente. Gli dèi non sono affatto assenti, meno ancora rifiutati, ma le modalità della loro presenza e i segni del loro intervento sono ormai ben diversi da quelli dell'epopea. Calato di colpo nel tempo e alle prese con esso, lo storico divide il passato dal presente, ma lo fa a partire dal proprio presente, a partire da quel nome proprio che esibisce al principio della sua opera, e che gli consente di distinguere nettamente fra «ora» o «nel mio tempo» e «prima», «una volta». Dopo aver ritagliato questo spazio di parola (e di osservazione), egli può «inoltrarsi» nel racconto e designare, in funzione del proprio sapere – di quello che proprio lui, Erodoto, sa –, colui che ha preso per primo l'iniziativa di azioni d'offesa nei confronti dei Greci: nel caso specifico si tratta di Creso, il re di Lidia.

Odisseo «vide le città di molti uomini e ne conobbe lo spirito». Lo storico, ugualmente, viaggia con le sue gambe (deve avere buone gambe, buoni occhi), ma anche con e attraverso i λόγοι degli altri, soffermandosi su alcuni di essi, sorvolando rapidamente su altri. Egli sa, inoltre, che non è sufficiente vedere oggi o aver visto ieri le città degli uomini, perché il tempo, che è cancellazione, è anche cambiamento. «Mi inoltrerò nel racconto, – annuncia Erodoto, – toccando allo stesso modo (ὁμοίως) le grandi città degli uomini e le piccole. Quelle che anticamente erano grandi, per lo piú sono diventate piccole, mentre quelle che *al mio tempo erano* grandi, furono piccole in antico. Sapendo, dunque, che la prosperità umana non resta mai ferma allo stesso punto, ricorderò

[16] Cfr. *ibid.*, 3.122, a proposito di Policrate di Samo (cfr. sotto, p. 973); cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, Paris 1981, pp. 81-83 [trad. it. Roma 1988], e il saggio di C. Darbo-Peschanski, in questo volume.

ugualmente tanto le une quanto le altre»[17]. Erodoto enuncia qui qualcosa come una legge della storia, a metà fra profezia e pronostico. Per una sorta di conversione, la distanza tra passato e presente si misura e si apprende nel gioco dell'opposizione grande/piccolo, ritrovando la figura semplice (e rassicurante, in quanto generatrice di intelligibilità) del rovesciamento o dell'inversione. Di fronte a questa situazione, il compito dello storico è di non essere ingiusto né nei confronti del passato né in quelli del presente, parlando ὁμοίως delle città degli uomini.

Erodoto, notiamo ancora, non scrive «quelle che *sono*» grandi al mio tempo, ma «quelle che *erano*» grandi. Perché ricorre a questo imperfetto epistolare, mettendo al passato quello che era il suo presente? Non è forse questo – il guardare già a se stesso al passato – un modo di rivolgersi agli «uomini del futuro», che dovranno a loro volta guardarsi dal dimenticare che nulla, mai, rimane allo stesso punto? Atene potrebbe benissimo non essere sempre «grande»: poiché non sempre lo è stata. Il futuro non è affatto stabilito, ma non è mai del tutto inedito: ci si muove tra questi due confini, il grande e il piccolo. Inoltre, questo imperfetto, proprio perché compare in un prologo (probabilmente composto da ultimo, come ogni prefazione degna di questo nome), in cui lo storico presenta e riepiloga la propria impresa, potrebbe già essere l'espressione di uno sguardo retrospettivo gettato sul cammino percorso. Conclusa è l'opera, e molto tempo è trascorso dal giorno in cui, abbandonando Alicarnasso, il futuro Erodoto aveva intrapreso i suoi viaggi.

L'aedo aveva come ambito proprio «le gesta degli eroi *e* degli dèi». Lo storico, che si limita a quanto è avvenuto «ad opera degli uomini», nel «tempo degli uomini», vi aggiunge un principio di selezione: scegliere ciò che è «grande» e che suscita la «meraviglia» (ϑῶμα). Egli si dota cosí di uno strumento di misura della diversità degli avvenimenti e di ordinamento della varietà del mondo.

D'altra parte questo tempo degli uomini, pur cosí nettamente delimitato, non è sicuro che sia del tutto uniforme. Nel momento in cui evoca le prime popolazioni della Grecia, Erodoto indica che dei barbari hanno potuto trasformarsi in Greci: è anche il caso degli Ateniesi o, meglio, dei futuri Ateniesi. Essi erano innanzitutto Pelasgi, e i Pelasgi erano barbari: «il popolo attico, che era pelasgico, col passare tra i Greci, cambiò anche la lingua»[18]. Giunse poi un tempo in cui tali passaggi, a quanto sembra, non furono piú possibili, come se si fossero messe in moto

[17] ERODOTO, 1.5 (mio il corsivo nel testo).
[18] *Ibid.*, 1.56.

due temporalità differenti. I Greci ebbero allora un grande sviluppo, mentre i barbari «non si sono mai molto accresciuti»[19] Si ha qui l'inizio di due temporalità qualitativamente diverse: un tempo dei Greci e un tempo dei barbari, l'uno portatore, di per se stesso, di «accrescimenti», l'altro no. È quasi una prima formulazione del celebre paradigma di Lévi-Strauss delle «società calde» e delle «società fredde».

Il tempo degli uomini possiede anche una terza caratteristica: la lunghezza. Visitando l'Egitto, Ecateo di Mileto giunge a Tebe e, da buon genealogista qual è, espone ai sacerdoti la propria genealogia, che, attraverso sedici generazioni, lo riconduce a un antenato divino. Sedici generazioni, dal punto di vista degli standard greci, sono molte: la genealogia dei Filaidi stabilita da Ferecide ne contava tredici soltanto. Ma invece di estasiarsi, cosa fanno i sacerdoti egiziani? A loro basta passare in rassegna insieme all'ospite la schiera delle trecentoquarantacinque statue di sacerdoti che, precisano, rappresentano una successione di generazioni umane e soltanto umane[20]. Attraverso questo aneddoto, che val bene il riso dello stesso Ecateo di fronte ai λόγοι dei Greci (ma questa volta il sorriso è a sue spese), Erodoto illustra chiaramente la differenza di scala cronologica fra la Grecia e l'Egitto. D'ora in poi, l'incontro fisico con l'antichità dell'Egitto e la lunghezza del suo tempo storico non cesserà piú di affascinare i Greci.

«Narrami, o Musa, l'uomo che a lungo andò vagando», era il contratto inaugurale dell'epopea. La Musa, figlia di Mnemosine e ispiratrice, era garante del canto del poeta. Con la prima storia, questo regime di parole ha immediatamente fine. La prosa ha sostituito il verso, la scrittura si impone: la Musa è scomparsa. Al suo posto compare una nuova parola e una nuova economia narrativa: «Questa è l'esposizione della ἱστορίη di Erodoto di Alicarnasso». Parola-simbolo, ἱστορίη (forma ionica di ἱστορία) si imporrà in modo graduale (Tucidide porrà la massima cura nel non farvi mai ricorso). Termine astratto, formato a partire dal verbo ἱστορεῖν, «indagare», in origine con il significato di inchiesta giudiziaria, ἱστορία deriva da ἵστωρ (radice **wid*), a sua volta collegato a ἰδεῖν, «vedere», e a οἶδα, «io so». L'ἵστωρ è il testimone, «colui che sa per aver visto o imparato»[21]. Ora, l'ἵστωρ è presente nell'epopea, dove appare in piú occasioni come arbitro (non come testimone diretto):

[19] *Ibid.*, 1.58.
[20] *Ibid.*, 2.143.
[21] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, *s.v.* «οἶδα»; A. SAUGE, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'ἱστορίη*, Frankfurt 1992; F. HARTOG, *Hérodote*, in *Dictionnaire des savoirs grecs*, Paris (di prossima pubblicazione).

non ha visto con i suoi occhi ma è in grado, al termine del procedimento, di «far vedere» quanto è accaduto.

Erodoto non è un aedo e neppure un ἵστωρ, eppure egli ἱστορεῖ; non possiede l'autorità naturale del secondo (non è un «maestro di verità», come Agamennone) e non beneficia della visione divina del primo (dato che l'aedo è un «veggente»). Egli dispone (soltanto) dell'ἱστορίη, il procedimento di indagine che è il primo momento della sua operazione storiografica. Prodotta come un sostituto, l'ἱστορίη opera in modo analogo alla visione onnisciente della Musa, che sa poiché è presente a ogni cosa. E, appoggiandosi unicamente a se stesso, il narratore-storico intende inoltrarsi «nel racconto toccando allo stesso modo le grandi e le piccole città degli uomini».

Se l'ἱστορίη evoca il sapere dell'aedo e al tempo stesso rompe con esso, c'è un altro gesto incipitario (il secondo tempo dell'operazione storiografica) che fa sorgere la figura del divino e convoca il campo della divinazione. Erodoto ἱστορεῖ, ma insieme σημαίνει: designa, rivela, manifesta. Σημαίνειν si applica a chi ha visto quello che gli altri non vedono o non hanno potuto vedere: si tratta di un verbo che appartiene specificamente al registro del sapere oracolare. A partire dall'epopea l'indovino, che conosce il presente e il futuro, ma anche il passato, viene presentato come un uomo di sapere. Si riteneva che Epimenide di Creta, famoso indovino, applicasse la propria divinazione non a ciò che doveva ancora avvenire ma a quanto, pur già accaduto, rimaneva ancora oscuro. Si pensi anche alla formula di Eraclito, secondo cui l'oracolo non dice né nasconde, ma «manifesta» (σημαίνει). E fin dal prologo, esattamente nel momento in cui Erodoto prende la parola per la prima volta dicendo «io», egli σημαίνει: rivela, mostra (ma in funzione del proprio sapere) chi per primo ha preso l'iniziativa di commettere azioni offensive contro i Greci: Creso, il re dei Lidi, il primo che avesse asservito dei Greci, e pertanto designato come responsabile, colpevole (αἴτιος). Con questa ricerca e questa designazione di responsabilità, Erodoto si arroga uno stile d'autorità di tipo oracolare.

Ἱστορεῖν e σημαίνειν sono due verbi-crocevia, in cui convivono e si intrecciano saperi antichi e saperi nuovi, come testimonia clamorosamente l'opera di Erodoto. Sono due elementi che operano in funzione del «veder chiaro» piú lontano, al di là del visibile, nello spazio e nel tempo; due gesti che conferiscono alla pratica del primo storico lo stile che gli è proprio: né aedo né indovino, ma tra l'aedo e l'indovino.

### 3. *Il ribaltamento tucidideo: dal κλέος al κτῆμα.*

Quanto a Tucidide, invece, egli non intende né ἱστορεῖν né σημαίνειν. Né aedo né indovino, egli pone l'autopsia al cuore della propria epistemologia. Eppure, nello stesso momento in cui accorda il primo posto alla vista, egli rifiuta sistematicamente il termine stesso di ἱστορίη (anche se la sua etimologia univa «vedere» e «sapere») a beneficio del termine συγγράφειν.

> Tucidide Ateniese ha narrato la guerra tra i Peloponnesiaci e gli Ateniesi. Si mise all'opera subito, ai primi sintomi, immaginando che sarebbe stata grande e la piú memorabile rispetto a tutte le precedenti: lo arguiva dal fatto che entrambi affrontavano la guerra mentre erano al culmine delle loro forze in ogni settore dell'apparato bellico, e dalla constatazione che il resto del mondo greco si schierava o con gli uni o con gli altri, chi subito e chi nelle intenzioni[22].

L'opera non si presenta piú come la manifestazione di una ἱστορίη, ma come un'«iscrizione», una redazione, una composizione[23]

L'aedo di una volta, attraverso il proprio canto incessantemente ripreso, offriva ai morti eroici un κλέος immortale; Erodoto aveva voluto impedire che, cessando di essere raccontati, tutti i segni dell'attività degli uomini svanissero. Tucidide, invece, scegliendo di «mettere per iscritto» fin dai suoi inizi una guerra che egli sapeva che sarebbe stata «la piú grande» di tutte, propone il proprio racconto come «κτῆμα per sempre». Dal κλέος al κτῆμα lo spostamento è sensibile: il tempo dell'epopea è ormai terminato. Non si tratta piú di sottrarre all'oblio le azioni valorose, ma di trasmettere agli uomini del futuro uno strumento per comprendere il loro presente: *La guerra del Peloponneso*, che il suo primo (ma anche ultimo) storico ha costituito in tipo ideale. Essa non è affatto un mezzo di previsione del futuro, ma si propone come strumento di decifrazione dei presenti che verranno poiché, tenuto conto della natura umana (τὸ ἀνθρώπινον), altre crisi analoghe esploderanno inevitabilmente nel futuro[24]. Ed è la continuità della natura umana che fonda, secondo Tucidide, l'esemplarità di questo conflitto (iniziato nel 431 e

[22] TUCIDIDE, I.I (trad. di L. Canfora). Nello scrivere il mio testo, ho tenuto presente la traduzione di questa prima frase di Tucidide offerta da N. LORAUX, *Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse*, in «Métis», I (1986), p. 142. W. R. CONNOR, *Thucydides*, Princeton 1984.

[23] In Erodoto il verbo συγγράφειν significa «tramandare per scritto»: cfr. L. CANFORA, *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari 1972, pp. 108-10. Συγγραφεύς può avere il significato tecnico di «colui che redige un progetto di legge o un contratto»; designa anche lo scrittore di prosa e, piú tardi, lo storico.

[24] TUCIDIDE, I.22.4.

concluso nel 404, intervallato da periodi di tregua), ma da lui definito - per sempre - *la* guerra del Peloponneso.

A differenza dei logografi, accusati di cedere al piacere dell'ascoltatore e di lavorare soltanto in funzione del breve momento in cui si producevano in pubblico, Tucidide non mira a sedurre l'orecchio, ma soltanto a essere utile; non intende offrire «un pezzo di bravura destinato al pubblico del momento»[25] Una tale storia del presente ha realmente senso solo se, saldamente ancorata nella scrittura e con l'eccezione dei soli momenti in cui viene presentata al pubblico, essa ha, per cosí dire, lo sguardo fisso all'avvenire, come se Tucidide dicesse ai propri contemporanei: «Sappiate che se io procedo cosí come faccio, è perché mi rivolgo già a quelli che verranno dopo di voi, o mi rivolgo a voi solo nella misura in cui condividete con gli uomini del futuro una comune natura umana. Non aspettatevi perciò da me belle storie, per di piú non verificabili o addirittura evidentemente false». Sottile *captatio* in forma di diniego! Curiosamente, il tipo di storia fondata sulle genealogie resterà a lungo associato all'idea di piacere. Il sofista Ippia di Elide, che incontreremo di nuovo piú avanti, dichiara apertamente che gli Spartani adorano sentirlo recitare antiche genealogie, e anche Polibio, nel II secolo, assocerà ancora la storia genealogica al piacere dell'ascoltatore[26].

Per Tucidide, il sapere deve fondarsi sull'autopsia e organizzarsi sulla base dei dati che essa fornisce. Dei due mezzi della conoscenza storica, l'occhio (ὄψις) e l'orecchio (ἀκοή), soltanto il primo può condurre a una visione chiara e distinta (σαφῶς εἰδέναι). È poi necessario farne buon uso: l'autopsia non è un dato immediato, è opportuno filtrarla attraverso tutto un processo di critica delle testimonianze per stabilire i fatti con la maggior esattezza possibile. L'orecchio, al contrario, non è mai sicuro, dal momento che ciò che si riporta e si trasmette non è mai stato provato (ἀβασανίστως). Non si può, per principio, fare assegnamento sulla memoria, che dimentica o trasforma o cede, al momento dell'esposizione, alla legge del piacere che regola la comunicazione orale. Quando Nicia, comandante della spedizione ateniese in Sicilia, vuole avvertire la città della situazione critica, invia di solito dei messaggeri. Ma temendo, dice Tucidide, che possano avere una lacuna di memoria o che si lascino andare a dire non la verità ma quello che la folla vorrebbe sapere, prepara un messaggio scritto. Cosí, senza schermi o deformazioni, gli Ateniesi potranno «prendere una decisione basata sulla situazione rea-

[25] *Ibid.*

[26] PLATONE, *Ippia Maggiore*, 285d; POLIBIO, 9.1.4. Cfr., in questo volume, il saggio di O. Longo.

le». Tucidide propone numerosi esempi di deformazioni della memoria, senza alcuna speranza di correggerle, poiché si preferiscono sempre le idee a portata di mano alla «ricerca della verità»[27] Ecco dunque perché la sola storia scientifica possibile è quella del presente.

Il passato non è veramente conoscibile. È quanto intendono dimostrare i primi capitoli del libro I, noti con il nome di *Archeologia*, in cui Tucidide riesce nell'impresa di presentare insieme l'esposizione piú chiara sui tempi antichi e la dimostrazione piú evidente che non è possibile farne attendibilmente la storia. «Giacché gli avvenimenti precedenti e quelli ancora piú antichi era impossibile "trovarli" per il gran tempo trascorso; però, in base agli indizi che stimo credibili spingendomi il piú possibile indietro nel tempo, non li ritengo grandi né per quel che riguarda le guerre, né per il resto»[28]. Al λέγεται («si dice che») dei logografi e di Erodoto, che riferiscono il sentito dire, Tucidide contrappone il φαίνεται («risulta, diviene visibile che»), ma questa luce incerta deve essere sempre rinnovata: partendo dal presente, misurando gli avvenimenti del passato secondo il metro di quelli contemporanei e basandosi sulla ricerca e il raggruppamento di indizi (σημεῖα) convergenti. L'impero ateniese (con le sue tre componenti che sono le mura, la flotta e il denaro) serve in tal modo da modello per ripercorrere la storia del passato: da sempre, è la stessa storia che si sta sviluppando; soltanto, non si è mai disposto di altrettante navi, di tante città fortificate e di tanto denaro. Meditazione sulla potenza (δύναμις), l'*Archeologia* è interamente ispirata a una teoria del progresso che riecheggia le riflessioni contemporanee sullo stesso tema[29] Ma, al termine della sua inchiesta (il lessico giudiziario è ricorrente), lo storico non raggiunge l'evidenza dell'autopsia; come un giudice che procede raccogliendo indizi, egli arriva soltanto, nel migliore dei casi, alla πίστις (convincimento).

L'illuminazione del passato richiede l'intervento costante dello storico per «trovare» i fatti e ragionare sugli indizi. Il presente, invece, sembra parlare o manifestarsi di per se stesso, e lo storico si fa da parte[30]. Tucidide restringe il campo della storia al presente e il suo soggetto alla storia politica della Grecia. Erodoto aveva dedicato quattro libri delle sue *Storie* ai barbari; per Tucidide resta inteso, una volta per tut-

[27] TUCIDIDE, 7.8.2, 1.20.1-3.

[28] *Ibid.*, 1.1.2.

[29] J. DE ROMILLY, *Thucydide et l'idée de progrès*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXXV (1966), pp. 143-91.

[30] LORAUX, *Thucydide* cit., p. 156; L. CANFORA, *Totalità e selezione nella storia classica*, Bari 1972.

te, che «il mondo greco del passato aveva costumi analoghi a quelli ora in vigore presso i barbari»[31]. Questo sbrigativo modo di mettere sullo stesso piano i Greci di un tempo e i barbari del presente è una maniera di svalutare tanto il passato quanto i barbari. Il tempo dei barbari è quello dei Greci di una volta, e il passato dei Greci non è piú interessante di quanto lo sia il presente dei barbari. Ritornano le due temporalità di Erodoto, con un tempo fatto di progresso e di accumulazione da un lato e, dall'altro, un tempo stagnante e ripetitivo.

L'incontro con l'Egitto e la sua impressionante riserva di tempo aveva modificato la percezione di Erodoto della durata del tempo degli uomini, e lo stupore provocato dalla giustapposizione della genealogia di Ecateo con la «lista» dei sacerdoti di Tebe ne era l'espressione. Parlando della religione greca e del ruolo di Esiodo e di Omero nell'organizzarne il pantheon, Erodoto riteneva che tale intervento fosse piuttosto recente: si era prodotto, per cosí dire, «ieri», vale a dire «quattrocento anni fa»[32]. Tucidide, concentrato sul presente e sulla Grecia, non avrebbe mai detto che quattro secoli equivalgono a una giornata. Ma è questo stesso punto di vista focalizzato esclusivamente sul presente che lo spinge a considerare il passato come continuo e ugualmente conoscibile (o inconoscibile). Per lui Minosse è «il piú antico personaggio conosciuto che abbia posseduto una flotta e conquistato il dominio del mare»: egli rappresenta la primissima realizzazione del modello dell'impero, e per questo merita un posto significativo nell'evoluzione della storia greca. Erodoto, al contrario, traccia, e proprio a proposito di Minosse, una netta divisione fra tempo degli dèi e tempo degli uomini, e colloca Minosse nel tempo degli dèi: «A nostra conoscenza (τῶν ἡμεῖς ἴδμεν), Policrate [il tiranno di Samo] infatti è il primo dei Greci che abbia progettato di dominare sul mare; lascio qui da parte Minosse di Cnosso e gli altri, se ce ne furono che regnarono sul mare prima di lui; comunque, del tempo che chiamamo degli uomini, Policrate fu il primo»[33]. Né Erodoto né Tucidide mettono in dubbio l'esistenza di Minosse, ma il primo lo respinge al di fuori dell'ambito del suo sapere, mentre il secondo lo include nella sua Tavola dei progressi della potenza greca, che ha come punto di arrivo (e di partenza) il presente.

Ma ecco che questo presente ateniese sicuro di sé e imperialista viene gettato dalla guerra – «questo signore dai modi violenti» – in una cri-

[31] TUCIDIDE, 1.6.6.
[32] ERODOTO, 2.53, colloca la guerra di Troia ottocento anni prima della sua epoca.
[33] *Ibid.*, 3.122.

si senza precedenti, in cui tutte le sue certezze vacillano[34]. Questa scoperta si verifica proprio nell'opera dell'uomo che si è fatto il teorico piú coerente di una storia al presente, fondata sull'autopsia e iscritta in una teoria del progresso. A questo proposito, è difficile non assegnare all'incompiutezza della *Guerra del Peloponneso* una portata almeno simbolica[35]. Due tempi forti, particolarmente drammatici, descrivono la crisi, si sforzano di coglierne i moventi psicologici profondi e di valutarne gli effetti. Con la pestilenza, Atene sperimenta un flagello che mette in questione l'ordine stesso della città: la malattia (νόσημα) sfocia nell'anomia (ἀνομία). Il numero stesso dei cadaveri sconvolse tutte le consuetudini funerarie: ci si limitava a sbarazzarsi in qualche modo dei morti. Si viveva alla giornata senza rispettare piú nulla, né legge umana né divina, avidi di soddisfazioni immediate[36]. Questa brusca aggressione ai fondamenti della vita civile era dovuto, nel caso di Atene, a un fattore esogeno (la malattia era venuta dall'Etiopia); i Corciresi, però, non avevano neppure questa scusa. Il male, la στάσις, per chiamarlo col suo nome, che corrose il vincolo sociale sin nel profondo, era completamente endogeno: una malattia della città stessa. Questa epidemia, che vedeva aristocratici e democratici sprofondati in una guerra implacabile gli uni contro gli altri, ebbe inizio a Corcira, ma «raggiunse presto, per cosí dire, l'intero mondo greco». Fu una guerra civile che sconvolse ogni cosa: le leggi ma anche le piú elementari regole dello scambio tra gli uomini, senza le quali non è neppure possibile una convivenza sociale, e perfino il senso usuale delle parole non ha piú valore. Non rimase che la natura umana lasciata a se stessa[37] Dell'intero universo della città e di tutto quanto aveva creato la sicurezza del presente nella propria superiorità erano rimaste soltanto rovine. Era bastato che la *polis* avesse potuto perire una volta perché si rendesse ormai conto, una volta per tutte, che era mortale. Tucidide dovette continuare a scrivere sapendolo, ma l'autopsia era ora talvolta difficile da sopportare, e il senso della storia si era sensibilmente offuscato.

Opera unica, *La guerra del Peloponneso* testimonia di quella che fu indubbiamente la piú alta delle ambizioni intellettuali mai concepite per la storiografia. In seguito si continuò a scrivere storia, se ne scrisse anzi sempre di piú, ma lo storico divenne piú modesto. Atene non perí, ma venne pesantemente sconfitta: sarà questo il pesante fardello di cui dovrà farsi carico il IV secolo.

[34] E. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404*, Paris 1976.

[35] Il libro VIII, incompiuto, termina nel 411.

[36] TUCIDIDE, 2.52-53.

[37] *Ibid.*, 3.82-84.

## 4. *Il IV secolo e la preoccupazione del passato.*

All'ottimismo del v secolo, che fa scorrere sul mondo uno sguardo curioso e confidente, o semplicemente sicuro di sé, succede una città disfatta, inquieta, nostalgica di un passato di grandezza, e molto interessata a idealizzarlo. Se prima del 431 era il presente a dominare, dopo il 404 ad Atene tiene campo il rimpianto del passato. Già nel 411, al momento del colpo di stato oligarchico, Clitofone aveva proposto che «i probuli eletti [una commissione di trenta membri] esaminassero anche le leggi avite, quelle che aveva posto Clistene al momento dell'istituzione del regime democratico»[38]. Nel 403, appena ristabilita la democrazia, un decreto precisa che «Gli Ateniesi si governeranno secondo i costumi degli antenati, ricorreranno alle leggi di Solone ... e anche ai regolamenti di Dracone»[39]. Infine, in un pamphlet politico scritto intorno al 350, Isocrate proclama: «Trovo infatti che il solo mezzo per scongiurare i pericoli futuri e per liberarci dai mali presenti sarebbe quello di voler ristabilire la democrazia che fu codificata da Solone, il piú grande amico del popolo, e che fu ripristinata da Clistene, l'uomo che cacciò i tiranni e restaurò il regime democratico»[40]. Tutti sono dunque alla ricerca di un'introvabile «Costituzione degli antenati», sorta di costituzione di unità nazionale che riunisca i grandi nomi del passato, e che si riteneva custodisse in sé la soluzione delle difficoltà del presente.

Sembra dunque che non sia piú il presente a dettare la propria legge al passato, ma il passato a cui si fa appello per orientare il presente. Ma di quale passato si tratta? Di un passato ampiamente *ad hoc* in cui, su una trama già quasi fissata, ogni oratore apporterà qualche modifica in funzione del proprio progetto politico e della situazione del momento. Si ritrova dunque, ma in modo diverso, la tirannia del presente: un presente pieno di dubbi che cerca nel passato una fonte di rassicurazione e dei modelli per l'azione, pur sapendo in fondo che quel passato è tramontato per sempre. Durante il IV secolo Atene cercherà incessantemente di ricostituire il proprio impero, di ripetere la storia.

Gli oratori spingono molto in là questa strumentalizzazione del passato[41]. Il loro obiettivo è l'azione presente: la decisione da prendere, la

[38] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 29.3 (trad. di R. Laurenti). M. I. FINLEY, *La Constitution des ancêtres*, in *Mythe, mémoire, histoire*, Paris 1982, pp. 212-15; Z. PETRE, *The end of stasis: ancient and modem*, in «Nouvelles Etudes d'Histoire», 1995, pp. 7-24.

[39] ANDOCIDE, 1.83. FINLEY, *La Constitution* cit., pp. 217-18.

[40] ISOCRATE, *Areopagitico*, 7.15-16.

[41] M. NOUHAUD, *L'Utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris 1982.

politica da seguire. Tucidide aveva fatto la storia del presente rivolgendosi, almeno idealmente, al futuro. Per gli oratori, la storia paradigmatica deve aiutare a prendere le decisioni del giorno stesso o di quello successivo. Il passato, convocato come modello, è naturalmente un passato di cui si privilegiano dei momenti scelti in funzione del presente. Nessun genere oratorio meglio dell'orazione funebre mostra questa accentuata stilizzazione del passato. Questa «storia ateniese di Atene», che è «conforme all'idea che gli Ateniesi vogliono farsi di se stessi», finisce cosí col muoversi soltanto in un registro che ha ormai l'aspetto del mito, di quel μυθώδης che Tucidide rimproverava ai logografi di coltivare[42]. L'orazione funebre elabora un modo di invocare gli eroi del passato che finisce con l'essere quasi una neutralizzazione del tempo: quando viene il momento della celebrazione rituale dei morti nella guerra di quell'anno, si entra subito in un tempo immobile in cui gli Ateniesi, da sempre nutriti di ἀρετή guerriera, vengono invitati a imitare se stessi, manifestando l'essenza di ciò che sono da sempre.

Richiamato nei discorsi degli oratori, il passato è anche reso visibile o piú visibile dalla città. Nelle assemblee del IV secolo si citano spesso decreti del passato: il decreto di Milziade, quello di Temistocle, quello di Salamina, e cosí via. Habicht ha dimostrato che si trattava generalmente di «falsi» risalenti allo stesso IV secolo[43] Ci si muove sempre nello stesso registro di strumentalizzazione di un passato esemplare: «falso» vuole semplicemente dire che si è «messo insieme» con materiali diversi un testo al quale si è ritenuto utile, per renderlo piú persuasivo, assegnare una forma ufficiale. È questo un sicuro indizio che il testo scritto, il documento che si cita *verbatim*, assume piú importanza e conferisce un sovrappiú di credibilità: lo scritto come prova. Si inscrive nello stesso contesto, e deriva dallo stesso tipo di uso del passato, la cura che hanno allora le città di esporre sui propri muri liste di magistrati. Il miglior esempio è ancora Atene, dove si conosce la lista degli arconti (successione annuale di magistrati eponimi): ritrovata sull'*agora*, viene datata, su base paleografica, intorno al 425. Di qui sorgono molte domande. Si trattava di una prima pubblicazione o di una ripubblicazione in occasione di una revisione? Anche se nulla impedisce di pensare che gli arconti stessi avessero tenuto un tale registro già nel passato, resta il fatto che non possiamo risalire al di là dell'ultimo quarto del V secolo e

[42] M. LORAUX, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris 1981, pp. 133-75 (citazione a p. 173).

[43] C. HABICHT, *Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege*, in «Hermes», LIX (1961), pp. 1-35; THOMAS, *Oral Tradition* cit., pp. 84-89.

che, in ogni caso, la città si è preoccupata, proprio in quegli anni, di ricercare o di aggiornare la lista e di pubblicarla[44]; e quel momento non è molto lontano da quello in cui Atene si metterà in cerca della propria «Costituzione degli antenati». In maniera ancora piú netta, vediamo che la città di Mileto nel 335 a. C. pubblica la lista dei suoi sacerdoti eponimi, gli stefanofori: e in questo caso è chiaro che l'intera successione dei nomi che vanno dal 525 al 335 è stata inserita in una sola volta[45] Un fenomeno analogo si osserva anche a Taso intorno al 350 con il catalogo dei teori[46]. Si tratta di altrettanti indizi che mostrano come alcune città, all'incirca nello stesso momento, siano ansiose di fissare pubblicamente per scritto la propria «genealogia» politica e di rendere cosí manifesta l'antichità e la continuità della propria storia.

Presenza del passato e massiccio ricorso a esso, strumentalizzazione di tale passato da parte degli oratori: è questo il clima nel quale prenderanno grande slancio gli studi sul passato (τὰ ἀρχαῖα) e le Storie locali. Essendo parte di questo contesto, essi sono anche un modo di rispondere ai dubbi del tempo, offrendo richiami e riferimenti in un momento in cui le distruzioni, le prove e i morti dovuti alla guerra del Peloponneso dovevano rafforzare l'impressione di rottura con un periodo storico ormai compiuto. La città non parlava piú a sufficienza, perciò era necessario far parlare i suoi muri; i λόγοι rischiavano di cadere nell'oblio, perciò era opportuno riunirli e farne dei libri. L'uso direttamente politico del passato, sotto forma di testi di decreti o di liste di magistrati (con la parte, piú o meno grande, di costruzione *ad hoc* che ciò implica), ci ha già offerto un indizio interessante. Infatti, perché questa preoccupazione di mettere sotto gli occhi un testo abbia un senso, corrisponda a un gesto politicamente persuasivo, è necessario che si sia entrati in un regime probativo in cui alla supposizione si preferisca chiaramente la produzione o, almeno, la riproduzione del documento stesso (da cui anche la ragion d'essere del falso)[47]. A questo proposito, ricerche sul passato e usi del passato possono fondarsi su un comune interesse e trovare uno stesso stimolo.

[44] M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca II*, Roma 1979, pp. 328-47; A. E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology*, München 1972, pp. 195-99, ritiene che questa lista degli arconti fosse la prima ad essere pubblicata. Erodoto non aveva certo a disposizione una lista di questo tipo.

[45] JACOBY, *Atthis* cit., pp. 169-85.

[46] F. SALVIAT, *Les Colonnes initiales du catalogue des théores et les institutions thasiennes archaïques*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», suppl. V (1979), pp. 125-27.

[47] A. GRAFTON, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton 1990 [trad. it. Torino 1996].

Intorno al 400 a. C. appare la prima *Storia dell'Attica* (*'Αττικὴ Ξυγγραφή*), opera non di un Ateniese ma di uno straniero, Ellanico di Lesbo, lo storico genealogista che abbiamo già incontrato. Contemporaneo di Tucidide, il catalogo della sua produzione in prosa e in versi è impressionante. Egli sembra davvero essere l'iniziatore della storia locale e ha esercitato il suo ingegno in numerosi luoghi. Oltre che dell'Attica, si è occupato di Argo, della Beozia, dell'Arcadia e della Tessaglia, ma ha anche scritto sull'Egitto, la Persia, gli Sciti, sui popoli e sui loro nomi, sui costumi dei barbari, per non parlare della sua lista delle sacerdotesse di Era e dei suoi poemi[48]. Che dire di una produzione cosí fertile di cui, d'altronde, il piú ci sfugge? Questa molteplicità di storie locali doveva rispondere a una domanda, e le città hanno probabilmente fatto appello al primo e al miglior specialista, a meno che non si sia presentato egli stesso a offrire i propri servizi. Quale era il suo metodo di lavoro? Probabilmente, egli divise e ridistribuí su base regionale il materiale genealogico a suo tempo già riunito e trattato dai primi genealogisti, come Ecateo; in piú, egli disponeva dell'opera di Erodoto. Ben inteso, Ellanico completava, modificava, adattava in funzione delle informazioni – orali e scritte – che aveva nei suoi «schedari» e di quelle che poteva raccogliere sul posto. L'importante per la storia locale, s'intende, è la continuità: bisogna saper raccontare dalle origini al presente, senza interruzioni. Nel caso di Atene, assente dalle grandi genealogie, Ellanico è partito dai re mitici, ha poi utilizzato la lista degli arconti per arrivare infine alle epoche piú recenti[49] Una prospettiva simile doveva muoversi nel senso di una storicizzazione dei λόγοι, per farne altrettanti episodi verisimili di una storia della città.

Ellanico ha aperto la strada. Intorno alla metà del secolo, saranno ormai degli Ateniesi a pubblicare alcune Storie di Atene, che i lessicografi designano con il nome di *Atthis*. Succedutesi rapidamente durante il periodo di conflitto con la Macedonia sino al termine dell'indipendenza di Atene, esse sono anche le ultime storie della città. Ognuno dei singoli autori si sente in dovere di riprendere l'intera storia da Cecrope, il primo re, fino al momento in cui scrive. Jacoby ha giustamente insistito sulla dimensione politica di questa scrittura della storia: è un'arma nella lotta dei partiti[50]. Gli attidografi non sono politici di professione

[48] JACOBY, *Atthis* cit., dove si trova l'esposizione piú completa su Ellanico.

[49] TUCIDIDE, 1.97.2, gli rimprovera di aver trattato in modo sommario e con imprecisioni cronologiche la πεντηκονταετία, periodo generalmente trascurato, egli dice, dagli storici. Ciò conferma che la storia di Ellanico arrivava fino al presente.

[50] JACOBY, *Atthis* cit., pp. 112, 131-32.

(ad eccezione di Androzione, esiliato dopo essere entrato in contrasto con Demostene), ma il loro rapporto con la storia, se è piú consapevole e piú preoccupato dei tempi antichi, non è fondamentalmente diverso da quello degli oratori, piú legati alle urgenze del momento e meno dotti. Riepilogo della memoria di Atene, questo tipo di storia è una pratica del patriottismo e un'affermazione dell'identità ateniese da parte di notabili, intellettuali moderati o conservatori. Questa forma di storia durerà meno di un secolo: l'ultimo degli attidografi, Filocoro, morí poco dopo il 260. Dovremo vedere in lui l'ultimo degli storici di Atene e il primo degli antiquari? È la tesi di Jacoby, secondo cui da quel momento in poi Atene non ha piú una propria storia. Quel che è certo è che ha inizio allora l'epoca delle compilazioni e delle collezioni, come la collezione dei decreti – la prima del genere – del peripatetico Cratero; ma lo scopo è ora del tutto diverso rispetto al tempo in cui si invocavano i decreti di Temistocle o di Salamina.

Non bisogna sottovalutare un ulteriore uso del passato: il piacere, piacere di sentir narrare antiche storie, quel piacere dell'ascolto che Tucidide irrideva. È a questo piacere che si richiama il sofista Ippia di Elide, almeno per come ce lo rappresenta Platone. Che cosa racconti agli Spartani, gli chiede Socrate, che essi ascoltano con tanto piacere e che ti procura tanto successo? «Le genealogie degli eroi e degli uomini, le fondazioni delle città. Racconto loro come, nel tempo antico, si instaurarono le città: l'intera Archeologia, insomma, ecco cosa li colma di piacere». E Socrate aggiunge, per farsi gioco di lui: sei fortunato che non si dilettino di sentirti recitare la lista degli arconti a partire da Solone! Ma Ippia, imperturbabile (lui che è uno dei maestri della mnemotecnica), risponde che in realtà non avrebbe alcuna difficoltà a farlo, essendo in grado di recitare una lista di cinquanta nomi dopo averli sentiti una volta soltanto. Per battere sempre sullo stesso chiodo Socrate conclude ironicamente: «Dunque si servono di te come, con le vecchierelle, i bambini, che si fanno raccontare favole per divertirsi»[51]: Ippia è dunque soltanto un narratore di μῦθοι. Dobbiamo allora ridurre la sua figura a quella di un «Signor so tutto», che conosce il passato e il resto, in grado di parlare di ogni cosa portando a spasso di città in città la sua memoria di elefante e la sua arte oratoria? O dobbiamo riconoscere in lui, con Momigliano, uno dei fondatori dell'archeologia come scienza dell'antichità ed erudizione? La tradizione gli attribuisce un'opera sui nomi dei popoli e Plutarco menziona il suo registro dei vincitori olim-

[51] PLATONE, *Ippia Maggiore*, 285b, e *Ippia Minore*, 368d; M. SIMONDON, *La Mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Paris 1982.

pici. Basterà questo a farne un precoce antiquario? Da un punto di vista piú generale, Momigliano rileva nella storia una coincidenza tra lo sviluppo della ricerca erudita e i periodi di dubbio intellettuale. Egli aggiunge inoltre che questo tipo di interesse si è sviluppato nel momento in cui Tucidide restringeva drasticamente il campo della storia ai fatti politici e fondava il primato dell'autopsia[52]. Si sarebbe allora raccolto sotto questo nuovo nome di *Archeologia*, coniato forse da Ippia, tutto ciò che la storia non voleva o di cui non si faceva piú carico.

La storia, nel senso tucidideo, continua, ma il suo grande periodo di invenzione intellettuale sembra concluso; finite le ambiziose dichiarazioni preliminari o le esposizioni metodologiche. Il senso della storia si è decisamente offuscato. Le *Elleniche* di Senofonte iniziano a partire dal 411, là dove Tucidide si era interrotto, e continuano la narrazione fino al 361 a. C., subito dopo la battaglia di Mantinea: una battaglia che, secondo il parere comune, avrebbe dovuto essere decisiva e che invece non risolse nulla. È, ricordiamolo, su questa disincantata constatazione che Senofonte si congeda dai lettori. La divinità aveva disposto cosí bene le cose, dice, che ciascuno dei due contendenti riteneva di aver vinto (entrambi avevano elevato un trofeo e restituito i morti):

> Nessuna parte in lotta risultò aver conseguito tangibili vantaggi: né l'estensione del territorio, né il numero delle città, né il prestigio che ciascuna possedeva prima della battaglia, risultarono accresciuti. In tutta la Grecia l'incertezza (ἀκρισία) e il disordine (ταραχή) furono piú gravi di prima. Qui ha termine la mia narrazione; altri, forse, si assumeranno il compito di trattare gli avvenimenti posteriori[53]

Gli uomini non sono piú gli autori della propria storia e lo storico non è piú l'araldo incaricato di illuminare la posterità. Si è rimproverato a Senofonte di non cogliere il concatenarsi degli eventi e di mancare di visione complessiva: ma non potrebbe essere questa (anche) l'espressione di un convincimento? Fermarsi sui personaggi di maggior rilievo è in fondo piú interessante. Per esempio, vale la pena di cercare di capire perché lo spartano Teleutia era a tal punto ammirato dai suoi soldati: per Senofonte, è addirittura «l'attività piú degna di un uomo» (ἀξιολογώτατον ἀνδρὸς ἔργον)[54]. Ignoriamo quanti anni occorsero per la composizione delle *Elleniche*, ma sappiamo che Senofonte si esercitò in altre forme di scrittura in cui la dimensione biografica era centrale, al punto che egli sembra davvero essere colui che riprese e trasmise il mo-

[52] MOMIGLIANO, *Sui fondamenti* cit., pp. 66-68, 71.

[53] SENOFONTE, *Elleniche*, 7.5.27; J.-C. RIEDINGER, *Etudes sur les Helléniques*, Paris 1991; J. DILLERY, *Xenophon and the History of his Times*, London - New York 1995.

[54] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.1.4.

dello tucidideo di storia contemporanea, e al contempo il primo ad essersene allontanato.

Ritroviamo questa ascesa dell'individuo nell'opera di Teopompo di Chio. Autore di *Elleniche*, egli scrisse poi delle *Filippiche* (Storia di Filippo di Macedonia), spiegando nella prefazione che mai, sino ad allora, l'Europa aveva prodotto un uomo simile: cosa che non gli impedisce di ritrarne l'ingiustizia, la perfidia, il debole per le donne e l'inclinazione al bere[55] La storia ritrovava un orientamento, o perlomeno si sapeva da dove spirava il vento della storia contemporanea. Il testimone passerà ormai presto ad Alessandro e ai suoi storici. Eforo di Cuma, che si era formato, se non alla scuola, quanto meno sotto l'influenza dell'oratoria di Isocrate, scelse un'altra strada per cercare di rinnovare la storia: estese il suo oggetto sia nel tempo sia nello spazio: Polibio riconosce infatti in lui il primo autore di una storia universale (τὰ καθόλου)[56]. Abbandonando il solo ambito contemporaneo, egli decide di iniziare con il ritorno degli Eraclidi; doveva essere un modo di dare spazio alle preoccupazioni e alle acquisizioni dell'Archeologia. In secondo luogo, egli reintrodusse i barbari nel quadro, ritrovando forse un orizzonte erodoteo: i Greci e i barbari. Se vogliamo credere a Diodoro Siculo, Eforo sosteneva addirittura la tesi dell'anteriorità dei barbari. Abbandonando infine la stretta gabbia dell'annalistica, Eforo organizzò la materia del suo racconto in unità piú ampie (periodo, regione?), alle quali consacra un libro[57]. La scelta di un tal procedimento testimonia la ricerca di segmenti narrativi piú ampi: sembra che, per poter puntare sull'intelligibilità degli eventi storici, ci sia ormai bisogno di spazi cronologici o geografici piú vasti.

[55] TEOPOMPO, *FGrHist*, 115 F 27; A. MOMIGLIANO, *Teopompo*, in ID., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 367-92; M. A. FLOWER, *Theopompos of Chios. History and Rhetoric in the 4th Century B.C.*, Oxford 1994, pp. 42-63.

[56] POLIBIO, 5.33.2.

[57] R. DREWS, *Ephorus and history written κατὰ γένος*, in «American Journal of Philology», 1963, pp. 244-55.

LUCA GIULIANI

# *Il ritratto*

## 1. *Da Leagro ad Aristotele.*

Il ritratto greco si rivela come un fenomeno curiosamente elusivo, appena si tenti di definirlo, di chiarirne le origini, oppure anche solo di tracciare una linea di demarcazione, sia pure approssimativa, fra ritratti e non-ritratti. Che cosa è, e soprattutto che cosa non è un ritratto? Il concetto stesso non trova, nella lingua dell'epoca, alcun corrispettivo preciso; e sarebbe stato assai difficile far intendere a un interlocutore greco di allora in che cosa esattamente consiste il nostro problema. Questa difficoltà induce a pensare che il problema stesso potrebbe anche essere il frutto di un semplice malinteso e sciogliersi, una volta chiarito l'equivoco, come neve al sole. Invece di tentare una definizione astratta sembra quindi preferibile prendere in considerazione degli esempi concreti e vedere, caso per caso, se e in che misura essi corrispondono a quello che noi, oggi, siamo abituati ad aspettarci da un ritratto. Gli esempi che vedremo si situano in un arco di tempo che va dal tardo VI al tardo IV secolo a. C.; essi vanno dall'immagine del giovane Leagro (fig. 2), praticamente indistinguibile da quelle dei suoi coetanei, a quella di Aristotele (fig. 14): immagine che potrebbe, questa sí, esser considerata a buon diritto un ritratto in quanto «rappresentazione di una singola persona distinta, della quale si ricercano la somiglianza dei tratti fisionomici e l'eventuale individuazione del carattere»[1].

## 2. *Belli e brutti.*

Su di un cratere attico a Berlino, attribuito al ceramografo Eufronio e databile verso il 510 a. C. (figg. 1-2)[2], sono rappresentati dei giovani

[1] *Enciclopedia Universale dell'Arte*, XI (1963), p. 564, *s.v.* «ritratto».
[2] Staatliche Museen, Antikensammlung, F 2180: *ARV*² 13, n. 1 (attribuito a Eufronio); *Euphronios, pittore ad Atene del VI secolo a. C.*, Milano 1992, pp. 53-61, n. 1.

Figura 1
Giovani palestriti. Cratere attico, attribuito a Eufronio, lato B (c. 510 a. C.).

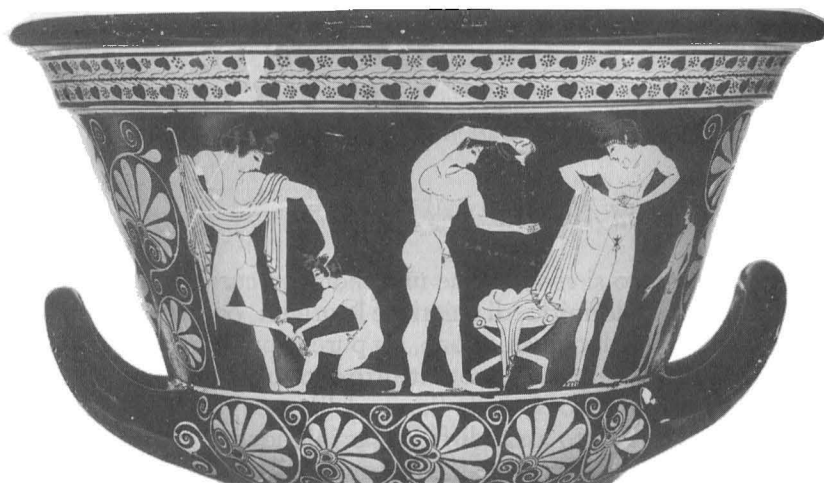
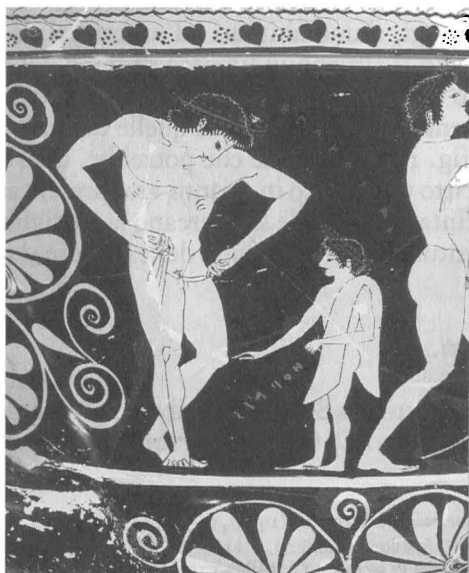



Figura 2.
Leagro. Cratere attico, attribuito a Eufronio, particolare del lato A (c. 510 a. C.).

intenti alle occupazioni tipiche di chi frequenta una palestra. Ognuno di essi è contrassegnato da un nome iscritto. Su un lato del vaso (fig. 1) vediamo a sinistra Ippomedonte che si fa massaggiare il piede dal servo Tranio; a destra Lico è occupato a piegare il suo mantello, mentre al centro Egesia si è già tolto il suo, che ha posato su una sedia, e si versa nel palmo della sinistra l'olio per ungersi. Iscrizioni che specificano il nome dei personaggi rappresentati sono abbastanza frequenti sui vasi attici, e i nomi in genere si riferiscono a figure di spicco della *jeunesse dorée* dell'epoca. La bellezza di questi giovani *dandies* era non solo davanti agli occhi ma anche sulla bocca di tutti, e veniva spesso celebrata anche in iscrizioni isolate, di carattere esclamativo; ne vediamo una che corre sotto l'avambraccio sinistro di Egesia: ΛΕΑΓΡΟΣ ΚΑΛΟΣ, «Leagro è bello». Proprio questo Leagro è raffigurato sull'altro lato del cratere (fig. 2): eccolo intento, secondo le buone norme del decoro sportivo, a legarsi con un laccetto il prepuzio, per evitare che nel corso degli esercizi la pelle possa scivolare indietro esponendo impudicamente il glande.

Iscrizioni e immagini di questo genere sono comprensibili solo sullo sfondo del complesso gioco dei rapporti omoerotici: i corteggiatori si disputavano i favori dei giovani piú celebrati, per i quali viceversa era indice di alto prestigio essere corteggiati da molti e nobili pretendenti; si tratta di un gioco di società che coinvolgeva e appassionava forse piú di ogni altro buona parte della popolazione maschile di Atene[3] I personaggi rappresentati sul cratere berlinese erano evidentemente ben conosciuti e noti sia al ceramografo che al pubblico cui si rivolgono le immagini: ma basta questo per farne dei ritratti? Se da un ritratto ci aspettiamo degli elementi caratteristici che servano a distinguere e rendere identificabile la persona in questione, per queste immagini vale esattamente il contrario: ogni figura è colta sí in un atteggiamento diverso, e in questa varietà di movimenti il ceramografo ha fatto sfoggio di tutta la sua abilità di disegnatore; ma a questa varietà dei movimenti e dei gesti fa subito contrasto la perfetta uniformità somatica e fisionomica: i giovani palestriti (e perfino i servi, raffigurati in formato un po' piú piccolo) risultano praticamente indistinguibili l'uno dall'altro. Tutti quanti incarnano senza la benché minima variazione uno stesso standard in cui coincidono prestanza atletica, eleganza estetica e attrattiva erotica.

Un esempio quanto mai caratteristico di come l'identificabilità di una figura sia garantita dal nome iscritto, e non dall'aspetto fisico, è dato da due vasi strettamente legati fra di loro: un cratere a Monaco, at-

[3] G. DEVEREUX, *Greek pseudo-homosexuality*, in «Symbolae Osloenses», XLII (1967), pp. 69-92; K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, London 1978 [trad. it. Torino 1985].

tribuito anch'esso a Eufronio[4], e uno *stamnos* a Bruxelles, firmato da Smicro[5] Smicro è un ceramografo che deve aver lavorato in stretto contatto con Eufronio, del quale ha assimilato non solo lo stile, ma anche precisi contenuti: e questo rapporto di dipendenza è particolarmente evidente nel caso dei nostri due vasi. Sul cratere di Monaco Eufronio ha rappresentato una scena di simposio; sul lato anteriore (fig. 3) vediamo due coppie maschili, sdraiate sulle κλῖναι, e una suonatrice di flauto (tutte le figure hanno il loro nome iscritto); sul retro del vaso invece sono rappresentati tre servi affaccendati intorno a un recipiente in cui si mescola il vino con l'acqua, prima di servirlo. Del tutto simile è la scena raffigurata sul retro dello *stamnos* di Bruxelles, anche se qui i servi sono ridotti a due, mentre sul lato anteriore (fig. 4) abbiamo di nuovo la scena di simposio. Le κλῖναι sono tre: su quella di mezzo è sdraiato un giovane che canta al suono di una flautista, in piedi di fronte a lui; altri due convitati sono sdraiati sulle κλῖναι laterali, ognuno insieme a un'etera. Il giovane che canta accanto alla suonatrice di flauto ha – come tutte le altre figure – il nome iscritto: si chiama Smicro. Lo stesso Smicro è rappresentato anche sul cratere di Monaco: si tratta del convitato piú giovane sulla κλίνη di destra. La bellezza di Smicro doveva essere notoria; infatti su due vasi di poco anteriori troviamo l'iscrizione ΣΜΙΚΡΟΣ ΚΑΛΟΣ, «Smicro è bello»[6]. Ma se normalmente iscrizioni di questo tipo celebrano nomi prettamente aristocratici, nel nostro caso abbiamo a che fare con un'eccezione: Σμικρός significa «Piccolino», e già questo depone per una persona appartenente a un ceto inferiore. A questo punto è difficile ritenere casuale il fatto che lo *stamnos* di Bruxelles sia firmato da un ceramografo che si chiama proprio cosí; la firma si trova esattamente al di sopra del gruppo di Smicro e della suonatrice di flauto: ΣΜΙΚΡΟΣ ΕΓ[Ρ]ΑΦΣΕΝ, «Smicro lo ha disegnato». Sembra indubitabile che il nome (del resto poco comune) di Smicro si riferisca in tutti i casi a una stessa persona. Si tratta evidentemente di un giovane ceramografo, famoso anche e forse soprattutto per la sua avvenenza; il suo collega Eufronio, sul cratere di Monaco, lo ha raffigurato fra i partecipanti a un simposio[7]; Smicro stesso ha ripreso a sua vol-

[4] Staatliche Antikensammlungen, Inv. 8935: *ARV*² 1619, n. 3 bis; *Euphronios* cit., pp. 80-84, n. 5.

[5] Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Section des Antiquités Grecques et Romaines, A 717: *ARV*² 20, n. 1; E. SIMON, *Die griechischen Vasen*, München 1976, pp. 100 sg.

[6] Cfr. *ARV*² 63, n. 90, e J. D. BEAZLEY, *Paralipomena: Additions to "Attic Black-Figure Vase-Painters" and "Attic Red-Figure Vase-Painters"*, Oxford 1972, p. 508, *s.v.* «Smikros».

[7] La presenza di giovani artigiani in scene di vita aristocratica proprio in questi anni è tutt'altro che rara: I. SCHEIBLER, *Griechische Töpferkunst: Herstellung, Handel und Gebrauch antiker Tongefäße*, München 1983, pp. 128 sgg.; L. GIULIANI, in *Euphronios* cit., pp. 9-11.

Figura 3.
Scena di simposio. Cratere attico, attribuito a Eufronio (510-500 a. C.).

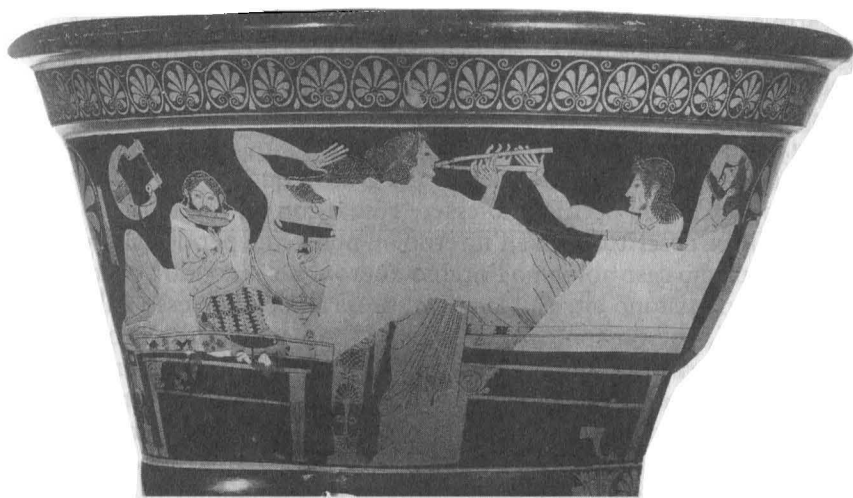



Figura 4.
Scena di simposio. *Stamnos* attico, firmato da Smicro (510-500 a. C.).

ta lo stesso motivo, disegnando l'immagine di se stesso sullo *stamnos* di Bruxelles.

Usando termini moderni, si direbbe che abbiamo a che fare con un ritratto e con un autoritratto. Ma basta mettere le due immagini a confronto per arrivare a una constatazione sorprendente: mentre lo Smicro dello *stamnos* ha occhi e capelli neri, che porta corti, lo Smicro del cratere ha gli occhi cerulei e i capelli biondi, lunghi, che gli cadono sulle spalle. Naturalmente vanno fatte certe riserve. Non bisogna dimenticare che la tavolozza cromatica del ceramografo è quanto mai ristretta: ad esempio l'iride dell'occhio può essere resa o con un tondo pieno o con un cerchio circoscritto, con all'interno un puntolino per designare la pupilla; nel primo caso abbiamo l'occhio «nero», nel secondo l'occhio «ceruleo»: non esistono altre alternative; press'a poco lo stesso vale anche per i capelli, che possono essere solo o «neri» o «biondi». Forse l'impressione di arbitrarietà che ci danno le due immagini di Smicro sul cratere e sullo *stamnos* verrebbe ridimensionata se per avventura potessimo gettare un colpo d'occhio sulla persona reale del giovane Smicro, constatando forse che aveva i capelli castani e gli occhi verdi. Ma con tutte le riserve possibili rimane il fatto che le due immagini di Smicro, nonostante derivino dalla stessa bottega e da due ceramografi stilisticamente quanto mai vicini uno all'altro, praticamente non hanno niente in comune all'infuori del sesso maschile, dell'età giovanile e della bellezza. Smicro era bello, e proprio in virtú della sua bellezza veniva invitato a conviti e rappresentato sui vasi: quindi anche la sua immagine doveva essere bella; ma essere bella significa: attenersi a una certa norma, la quale praticamente esclude ogni peculiarità dell'aspetto che potrebbe rendere l'immagine distinguibile dalle altre e garantire una qualche somiglianza con l'individuo rappresentato.

Completamente diverso è il caso di un coperchio di pisside a Boston (fig. 5)[8] e di una *kylix* a New York (fig. 6)[9] In ambedue i casi l'apparente individualità del personaggio rappresentato potrebbe indurre a pensare che le immagini si riferissero a persone concrete, riconoscibili e identificabili per il pubblico contemporaneo: ma di nuovo la nostra aspettativa non trova conferma. Proprio negli anni intorno al 500 a. C. abbiamo una notevole quantità di figure abbastanza simili a queste, nessuna delle quali però risulta mai contrassegnata da un nome iscritto: es-

[8] Museum of Fine Arts, 10.216: *ARV*[2] 81; per il motivo cfr. il frammento dell'Acropoli: B. GRAEF e E. LANGLOTZ, *Die griechischen Vasen von der Akropolis zu Athen*, II, Berlin 1933, n. 1073, tav. 83.

[9] Metropolitan Museum of Art, Department of Greek and Roman Art, 07.286.47: *ARV*[2] 175.

se rimangono sempre, e senza eccezione, anonime. Bisogna dedurne che tali immagini si riferiscono non a persone concrete, bensí a un tipo generico, che viene presentato in veste comica e con intenti chiaramente caricaturali. Particolarmente esplicita è la comicità della figura sul coperchio di pisside (fig. 5): la posa accovacciata si spiega con il fatto che questo signore sta facendo i suoi bisogni; e tale atteggiamento, assai poco *comme il faut*, contrasta in modo lampante con l'elegante benda attorno alla testa, che si addice all'abituale frequentatore di conviti. Ab-

Figura 5.
Rappresentazione caricaturale. Coperchio di pisside attica (c. 510 a. C.).

Figura 6.
Rappresentazione caricaturale. *Kylix* attica (c. 500 a. C.).

bastanza simile (fig. 6) è la comicità del signore che, drappeggiato elegantemente in un mantello e appoggiandosi a un altrettanto elegante bastone da passeggio, va a spasso con il suo cane: si tratta di un cane da caccia, indice di un tipo di vita prettamente aristocratico. Assai poco aristocratici sono invece la statura esile del padrone, la sua schiena curva, il capo chino e il passo malsicuro; completamente estranea al canone di bellezza aristocratico è soprattutto la fisionomia con il cranio deformato, la fronte sfuggente, il gran naso aquilino e i capelli e la barba ispidi: la somiglianza con il cane difficilmente potrà essere casuale. Immagini di questo genere si situano agli antipodi rispetto all'ideale positivo aristocratico-atletico-erotico che abbiamo trovato celebrato sul cratere berlinese (figg. 1-2), del quale costituiscono la negazione esatta. Le immagini si riferiscono a un tipo sociale abbastanza preciso: esse deridono il *parvenu*, che usurpa una forma di vita aristocratica senza disporre per altro né della prestanza fisica né della competenza sociale che tale genere di vita richiede. Le rappresentazioni caricaturali sui vasi si fanno beffa di un ceto emergente, che viene visto con occhio nettamente conservatore e aristocratico: il fenomeno è abbastanza tipico per un'epoca di transizione, in cui il modo di vivere della vecchia classe aristocratica viene in larga misura assimilato dal nuovo ceto che si viene costituendo come borghesia cittadina.

Da quanto abbiamo visto emerge una specie di regola: nell'iconografia vascolare attica della fine del VI e dei primi anni del V secolo le figure apparentemente individualizzate sono sempre viste in chiave caricaturale; la loro connotazione comico-negativa esclude categoricamente che esse si possano riferire a individui identificabili. Infatti l'identificabilità, garantita dal nome iscritto, è sempre un indice positivo di prestigio e di gloria: e proprio questo viceversa esclude che persone come Leagro, Ippomedonte, Egesia e Lico vengano rappresentate con tratti fisionomici che deviano dalla norma. Identificabilità e caratterizzazione fisionomica risultano essere due fenomeni non solo indipendenti l'uno dall'altro, ma addirittura opposti, e che si escludono a vicenda.

Questa regola vale per la fine del VI e gli inizi del V secolo. Una generazione piú tardi, tuttavia, la situazione risulta leggermente cambiata. Un sintomo interessante è costituito dal dipinto della battaglia di Maratona, esposto nella cosiddetta Stoà Poikile, edificata intorno al 460 a. C. sul margine nord dell'Agorà[10]. L'originale è perduto e la nostra uni-

[10] H. A. THOMPSON e R. E. WYCHERLEY, *The agora of Athens*, in «Agora», XIV (1972), pp. 90-94; T. HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Würzburg 1973, pp. 50-68; T. L. SHEAR, *The Athenian Agora. Excavations of 1980-1982*, in «Hesperia», LIII (1984), pp. 1-19.

ca fonte d'informazione è costituita da notizie letterarie[11]. Particolarmente interessanti sono due informazioni. Da un'orazione di Eschine sappiamo che nel dipinto non vi erano nomi iscritti[12]. Questa notizia non desta meraviglia: in un monumento semi-ufficiale, dedicato a una delle vittorie capitali della giovane democrazia ateniese, non vi era altra soluzione che quella di mantenere anonime tutte le figure del dipinto; in un regime politico fortemente concorrenziale la decisione contraria di menzionare certi nomi a scapito di tutti gli altri avrebbe inevitabilmente provocato polemiche a non finire. Ciononostante, naturalmente, l'anonimità era relativa. Sappiamo ad esempio che uno dei guerrieri ateniesi era rappresentato in prima posizione, mentre additava col braccio teso il nemico per chiamare le truppe all'attacco: per lo spettatore competente era chiaro che doveva trattarsi di Milziade[13] Parimenti identificabili erano alcuni altri protagonisti, come ad esempio Cinegiro, che aveva perso una mano nel tentativo di afferrare una nave persiana[14]. A rendere indentificabili determinate figure non era quindi il nome, ma un'azione specifica, che evidentemente si riallacciava alla tradizione aneddotica relativa alla battaglia. Piú curiosa è una notizia di Plinio, secondo il quale nel dipinto in questione l'uso dei colori e la capacità di rappresentare erano stati perfezionati al punto che i protagonisti della battaglia (e Plinio menziona esplicitamente gli ateniesi Milziade, Callimaco e Cinegiro, e i persiani Dati e Artaferne) erano dipinti in modo somigliante: «adeo iam colorum usus increbuerat adeoque ars perfecta erat, ut in eo proelio iconicos duces pinxisse tradatur»[15] Il termine *iconicus* nel caso concreto non può significare altro che «realistico», «a immagine del vero»: ma di quale vero? Non va dimenticato che intorno al 460 ad Atene non vi sarà stato piú nessuno in grado di ricordarsi in modo preciso e attendibile dell'aspetto fisico di persone scomparse quasi quarant'anni prima. Dall'affermazione di Plinio possiamo quindi dedurre semplicemente che nel dipinto della battaglia di Mara-

[11] R. E. WYCHERLEY, *Literary and epigraphical testimonia*, in «Agora», III (1957), pp. 31-45.
[12] ESCHINE, 3.186 = WYCHERLEY, *Literary and epigraphical testimonia* cit., n. 49.
[13] *Ibid.*, n. 54.79.
[14] *Ibid.*, n. 72.87; cfr. ERODOTO, 6.114.
[15] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.57. A prima vista si potrebbe pensare che questa testimonianza vada presa con certe riserve; infatti l'affermazione corrisponde a ciò che qualunque contemporaneo di Plinio, avvezzo alle convenzioni artistiche dell'età imperiale, si sarebbe aspettato dalla rappresentazione di un avvenimento storico: che cioè i protagonisti si distinguessero dalla massa e fossero ritratti in modo da essere anche fisionomicamente identificabili. D'altra parte Plinio è ben lontano da considerare la «somiglianza» delle figure principali come qualcosa di normale; al contrario: egli sottolinea l'eccezionalità del fatto, considerandolo come una conquista del progresso artistico di quei tempi. Sembra pertanto poco probabile che la notizia sia priva di fondamento.

tona la maggior parte delle figure erano rappresentate in modo corrispondente a un tipo generico, e solo alcune erano dotate di tratti specifici, diversi dalla norma. In questo senso Plinio avrebbe sicuramente definito come *iconicus* anche l'anziano signore della *kylix* di New York (fig. 6): ma proprio questo confronto rende chiaro il cambiamento avvenuto. Le variazioni fisionomiche, che nella pittura vascolare erano state introdotte per provocare effetti comici e senza nessuna intenzione di riferirsi a individui concreti, una generazione piú tardi evidentemente hanno perso la loro originaria connotazione negativa; l'artefice del dipinto nella Stoà Poikile ne ha fatto uso come di un elemento individualizzante per dar rilievo a certe figure di spicco. In ambedue i casi abbiamo a che fare con un fenomeno di distinzione: ma mentre intorno al 500 a. C. i tipi comici delle immagini vascolari si ponevano negativamente in contrasto a una norma, adesso, verso il 460 a. C., i protagonisti vengono posti positivamente in contrasto alla media.

### 3. *Pindaro e il nodo nella barba.*

Alcune copie di età romana ci tramandano un ritratto greco che su base stilistica va datato intorno alla metà del v secolo (fig. 7)[16]. Già il numero piuttosto cospicuo delle copie depone per la celebrità del personaggio rappresentato; una di esse, un'immagine clipeata del III secolo d. C. rinvenuta qualche anno fa ad Afrodisia, ne reca iscritto il nome: ΠΙΝΔΑΡΟΣ[17]. La datazione stilistica del ritratto collima perfettamente con le notizie storiche relative a Pindaro: la sua ultima poesia sicuramente databile risale al 446 a. C.[18] Il ritratto – probabilmente una statua in bronzo – sarà quindi stato eseguito verso la fine della vita di Pindaro, al piú tardi subito dopo la sua morte.

A rendere inconfondibile questa testa è soprattutto la barba con la mosca squadrata sotto il labbro inferiore e le lunghe ciocche laterali, sapientemente pettinate e raccolte in un nodo sotto il mento. Pettinature complicate, con ciocche intrecciate e annodate, erano andate di moda nei primi decenni del v secolo; ma verso il 450 a. C. questa moda era in netto declino, se non ormai del tutto tramontata: il ritratto appare de-

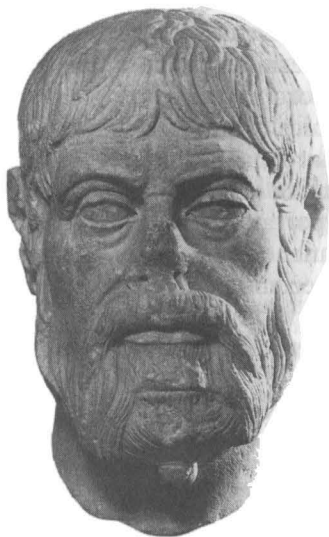
[16] G. M. A. RICHTER, *The Portraits of the Greeks*, London 1965, pp. 99-101; G. M. A. RICHTER e R. R. R. SMITH, *The Portraits of the Greeks*, Oxford 1984, pp. 176-80; J. BERGEMANN, *Pindar Das Bildnis eines konservativen Dichters*, in «Athenische Mitteilungen», CVI (1991), pp. 157-89.

[17] RICHTER e SMITH, *The Portraits* cit., pp. 177-78, fig. 139.

[18] PINDARO, *Pitiche*, 8.98.

cisamente in ritardo rispetto alla moda del tempo, e questo ritardo per i contemporanei doveva risultare ancora piú evidente che per noi. Inoltre oggetto di pettinatura elaborata erano stati di solito i capelli, e non la barba[19]: il nodo nella barba è elemento di un'eleganza quanto mai ricercata e al limite della stravaganza. Risulta oltremodo improbabile che un elemento come questo, nel ritratto di una persona ancora vivente o scomparsa da pochissimo tempo, possa essere stato liberamente inventato: nessun contemporaneo avrebbe capito la scelta di una foggia cosí assolutamente fuori del comune, se essa non avesse avuto un corrispettivo reale. La barba annodata del ritratto non è comprensibile se non come segno distintivo: un tale segno poteva funzionare solo a condizione che Pindaro realmente avesse avuto l'abitudine di pettinarsi la barba in questo modo, e che questa abitudine fosse stata notoria e caratteristica della sua persona.

[19] Per uno dei rari esempi di barba annodata cfr. il satiro su di un'anfora attica, databile intorno al 480 a. C.: Harrow on the Hill (Middlesex, oggi London Borough), Harrow School Museum, Inv. 55: *ARV²* 183, n. 11; E. VOUTIRAS, *Studien zu Interpretation und Stil griechischer Porträts des 5. und frühen 4. Jahrhunderts*, Bonn 1980, p. 68 con fig. 25.

Figura 7.
Ritratto di Pindaro. Copia romana da originale greco databile intorno alla metà del V secolo a. C.

Per stabilire la funzione originaria del ritratto di Pindaro dovremmo essere in grado (cosa che non siamo) di appurare se esso sia stato eseguito prima o dopo la morte del poeta. Nel secondo caso potrebbe essersi trattato di una statua sepolcrale, eretta sulla tomba, oppure di una statua votiva dedicata da amici o parenti. Nel primo caso invece potrebbe anche essere stato il poeta stesso a dare in commissione la statua da dedicare in un santuario. Che una statua sepolcrale rappresenti la persona del defunto, oppure una statua votiva quella del dedicante, corrisponde a una prassi comune già in epoca arcaica e non costituisce quindi nessuna novità. Ma secondo le consuetudini arcaiche il rinvio alla persona ritratta veniva garantito dall'iscrizione: il ritratto in sé restava fisionomicamente tipizzato e quindi anonimo. Nel caso di Pindaro invece il ritratto si allontana risolutamente dalla norma: questo non vale solo per la foggia della barba, ma anche per i tratti del volto marcatamente asimmetrici, la bocca larga, le orecchie notevolmente piú grandi del solito: tutto questo nel caso specifico sembra aver avuto la funzione di rimandare all'aspetto reale della persona viva, inconfondibile, conosciuta da tutti. La seconda novità è costituita dalla mimica: le sopracciglia sono vigorosamente contratte e questa contrazione coinvolge tutta l'epidermide della fronte, che appare solcata da rughe sia verticali che orizzontali; una mimica molto simile ricorre già in certe teste di centauri del frontone ovest del tempio di Zeus a Olimpia, anteriori al ritratto di una decina di anni[20]; tuttavia nelle teste dei centauri il movimento riguarda anche la parte inferiore del viso: vediamo labbra arricciate, narici dilatate e guance contratte. Nel ritratto di Pindaro invece la parte inferiore del volto è perfettamente immobile. La mimica dei centauri di Olimpia è indice della loro natura selvaggia che si estrinseca nello spasimo della lotta: la mimica di Pindaro, limitata alla fronte, non può essere interpretata se non come indice di concentrazione e di sforzo intellettuale. Questa mimica evidentemente non ha piú niente a che vedere con regole di comportamento aristocratico: è una mimica del tutto nuova, come nuova è anche la categoria sociale, che si viene costituendo in questi anni, di specialisti che esercitano un lavoro intellettuale[21]. E questo ci porta alla terza novità. Mentre i dedicanti in epoca arcaica erano in genere degli aristocratici, Pindaro aristocratico non è; ma ari-

[20] Cfr. ad esempio la testa del centauro D: B. ASHMOLE e N. YALOURIS, *Olympia. The Sculptures of the Temple of Zeus*, London 1967, tav. 77.

[21] Per la mimica caratteristica dei ritratti di intellettuali del IV secolo a. C. vedi L. GIULIANI, *Bildnis und Botschaft. Hermeneutische Untersuchungen zur Bildniskunst der römischen Republik*, Frankfurt am Main 1986, pp. 134-40: il ritratto di Pindaro dimostra che questo tipo di caratterizzazione mimica risale almeno alla metà del V secolo.

stocratici sono naturalmente i suoi clienti; e presso questi clienti Pindaro ha acquistato una reputazione tale che gli consente di trattare con essi da pari a pari. Abbiamo quindi il caso di un intellettuale, non nobile, ma perfettamente integrato nella società dei nobili, della quale probabilmente avrà assimilato usi e costumi. E a un comportamento nobiliare corrisponde naturalmente anche la dedica di una statua-ritratto in un santuario[22]; una dedica del genere è tanto piú verosimile, in quanto proprio i grandi santuari panellenici per Pindaro costituivano l'abituale teatro delle sue prestazioni professionali. Allo stesso tempo però il ritratto con la sua specifica connotazione mimica mette inequivocabilmente l'accento sullo status di intellettuale, e quindi non aristocratico, della persona rappresentata. Per giungere a una interpretazione piú completa evidentemente bisognerebbe conoscere non solo la testa, ma la figura intera, che le copie romane non ci hanno tramandata. Tuttavia da alcune copie, che sono lavorate in forma di busto, risulta che il poeta era rappresentato con la testa girata energicamente verso la spalla sinistra, e questo movimento doveva essere inquadrato in un'azione specifica; probabilmente Pindaro era rappresentato nel gesto – tipico per un poeta lirico – di suonare la lira[23].

## 4. *Pericle: maschere della commedia e ritratto statuario.*

La commedia *I Cavalieri* di Aristofane inizia con un dialogo fra due servi di Demos, personificazione del popolo ateniese. Le battute dei due personaggi sono costellate di allusioni a circostanze e fatti molto precisi, dalle quali risulta (anche se non vengono mai fatti dei nomi) che essi sono da identificare con due uomini politici contemporanei: Nicia e Demostene. Per noi lettori odierni questa identificazione si basa solo ed esclusivamente sul testo: diversa era naturalmente la situazione del pubblico contemporaneo. Infatti lo spettatore, per gustare la comicità del-

[22] Un confronto abbastanza puntuale è dato dalla statua-ritratto dedicata da Gorgia a Delfi: PLINIO, *Naturalis historia*, 35.83, e PAUSANIA, 10.18.7; cfr. anche l'iscrizione sulla base di una statua di Gorgia, probabilmente postuma, trovata a Olimpia: W. DITTENBERGER e K. PURGOLD, *Die Inschriften von Olympia. Olympia V*, Berlin 1896, pp. 415-17, n. 293. La statua a Delfi (dorata e posta su di una colonna: per distinguersi dalle statue non dorate e senza colonna, che evidentemente non costituivano piú niente di eccezionale) è sicuramente piú tarda del ritratto di Pindaro, ma lo status sociale dei due personaggi, al di là di tutte le diversità, si presta a un confronto: in ambedue i casi si tratta di intellettuali di gran fama, specialisti altamente richiesti e con una clientela aristocratica internazionale.

[23] Cfr. ad esempio la statua pressoché contemporanea di Anacreonte: Copenaghen, Ny Carlsberg Glyptotek, I.N. 491; RICHTER, *The Portraits* cit., p. 76, n. 5, fig. 279.

la scena, doveva essere in grado di riconoscere Nicia e Demostene fin dall'inizio: la scena sarebbe stata assai poco efficace, se l'identità dei personaggi a cui ci si riferisce non fosse risultata subito e immediatamente evidente. A questo proposito uno scolio del testo aristofanesco afferma che nelle commedie dell'epoca era prassi comune, qualora una figura facesse riferimento a un personaggio vivente, usare per essa una maschera-ritratto[24]. Anche nel nostro caso evidentemente erano le maschere a rendere identificabili i due servi ancor prima che questi avessero proferito parola.

La testimonianza dello scolio trova piena conferma in un ulteriore passo della stessa commedia. Uno dei servi che già conosciamo e il salsicciaio Agoracrito commentano l'imminente entrata in scena del cuoiaio Paflagone, nel quale il pubblico fin dalle prime allusioni è chiamato di nuovo a riconoscere un uomo politico: questa volta si tratta di Cleonte. Agoracrito ha una terribile paura di Paflagone/Cleonte, ma il servo cerca di fargli coraggio spiegandogli che la maschera dell'attore che sta per entrare in scena è molto meno terribile dell'originale: «non temere, non è somigliante al vero: per la paura, nessun mascheraio ha voluto raffigurarlo; ad ogni modo, però, sarà riconosciuto: il nostro pubblico è sagace»[25] La battuta è chiaramente paradossale: tutti avrebbero, secondo quanto dice il servo, un cosí sacro terrore di Cleonte da non osare mettere in scena una figura che lo rappresenti; ma l'affermazione viene palesemente contraddetta dal fatto stesso che di questo terrore viene fatta esplicita e ironica menzione. Altrettanto scherzoso e ironico è l'accenno alla maschera, della quale non ci sarebbe da aver paura poiché non somiglierebbe affatto a Cleonte; anche in questo caso lo scherzo ovviamente richiede, per essere efficace, un seguito che lo contraddice: Paflagone avrà fatto il suo ingresso in scena con una maschera esagerata e stravolta, ma perfettamente riconoscibile come una caricatura di Cleonte (e pertanto, come pretende il testo, sempre infinitamente meno spaventosa dell'originale)[26]

Evidentemente era sorte comune dei protagonisti della vita politica

[24] ARISTOFANE, *Cavalieri*, 230 sgg.; cfr. D. M. JONES e N. G. WILSON (a cura di), *Scholia in Aristophanem*, I/2. *Equites*, Groningen 1969, pp. 82 sg.

[25] *Ibid.*, 230-33.

[26] L'umorismo della scena viene spesso frainteso dai commentatori, i quali, dopo aver preso il testo alla lettera, si imbarcano poi nel disperato tentativo di spiegare che cosa possa avere indotto Aristofane a dare a Paflagone una maschera che non somigliasse a Cleonte: K. J. DOVER, in *Komoidotragemata. Studies in Honour of W. J. Koster*, Amsterdam 1967, pp. 16 sgg. = K. J. DOVER, *Greek and the Greeks. Collected Papers*, Oxford 1987, pp. 266-82; vedi anche A. H. SOMMERSTEIN, *The Comedies of Aristophanes 2: Knights*, Warminster 1981, pp. 154 sg.

ateniese di essere rappresentati in maschere caricaturali. Questo vale fra l'altro anche per Pericle, oggetto di violenti attacchi in diverse commedie di Cratino. Di una di queste si è conservato un frammento che si riferisce all'ingresso in scena di Pericle nei panni – nientemeno – di Zeus: «Ecco che si avvicina Zeus dalla testa di cipolla, con in capo l'*odeion*»[27]: la maschera evidentemente portava un copricapo a forma dell'edificio che Pericle aveva fatto costruire nei pressi del teatro di Dioniso e metteva in mostra un cranio deformato. Plutarco, al quale dobbiamo la citazione, riferisce che nelle commedie l'appellativo «Testa-di-cipolla» era correntemente usato per Pericle, il quale effettivamente avrebbe avuto un cranio dalla forma inusitata[28]. Plutarco, che per la notizia di questa peculiarità fisionomica si basa evidentemente proprio sulle commedie, aggiunge: «per questa ragione quasi tutti i ritratti di Pericle portano l'elmo sulla testa: gli scultori evidentemente non volevano rinfacciargli la sua deformità»[29]. Quest'ultima affermazione è curiosa e merita una riflessione. Ma vediamo prima cosa ci risulta archeologicamente circa il ritratto statuario di Pericle.

Pausania nella sua descrizione dell'Acropoli di Atene menziona fra l'altro anche una statua-ritratto di Pericle, opera dello scultore Cresila: si tratta di un dono votivo eretto con ogni probabilità poco dopo la morte di Pericle, nel 429 a. C.[30], e del quale sull'Acropoli è stata ritrovata anche la base[31]. A questo ritratto si riferiscono numerose copie romane che si confermano a vicenda, e che risultano quindi abbastanza affidabili[32]. Esse ci presentano un'immagine a prima vista poco appariscente (fig. 8). Non solo la foggia dei capelli e della barba, ma anche i lineamenti del volto non deviano minimamente da una tipologia generica e rinunciano a ogni nota personale. Basta confrontare questo ritratto con quello, di poco anteriore, di Pindaro (fig. 7), per rendersi conto che sarebbe stata concepibile anche una rappresentazione completamente diversa. E diverse devono essere state anche le immagini di Milziade, Callimaco e Cinegiro nel dipinto della Stoà Poikile: è chiaro infatti che sa-

[27] PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 13.6.

[28] *Ibid.*, 3.2-4.

[29] *Ibid.*

[30] Per la datazione (che si basa non su argomenti stilistici bensí su considerazioni di probabilità storica e politica) cfr. T. HÖLSCHER, *Die Aufstellung des Perikles-Bildnisses und ihre Bedeutung*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», n.s., I (1975), pp. 193 sg. = K. FITTSCHEN (a cura di), *Griechische Porträts*, Darmstadt 1988, pp. 381 sg.

[31] Atene, Museo Epigrafico, Inv. 6258: RICHTER, *The Portraits* cit., p. 104, d fig. 434; A. RAUBITSCHEK, *Zur Periklesstatue des Kresilas*, in «Archeologia Classica», XXV-XXVI (1973-74), pp. 620 sg.

[32] RICHTER, *The Portraits* cit., p. 103, nn. 1-5.

rebbe perfettamente impossibile definire il ritratto di Pericle come *iconicus*.

L'impersonalità di questo ritratto non è imposta dallo stile dell'epoca, bensí deriva da una scelta precisa. Pericle è stato per un'intera generazione il massimo esponente di un regime democratico in cui le tendenze egualitarie erano state portate all'estremo, e in cui qualsiasi tentativo di arrogarsi delle prerogative personali veniva considerato con il massimo sospetto. Alle regole di questo gioco politico obbedisce anche il ritratto, in cui l'impersonalità si spinge fino al limite della reticenza: rinunciando, in nome di un astratto principio di uguaglianza democratica, anche a quegli elementi distintivi che nel dipinto della Stoà Poikile erano stati usati per caratterizzare i personaggi principali.

La reticenza del ritratto riguarda perfino l'età; infatti Pericle, quando morí, aveva sicuramente superato la sessantina: cosa che il ritratto non prende minimamente in considerazione, rimanendo anche sotto questo aspetto perfettamente generico. Altrettanto generica è naturalmente la mimica: il viso non mostra il benché minimo accenno di contrazione o di rilassamento e rimane fisso in una calma imperturbabile. D'al-

Figura 8.
Ritratto di Pericle. Copia romana da originale greco databile poco dopo il 429 a. C.

tra parte proprio questo corrisponde a una notizia che si riferisce a un modo di comportarsi del tutto reale. Un frammento di Protagora riferisce che Pericle nel 430, quando ambedue i suoi figli morirono uno dopo l'altro della peste che devastava la città, non mostrasse in pubblico alcun segno di lutto, ostentando al contrario la calma piú assoluta: atteggiamento che fece scalpore e gli guadagnò (continua Protagora) l'ammirazione di tutti[35] Evidentemente questa professione di imperturbabilità non è un semplice dato di carattere, bensí vuole costituire un esempio etico e politico, anche e soprattutto in una situazione di estrema crisi che riguarda tutta la città. Sembra lecito riconoscere il riflesso di un tale atteggiamento anche nel ritratto: e questo non vale solo per la mimica. L'immagine di Pericle, proprio attraverso la rinuncia a qualsiasi caratterizzazione individuale, assurge a personificare non piú le qualità di un singolo bensí una norma comune a tutti gli abitanti della città: il ritratto di Pericle diventa cosí un'immagine esemplare, incarnazione di valori etici e politici che vanno ben al di là della singola persona rappresentata.

Occorre quindi distinguere fra due immagini di Pericle completamente diverse. Da un lato abbiamo il ritratto statuario, postumo ma praticamente contemporaneo, nel quale possiamo cogliere ancora un riflesso autentico del modo in cui Pericle era solito stilizzare se stesso: il ritratto offre un'immagine completamente spersonalizzata che rispecchia non tanto la peculiarità fisica di una determinata persona quanto una norma etica e un'ideologia politica alla quale sono chiamati a partecipare i cittadini tutti. Dall'altro lato abbiamo le commedie, che al contrario invitano il pubblico a mantenere le distanze da un personaggio del quale viene offerta un'immagine ferocemente caricaturale, che fra l'altro prende spunto anche da determinate peculiarità anatomiche dileggiando la «testa-di-cipolla».

Se vogliamo capire l'immagine (o meglio: le immagini) che di Pericle si sono fatti i suoi contemporanei bisognerà prendere in considerazione non solo il ritratto statuario, ma anche il ritratto caricaturale nelle maschere della commedia. La diversità fra questi due ritratti, che pure si riferiscono ambedue a una stessa persona, non potrebbe essere maggiore. Si tratta di immagini che, pur facendo parte di una stessa temperie culturale, si situano a due livelli molto lontani l'uno dall'altro e in cui vigono due linguaggi visivi completamente diversi. A questo punto possiamo riprendere la notizia tramandataci da Plutarco, secondo il quale

[35] H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich, II, 1952[6], pp. 267 sg., n. 9.

il ritratto statuario avrebbe usato l'elmo per occultare il cranio deforme: curioso procedimento, secondo il quale lo scultore avrebbe rappresentato e contemporaneamente occultato la «testa-di-cipolla». In effetti il ritratto statuario presenta un cranio perfettamente normale[34], e l'elmo corinzio non è altro che un segno della carica di stratega, ripetutamente ricoperta da Pericle. Plutarco è incorso nell'equivoco di attribuire al ritratto statuario quella che sembra essere stata la caratteristica principale delle maschere comiche, confondendo due modi di espressione assolutamente antitetici, cancellando la distanza abissale che intercorre fra i due e privandosi quindi della possibilità di capire sia l'uno che l'altro.

## 5. *Socrate e la memoria fisionomica.*

Sulla base di copie di età romana è possibile ricostruire due ritratti di Socrate che si distinguono chiaramente l'uno dall'altro: il primo (fig. 9)[35] si lascia datare stilisticamente alla prima metà del IV secolo, il secondo (fig. 10)[36] è piú recente di almeno una generazione[37] Ambedue i prototipi ai quali si riferiscono le copie vanno sicuramente localizzati ad Atene: nel IV secolo Socrate era una celebrità esclusivamente locale e non è possibile che statue-ritratto della sua persona siano state erette altrove che nella sua città. Abbiamo un'unica menzione letteraria di una statua-ritratto di Socrate: Diogene Laerzio afferma che gli Ateniesi, subito dopo la morte di Socrate, si pentirono di averlo condannato, e in segno di riabilitazione gli dedicarono una statua onoraria in bronzo, eseguita dallo scultore Lisippo[38]. La notizia sembra attendibile, ma con una modifica cronologica. Nei discorsi di Eschine e di Iperide, databili dopo la metà del secolo, la condanna a morte di Socrate viene accettata come un dato di fatto o addirittura esplicitamente approvata[39]: manca il

[34] B. COHEN, *Perikles' Portrait and the Riace Bronzes. New Evidence for 'Schinochephaly'*, in «Hesperia», LX (1991), pp. 465-500.

[35] RICHTER, *The Portraits* cit., pp. 110-12: «Type A»; I. SCHEIBLER, *Zum ältesten Bildnis des Sokrates*, in «Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst», XL (1989), pp. 7-33; L. TODISCO, *Scultura greca del IV secolo*, Milano 1993, scheda 90.

[36] RICHTER, *The Portraits* cit., pp. 112-15: «Type B»; TODISCO, *Scultura* cit., scheda 278.

[37] Il confronto migliore per ambedue i tipi resta il ritratto di Platone, che con ogni probabilità sarà stato eseguito poco dopo la morte del filosofo, avvenuta nel 348/347: SCHEIBLER, *Zum ältesten Bildnis* cit., p. 23.

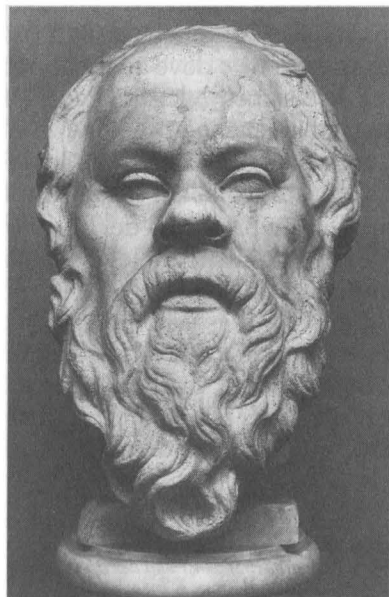
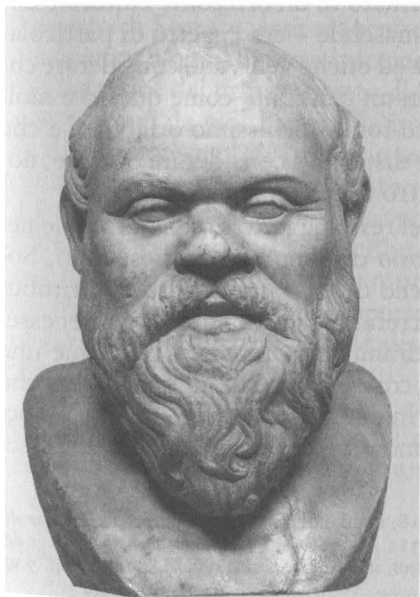
[38] DIOGENE LAERZIO, 2.43 = P. MORENO, *Lisippo*, I, Bari 1974, p. 224, n. 89.

[39] IPERIDE, fr. 22 Kenyon; ESCHINE, 1.173: cfr. F. POULSEN, *Iconographic Studies*, in «From the Collections of the Ny Carlsberg Glyptothek», I (1931), pp. 28-30.

benché minimo accenno di critica. Sembra quindi oltremodo poco probabile che gli Ateniesi si siano pentiti «subito» dopo il 399. Del resto per un abbassamento della data depone anche l'attribuzione della statua a Lisippo, scultore la cui prima opera databile risale agli anni 360[40], ma che è stato attivo soprattutto nella seconda metà del secolo. Tutto questo porta a ritenere che il pentimento degli Ateniesi sia avvenuto piuttosto tardi, in ogni caso non prima della metà del secolo: e questo quadra abbastanza bene con la datazione stilistica del ritratto piú recente.

Rimane da vedere però quale funzione possa aver avuto il ritratto piú antico, il quale deve essere anteriore alla riabilitazione ufficiale. Questo ritratto venne dedicato a un individuo condannato a morte dopo un regolare processo, e quindi – fino a prova contraria – da considerare come un criminale: un tale ritratto non può aver avuto origine che da

[40] P. MORENO, *Vita e arte di Lisippo*, Milano 1987, p. 22. Per la statua di Socrate cfr. anche ID., *Argomenti lisippei*, in «Xenia», VIII (1984), pp. 22-25.

Figura 9. Ritratto di Socrate. Copia romana da originale greco databile intorno al 380 a. C.
Figura 10. Ritratto di Socrate. Copia romana da originale greco databile intorno al 330 a. C.

un'iniziativa privata, e piú o meno privato deve essere stato anche il luogo in cui la statua fu eretta. Evidentemente il ritratto deve essere stato commissionato da seguaci di Socrate: ma costoro dopo la morte del maestro si erano in un primo momento tutti dispersi. Essi tornarono a costituirsi come gruppo organizzato verso la metà degli anni 380, quando Platone, tornato ad Atene da un lungo viaggio nell'Italia meridionale, fondò l'Accademia: nominalmente un'associazione dedicata al culto delle Muse, ma in effetti una scuola filosofica, animata dalla volontà di rinnovare la tradizione del pensiero socratico. Sembra ovvio che di questa intenzione una statua-ritratto del maestro ingiustamente condannato, da erigere nell'ambito stesso della scuola, poteva costituire il segno piú tangibile: e del resto non si vede bene chi altro, se non i membri dell'Accademia, avrebbe potuto commissionare un ritratto del genere.

Sia il primo che il secondo ritratto rappresentano una persona tutt'altro che bella. Effettivamente la bruttezza di Socrate deve essere stata vistosa. Secondo un aneddoto riferito dalla tradizione letteraria[41] un tale Zopiro, che si diceva esperto in fisiognomonia, un giorno incontrò Socrate e senza conoscerlo, basandosi esclusivamente sul suo aspetto, gli diagnosticò un pessimo carattere, suscitando grande ilarità fra i presenti; Socrate invece lo consolò, ammettendo di possedere effettivamente tutti i vizi che Zopiro gli aveva attribuito: di averli però vinti per mezzo della ragione. L'episodio va situato in un orizzonte culturale dove la bellezza – anche e soprattutto maschile – era oggetto di particolare attenzione e dove qualità estetiche ed etiche venivano considerate come strettamente legate fra di loro; in un orizzonte come questo è molto probabile che l'opinione di Zopiro fosse pochissimo originale, e che buona parte dei contemporanei fosse disposta a considerare Socrate, uomo brutto, come un soggetto tutt'altro che raccomandabile.

Questa bruttezza del filosofo è del resto oggetto di scherzi anche negli scritti dei suoi allievi. Nel *Simposio* di Senofonte, ad esempio, Socrate afferma di essere molto piú bello del suo interlocutore, Critobulo; impossibile, risponde questi esterrefatto: «altrimenti io dovrei essere il piú brutto di tutti i sileni del dramma satiresco»[42]. Ne segue una disputa, in cui Critobulo per prima cosa è costretto ad ammettere che bello è tutto ciò che è funzionale; e in questo caso naturalmente gli occhi sporgenti di Socrate, che riescono a vedere anche di traverso, sa-

[41] DIOGENE LAERZIO, 2.105; AULO GELLIO, 2.18; CICERONE, *De fato*, 5.10; ID., *Tusculanae disputationes*, 4.80. Cfr. VOUTIRAS, *Studien* cit., p. 311, note 863 sg.; N. YALOURIS, *Die Anfänge der griechischen Porträtkunst und der Physiognom Zopyros*, in «Antike Kunst», XXIX (1986), pp. 5 sg.

[42] SENOFONTE, *Simposio*, 4.19.

ranno molto piú belli dei suoi; lo stesso vale per il naso, gli spiega Socrate: «infatti le tue narici guardano a terra, mentre le mie sono ben spalancate, per captare gli odori da tutte le direzioni»; ma come, obietta Critobulo: che forse un naso tutto rincagnato sarebbe da preferirsi a uno ben diritto? Certamente, risponde Socrate, «in quanto non crea ostacoli e lascia che gli occhi guardino dovunque vogliano: mentre invece il naso retto si erge fra di essi come un muro invalicabile»[43]; quanto alla bocca, Critobulo si arrende: «poiché se è fatta per mordere, i morsi tuoi senza dubbio sono piú grandi dei miei; e con le labbra cosí carnose, anche il tuo bacio sarà piú morbido del mio»[44]. Socrate conclude la discussione con un ultimo argomento, non piú funzionale bensí teologico, citando la propria somiglianza con i sileni, progenie divina. La questione, chi dei due sia il piú bello, viene quindi messa ai voti e Critobulo – con moderata indignazione di Socrate – viene unanimemente dichiarato vincitore.

Il testo di Senofonte mette in risalto gli occhi sporgenti, il naso piatto e rincagnato, la bocca grande con le labbra tumide: ne emerge una fisionomia abbastanza precisa, che a due riprese viene esplicitamente confrontata con quella di un sileno. Questa descrizione trova puntuale conferma in due passi platonici, nel *Simposio* e nel *Teeteto*[45] A prima vista il caso è lampante: le testimonianze letterarie costituiscono il riflesso di esperienze personali e dirette; se vogliamo sapere qual era veramente l'aspetto di Socrate, esse ci forniscono esattamente le informazioni che cerchiamo; a queste stesse informazioni del resto avrà fatto ricorso anche l'artefice del primo ritratto di Socrate, eseguito quando Socrate era morto ormai da molti anni. Ma in effetti il caso forse è meno lampante di quanto non sembri. Infatti le testimonianze di Senofonte e di Platone sono anch'esse non solo posteriori alla morte del maestro, ma anche alla fondazione dell'Accademia: posteriori probabilmente quindi anche al ritratto. E dopo tutto potrebbe essere stato proprio questo ritratto a promuovere o almeno a influenzare le descrizioni letterarie che abbiamo citato; nel qual caso il rapporto risulterebbe rovesciato: non sarebbe il ritratto a dipendere dalle descrizioni, ma viceversa le descrizioni letterarie a dipendere dal ritratto.

Forse il problema risulta piú chiaro se tentiamo di porci concretamente nella situazione dello scultore incaricato dell'esecuzione del ritratto. Socrate è morto da molti anni; su che cosa può basarsi l'artista?

[43] *Ibid.*, 5.6.
[44] *Ibid.*, 5.7.
[45] PLATONE, *Simposio*, 215a-b.; ID., *Teeteto*, 143e.

Sui suoi ricordi personali? Non è molto probabile che ne abbia, e in ogni caso saranno vaghi e nebulosi. Sui ricordi degli amici e allievi dello scomparso? Percezioni visive e soprattutto fisionomiche sono facili da memorizzare a breve scadenza: col tempo esse tendono fatalmente a offuscarsi e a svanire. Ma anche se un'immagine mentale si conservasse nitida e fresca, essa sarebbe difficilmente comunicabile: informazioni visive definitivamente non si prestano ad essere comunicate attraverso un codice linguistico. Tutto sommato sembra difficilmente concepibile che impressioni visive personali, impresse nella memoria, possano aver costituito il fondamento per l'esecuzione del ritratto del quale possediamo le copie. Esso molto piú probabilmente si sarà basato su aneddoti e luoghi comuni: ambedue facili da memorizzare e da comunicare verbalmente. L'artista avrà saputo della bruttezza di Socrate e della sua leggendaria somiglianza a un sileno.

Ma fra Socrate e Sileno vi sono delle affinità che vanno ben oltre l'aspetto poco avvenente. Sileno è una figura mitologica quanto mai ambivalente: da un lato si tratta di un essere villoso e ridicolo, selvatico e intemperante, cui sono estranee le norme del vivere civile; ma allo stesso tempo Sileno è un demone maestro di saggezza, affettuoso e benefico, cui viene affidata fra l'altro l'educazione del piccolo Dioniso: e proprio in questa funzione, con il divino infante in braccio, lo vediamo raffigurato in una statuetta di terracotta degli inizi del IV secolo (fig. 11)[46]. Altrettanto ambivalente è anche Socrate: filosofo dedito all'educazione dei giovani (quindi pedagogo, come Sileno), amatissimo dai suoi allievi ma ripudiato dalla città, individuo affascinante e bruttissimo, il piú saggio degli uomini (a detta dell'oracolo di Delfi), eppure bastian contrario e pietra dello scandalo fino alla fine dei suoi giorni. Le affinità sono troppo specifiche per essere casuali. La figura di Sileno evidentemente è stata usata come similitudine per caratterizzare il personaggio di Socrate proprio nel suo carattere contraddittorio. Il confronto fra Socrate e Sileno costituisce uno dei nuclei piú antichi della leggenda di Socrate e risale molto probabilmente all'epoca in cui il filosofo era ancora in vita: i contemporanei avranno parlato di Socrate-Sileno cosí come avevano parlato di Pericle-Testa-di-Cipolla. Le affinità fra Socrate e Sileno sono del resto tali e tante, che non era affatto necessaria una so-

[46] U. SINN, *Staatliche Kunstsammlungen Kassel, Antike Terrakotten*, Kassel 1977, p. 42, n. 80, tav. 26; vedi anche B. SCHMALTZ, *Terrakotten aus dem Kabirenheiligtum bei Theben. Das Kabirenheiligtum bei Theben V*, Berlin 1974, pp. 28 sg. Allo stesso tipo appartengono due statuette a Londra e a San Pietroburgo: R. A. HIGGINS, *Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum*, I, London 1954, n. 376; A. PEREDOLSKAJA, *Attischen Tonfiguren aus einem südrussischen Grab*, «Antike Kunst», Beiheft 2 (1964), p. 27, tav. 14, 1.2.

miglianza fisionomica vistosa perché il confronto potesse prender piede e diventare un luogo comune: anche una somiglianza vaga avrebbe costituito un appiglio piú che sufficiente. Dopo la morte di Socrate il ricordo delle sue fattezze reali avrà cominciato a sbiadire: non cosí l'immagine di Sileno, la cui tipologia era perfettamente definita attraverso innumerevoli rappresentazioni. Era praticamente inevitabile che questa immagine precisa e marcata prendesse il sopravvento su quella che si andava dissolvendo in un processo di lenta ma continua erosione mnemonica, e che Socrate nel ricordo e nei racconti acquistasse sempre piú chiaramente i connotati del suo *alter ego* mitologico.

Ai connotati di questa immagine leggendaria, e non di Socrate come persona reale, si è rifatto evidentemente anche lo scultore del ritratto: alla corrente iconografia silenica corrispondono il cranio sferico e calvo, le proporzioni del viso largo e schiacciato, il naso rincagnato nonché l'at-

Figura 11.
Attore mascherato da Sileno con in braccio il piccolo Dioniso. Statuetta in terracotta (prima metà del IV secolo a. C.).

taccatura insolitamente alta delle orecchie[47]. Pare sintomatico il fatto che lo scultore non abbia affatto mitigato, ma anzi reso il piú possibile vistosa la bruttezza di Socrate: essa assume con questo un carattere sottilmente sovversivo, perfettamente consono al carattere polemico e protestatario che la statua-ritratto, dedicata a un individuo processato, condannato a morte e giustiziato come un criminale, deve necessariamente aver avuto agli occhi di tutti i contemporanei benpensanti. L'equazione fra Socrate e Sileno pone radicalmente in questione l'ideale corrente di uno stretto e inscindibile legame fra bellezza fisica e perfezione morale: un ideale che aveva trovato la sua perfetta espressione nel ritratto di Pericle (fig. 8), e che naturalmente aveva costituito la premessa anche di una diagnosi fisiognomica come quella di Zopiro.

La prova piú lampante che tale polemica e protesta abbia infine avuto successo è costituita dal secondo ritratto, finanziato a spese pubbliche e commissionato a Lisippo, uno degli scultori piú famosi dell'epoca. Lisippo non era ateniese, e la figura del filosofo, scomparso da due generazioni, gli sarà stata completamente estranea: per quanto riguarda la fisionomia, il suo modello non poteva essere altro che il primo ritratto. A questo modello egli si è strettamente attenuto, anche se ne ha leggermente mitigato l'aspetto silenico: il naso ha acquistato un aspetto pressoché normale e tutto il viso, incorniciato da copiosi capelli, ha perso almeno una parte del suo aspetto provocatorio. Ciononostante, la sua bruttezza rimane inconfondibile; e che una statua onoraria potesse assumere quest'aspetto, senza che ciò costituisse piú oggetto di scandalo, è di per sé indice del fatto che le norme estetiche erano diventate assai piú elastiche di una volta.

Mentre del primo ritratto conosciamo solo la testa, del secondo possediamo anche una copia di tutta la figura (fig. 12)[48] Il filosofo era rappresentato in piedi, con la testa volta a destra e leggermente inclinata, come per scrutare un immaginario interlocutore; ambedue le mani sono colte in un gesto transitorio e casuale: la destra gioca, quasi involontariamente, con una piega del mantello, mentre la sinistra ne trattiene energicamente un lembo che ricade dalla spalla. Se confrontiamo questa figura con una statua onoraria, pressoché coeva, dedicata a Sofocle

[47] Cfr. ad esempio: *oinochoe* del Pittore di Eretria, Basilea, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig, BS 407: *ARV*² 1688, 12 bis; *CVA* Basel 3, tav. 44, 1-2; litra e dracma di Catania: G. E. RIZZO, *Monete greche della Sicilia antica*, Roma 1946, p. 110, 4, 13,18; *oinochoe* d'argento, Tessalonica, Museo Nazionale, Inv. 6: M. ANDRONIKOS, *Vergina. The Royal Tombs and the Ancient City*, Athens 1984, pp. 152 sg., figg. 115 sg.

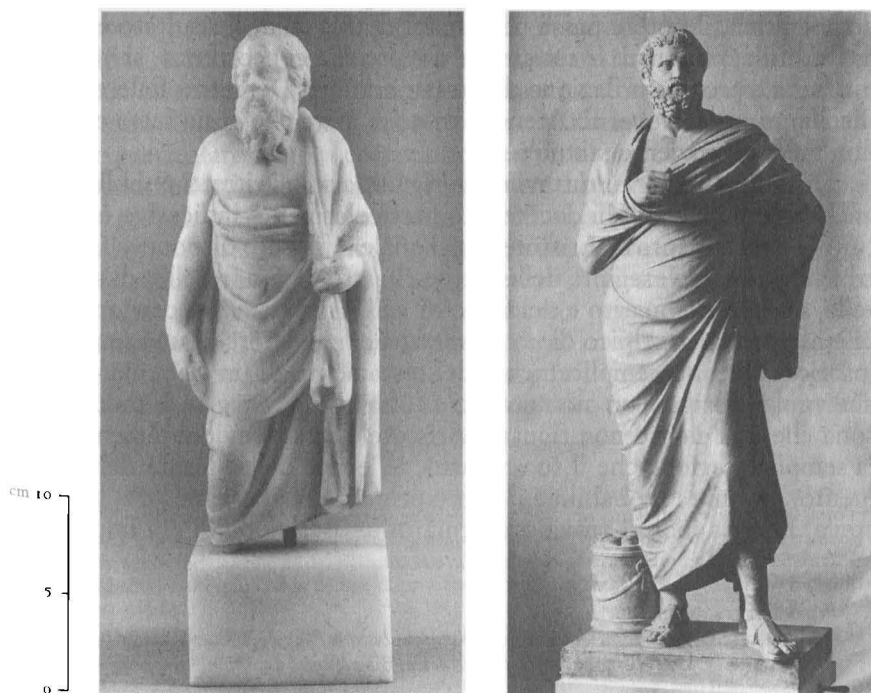
[48] RICHTER, *The Portraits* cit., p. 116a, figg. 560-62; TODISCO, *Scultura* cit., scheda 279.

(fig. 13)[49], vediamo immediatamente che essa ha un carattere del tutto diverso; in compenso essa trova un confronto quanto mai preciso in un genere artistico dalle pretese assai piú modeste: nei rilievi sepolcrali[50]. Lisippo – e in questo si direbbe che consista una delle novità di quest'opera – ha cercato di evitare qualsiasi atteggiamento aulico e ufficiale, conferendo alla figura un aspetto il piú possibile autentico e quotidiano: la statua, invece di innalzare il filosofo facendolo oggetto di rispettosa ammirazione, ce lo presenta come un cittadino qualsiasi.

[49] *Ibid.*, scheda 293.

[50] Cfr. ad esempio H. DIEPOLDER, *Die attischen Grabreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1931, tavv. 44 (stele di Trasea ed Evandria, Berlino), 45.2 (stele di Corallio, Atene).

Figura 12. Statuetta di Socrate. Copia romana da originale greco.

Figura 13. Statua-ritratto di Sofocle. Copia romana da originale greco del tardo IV secolo a. C.

## 6. *Aristotele e il calco dal vivo.*

Per qualsiasi uomo politico un ritratto pubblico costituisce immancabilmente non solo un segno di alto prestigio, ma anche un efficace mezzo di propaganda. In questo senso, ad esempio, Isocrate, in un testo che si rivolge a Nicocle, re di Cipro, raccomandava a costui di farsi erigere delle statue, «a memoria della virtú piú che dell'aspetto fisico»[51]. Lo stesso consiglio potrebbe applicarsi anche ai politici di un regime democratico. L'unica differenza è costituita dal fatto che in una democrazia ognuno – e in modo particolare ogni personaggio politico – che voglia erigere o farsi erigere una statua-ritratto tenderà a incontrare una certa resistenza da parte di competitori e avversari. Il regime di concorrenza, caratteristico della democrazia ateniese, produce un effetto paradossale: di promuovere, e allo stesso tempo di ostacolare, la messa in opera di ritratti pubblici. La resistenza, particolarmente forte nel v secolo, sembra poi aver dato luogo con il passar del tempo a un certo lassismo. Possiamo infatti constatare che nel IV secolo le statue-ritratto presentano un notevole incremento. Quando poi, con il tracollo del regime democratico, il potere passa nelle mani di uno solo, il risultato è quasi prevedibile; eliminate le resistenze dovute alla concorrenza, si verifica una vera e propria inflazione di ritratti onorari: Demetrio Falereo, nei dieci anni in cui governò Atene (317-307), pare che si sia fatto erigere non meno di trecento statue[52].

Questo incremento tuttavia non riguarda solo i ritratti pubblici, ma anche quelli privati. Un documento particolarmente indicativo è costituito dal testamento di Aristotele, nel quale il filosofo disponeva fra l'altro che venissero eseguite delle statue-ritratto di suo fratello, di sua sorella, nonché del marito e del figlio di lei[53]. In questa disposizione non vi è niente che sia tipico di un intellettuale, fondatore di una scuola filosofica: si tratta semplicemente del testamento di un ricco borghese, che vuol far erigere un monumento a tutta la sua famiglia. L'unica persona che nell'elenco non figura è Aristotele stesso: evidentemente per la semplice ragione che il suo ritratto, all'epoca della stesura del testamento, avvenuta probabilmente poco prima della morte nel 322, già esisteva. Questa ipotesi trova conferma in un'iscrizione di età imperiale

[51] ISOCRATE, 2.36; cfr. anche 9.73.

[52] CORNELIO NEPOTE, *Miltiades*, 6; PLINIO, *Naturalis historia*, 34.6.7; DIOGENE LAERZIO, 5.75.

[53] *Ibid.*, 5.15 sg. Cfr. I. DÜRING, *Aristotle in Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, pp. 263 sgg.

sul pilastro di un'erma trovata ad Atene, purtroppo acefala, in cui si parla di un ritratto del «divino Aristotele, figlio di Nicomaco, fonte di ogni saggezza, fatto erigere da Alessandro»[54]. Questo ritratto di Aristotele, se venne commissionato da Alessandro, deve essere stato eseguito con molta probabilità prima del 327, anno in cui i rapporti fra maestro e discepolo subirono un improvviso deterioramento, ma in ogni caso prima del 324, data della morte di Alessandro. Ma oltre alla datazione possiamo forse rischiare anche un'ipotesi di attribuzione; è infatti abbastanza probabile che Alessandro per questo ritratto si sia rivolto a un artista che, oltre ad essere uno specialista in materia, sembra essere stato il suo scultore favorito: si tratterebbe in questo caso, ancora una volta, di Lisippo[55].

A questo ritratto (verosimilmente famoso, anche se le fonti letterarie non ne fanno menzione) va probabilmente riferita tutta una serie di copie di età romana (fig. 14)[56]. Esse mostrano un individuo di età piuttosto avanzata che ci guarda con espressione attenta. La sua fisionomia sembra a sua volta essere stata oggetto di attenta, meticolosa osservazione: la magrezza della testa è tale da porre in evidenza la struttura ossea; assolutamente peculiari sono il cranio largo e voluminoso, la fronte stretta e prospiciente, gli occhi piccoli, infossati e assai diversi l'uno dall'altro, nonché la bocca spostata lateralmente rispetto all'asse del naso. Poco comune è anche la barba tagliata corta e ben curata: ad Atene gli uomini di una certa età di solito portavano la barba lunga. Anche questo particolare sembra corrispondere a un dato di fatto autentico, se è vero, come testimonia una fonte letteraria, che Aristotele teneva molto alla propria eleganza ed era solito portare la barba corta: il che, secondo la fonte, sarebbe stato vivamente disapprovato da Platone[57]

L'estrema individualità dell'immagine di Aristotele richiama un famoso passo di Plinio: «il primo che ricavò col gesso dalla persona stessa l'immagine dell'uomo e introdusse l'uso di ritoccarla dopo che la cera era stata versata in quella forma di gesso fu Lisistrato di Sicione, fratello di Lisippo; questi cominciò anche a rendere somiglianti i tratti che

[54] RICHTER, *The Portraits* cit., p. 171, fig. 1014. FITTSCHEN, *Griechische Porträts* cit., p. 23, propone di identificare l'Alessandro menzionato dall'iscrizione non con il dedicante del ritratto originario, ma con il dedicante dell'erma, un qualsiasi Alessandro di età imperiale. Ma «Alessandro» *tout court*, senza indicazione né del patronimico né del demo, non può riferirsi ad altri che ad Alessandro Magno: tanto piú che la dedica di un ritratto del maestro da parte dell'allievo è perfettamente verosimile.

[55] Cfr. MORENO, *Vita* cit., pp. 25, 119-25.

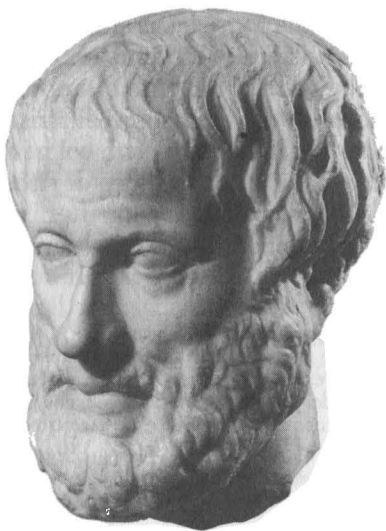
[56] RICHTER, *The Portraits* cit., pp. 172-74.

[57] ELIANO, *Storia varia*, 3.19.

prima di lui si cercava di fare piú belli che fosse possibile»[58] Plinio attribuisce questa innovazione alla cerchia artistica di Lisippo: allo stesso ambiente quindi dal quale è verosimilmente scaturito anche il ritratto di Aristotele. Ma anche senza voler insistere troppo su questa concomitanza, è chiaro che Plinio parla di un processo innovativo databile nella seconda metà del IV secolo; è la stessa epoca in cui la produzione di ritratti subisce un notevole aumento di quantità: incremento quantitativo e salto di qualità sembrano coincidere perfettamente. Ma in che cosa consiste esattamente questo salto di qualità?

Non è affatto detto (ed è anzi abbastanza improbabile) che Lisistrato con il procedimento descritto da Plinio abbia prodotto qualcosa che potremmo definire come un ritratto naturalistico: il calco non costituisce altro che un primo approccio, necessariamente provvisorio. Ma proprio come primo approccio l'utilizzazione del calco è indice di un fondamentale cambiamento di prospettiva. Il punto di partenza del lavoro

[58] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.153; cfr. P. MORENO, *Testimonianze per la teoria artistica di Lisippo*, Treviso 1973, pp. 153-54; poco convincente mi sembra il tentativo di Moreno di interpretare la ritrattistica lisippea in chiave idealizzante e di tracciare pertanto «una sottile distinzione ... tra il ritratto di Lisippo e quello di Lisistrato».

Figura 14.
Ritratto di Aristotele. Copia romana da originale greco databile intorno al 330 a. C.

artistico non è piú costituito da una forma generica, suscettibile di essere poi variata e individualizzata nei particolari, bensí al contrario da una forma assolutamente individuale, prodotta meccanicamente, che registra fedelmente i dati fisionomici. Questa forma potrà, attraverso le mani dell'artista, subire ancora profonde modifiche: ma al di là di ogni modifica successiva il calco originario rimarrà sempre punto di riferimento e garante di autenticità. La ritrattistica con questo si orienta inequivocabilmente verso il polo dell'individualità e della somiglianza.

Il ritratto di Aristotele, con la sua sapiente architettura formale e la sottile mimica che ne pervade i tratti, è quanto mai lontano da qualsiasi calco. Ma nella sua individualità esula altrettanto chiaramente anche da ogni determinata tipologia. Il ritratto di Aristotele non è né bello né brutto; non incarna i valori estetici ed etici della comunità (come il ritratto di Pericle), né si pone polemicamente in opposizione ad essi (come quello di Socrate). Per un ritratto come questo vale esattamente il contrario di quello che aveva raccomandato Isocrate: esso non mette in evidenza delle virtú (necessariamente generiche), bensí pone davanti ai nostri occhi l'aspetto individuale e la presenza fisica di una particolare persona.

Utilizzando ancora una volta le parole di Isocrate si potrebbe affermare che in Grecia la prima funzione dei ritratti è stata quella di celebrare le virtú della persona rappresentata, a scapito della sua individualità. Solo in un secondo tempo le intenzioni si sono spostate verso una rappresentazione della singola persona nella sua reale apparenza fisionomica e mimica: e solo a questo punto abbiamo i primi indizi di una ricerca della somiglianza. Le possibilità di un'immagine individualizzata e somigliante sono state oggetto di una lenta e graduale conquista: conquista che ha trovato un'espressione completa verso la fine del IV secolo, e i cui risultati sono rimasti fondamentali anche per la ritrattistica dei secoli successivi, sia in Grecia che a Roma.

MARIA LUISA CATONI

# *Quale arte per il tempo di Platone?*

## 1. *Platone 'connoisseur'?*

Nel II libro delle *Leggi* Platone addita il modello legislativo egiziano rispetto alle arti 'figurative' come il migliore e piú funzionale alla corretta educazione dei giovani:

> È una meraviglia solo a sentirlo. A quel che sembra infatti, molto tempo fa presso questo popolo si è convenuto sulla regola di cui stiamo ora parlando e cioè che i giovani della città debbano abituarsi a esercitare buoni schemi e buoni canti (καλὰ μὲν σχήματα, καλὰ δὲ μέλη). Una volta stabilito quali canti e schemi e in qual modo essi dovessero essere (ταξάμενοι δὲ ταῦτα ἅττα ἐστὶ καὶ ὁποῖ' ἅττα), li resero pubblici nei templi e al di fuori di quelli cosí stabiliti fu ed è proibito a pittori e a tutti coloro che producono schemi e †, innovare o inventare rispetto alla tradizione, sia per quanto riguarda questi sia per quanto riguarda la μουσική tutta (καὶ παρὰ ταῦτ' οὐκ ἐξῆν οὔτε ζωγράφοις οὔτ' ἄλλοις ὅσοι σχήματα καὶ †ὁποῖ' ἅττα† ἀπεργάζονται καινοτομεῖν οὐδ' ἐπινοεῖν ἄλλ' ἅττα ἢ τὰ πάτρια, οὐδὲ νῦν ἔξεστιν, οὔτ' ἐν τούτοις οὔτ' ἐν μουσικῇ ξυμπάσῃ). Se guarderai vedrai che qui le cose dipinte o incise diecimila anni fa, e dico diecimila non cosí per dire, ma letteralmente, non sono in nulla piú belle o piú brutte di quelle fatte oggi, essendo prodotte con la stessa τέχνη.
>
> ciò dunque, riguardo alla μουσική, è vero e degno di nota: è possibile sottoporre a legge e consacrare stabilmente quei canti che posseggono una naturale correttezza (νομοθετεῖσθαι βεβαίως θ' ἱεροῦν τὰ μέλη τὰ τὴν ὀρθότητα φύσει παρεχόμενα); ciò sarebbe opera di un dio o di un uomo divino, ed è per questo che in Egitto si dice che questi canti, sopravvissuti a cosí lungo arco di tempo, sono composizioni di Iside; cosí, come s'è detto, se uno riuscisse in qualche modo a catturare la correttezza di questi canti (τὴν ὀρθότητα), dovrebbe con fiducia sottoporli a legge e norma (εἰς νόμον ἄγειν καὶ τάξιν). Infatti il piacere e il dolore spingono costantemente alla ricerca di nuove forme musicali; ma questa tendenza non è in grado di distruggere, con l'accusa di essere antiquata, una χορεία che sia stata consacrata[1].

[1] PLATONE, *Leggi*, 656d-e, 657a. Nel richiamare, in un altro punto delle *Leggi* (799a), questa stessa legislazione, Platone non menziona i pittori e in qualche modo spiega quel «ταῦτα ἅττα ἐστὶ καὶ ὁποῖ' ἅττα»; ci spiega infatti che in primo luogo «stabiliscono le feste sacre redigendo una lista di quali feste, in quali date e in onore di quali divinità, o figli di divinità o δαίμονες; e dopo ciò quale inno va cantato in ognuno dei sacrifici per gli dèi e con quali danze va onorato quel tal sacrificio ... Se qualcuno propone altri inni o danze oltre a questi per il dio, i sacerdoti ... lo espellono dalla festa». Per †ὁποῖ' ἅττα† dei manoscritti (I. BURNETT, *Platonis Opera. Nomoi*, V, Oxford 1907) sono stati proposti vari emendamenti (si veda K. SCHÖPSDAU, *Platon, Nomoi Buch I-III*, Göt-

Questo passo ha ricevuto dagli studiosi da un lato un'attenzione specifica rispetto al contesto 'egiziano': che cosa Platone apprezzasse dell'arte egiziana e che cosa potesse aver conosciuto o visto[2]; dall'altro esso è andato a completare il ricco dossier su 'Platone e l'arte' accanto ad altri passi in cui il filosofo si riferisce alle arti figurative, menziona artisti greci, tecniche o stili e manifesterebbe cosí un gusto specifico.

Secondo la lettura 'egittologica' l'apprezzamento di Platone andava in particolare al carattere stilisticamente fisso e immutabile dell'arte egiziana, alla resa tenacemente bidimensionale al riparo da tentazioni 'illusionistiche', propri delle convenzioni figurative egiziane; per dirlo con le parole di W. M. Davis[3] l'accento posto da Platone, in questo passo delle *Leggi*, su quanto di formulare, tradizionale e fisso vi è nell'arte egiziana dimostra che ciò che egli aveva in mente è appunto «il metodo egiziano di rappresentare il mondo tridimensionale nelle due dimensioni del disegno». In questo consisterebbe «il vocabolario standard di forme» che avrebbe particolarmente attratto il filosofo.

Negli scritti su 'Platone e l'arte' (greca) si sostiene di solito che questo apprezzamento per quelle convenzioni stilistiche va letto di fatto come un ennesimo attacco alla mancanza di verità delle arti figurative in Grecia, alle 'false' proporzioni, all'arte 'illusionistica', alla σκιαγραφία praticate dagli artisti in Grecia negli ultimi decenni del v e nel iv secolo[4].

tingen 1994, *ad loc.*); di essi cito quello di R. G. BURY, *Plato, Laws. Books 1-6*, Cambridge-London 1994[7], che propone ὁμοῖ' ἄττα e che traduce con «rappresentazioni»; Schöpsdau propone χρώματα che in giuntura con σχήματα rappresenta uno stereotipo di designazione delle arti figurative in Platone. Per l'organizzazione dell'educazione e delle feste proposta da Platone rimando a G. R. MORROW, *Plato's Cretan City*, Princeton 1960, in particolare al cap. VII.

[2] W. M. DAVIS, *Plato on Egyptian art*, in «Journal of Egyptian Archaeology», LXV (1979), pp. 121-27. L'autore discute con accuratezza il problema del viaggio di Platone in Egitto concludendone, convincentemente, la non necessità in base alle menzioni del filosofo di questa terra. Si veda anche ID., *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, Cambridge 1989. Lo stesso passo è discusso anche da J. ASSMANN, *Viel Stil am Nil?*, in H. U. GUMBRECHT e K. L. PFEIFFER (a cura di), *Stil: Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt 1986, pp. 520-24. Cfr. anche ID., *Ein Gespräch im Goldhaus über Kunst und andere Gegenstände*, in *Festschrift für Emma Brunner-Traut*, Tübingen 1992, pp. 53-60. Lascio da parte le discussioni sulle valenze di 'antichi per eccellenza' degli Egiziani e sul 'genere' del viaggio in Egitto.

[3] DAVIS, *Plato* cit., p. 124.

[4] E. PANOFSKY, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, Firenze 1989, p. 6; E. GOMBRICH, *Arte e illusione*, Torino 1965, pp. 116-79; R. BIANCHI BANDINELLI, *Osservazioni storico-artistiche a un passo del «Sofista» platonico*, in *Miscellanea per U E. Paoli*, Firenze 1955, ripubblicato in ID., *Archeologia e cultura*, Milano-Napoli 1961, pp. 153-71. La bibliografia sul tema dell'atteggiamento di Platone nei confronti delle arti figurative è sterminata: rimando dunque alla selezione che ne offre E. KEULS, *Plato and Greek Painting*, Leiden 1978; quasi tutti i contributi privilegiano la trattazione del tema 'filosofico' della verità dell'arte, associato spesso al tema del rifiuto della poesia nel X libro della *Repubblica*, che verrà invece solo marginalmente toccato in questa sede e che si darà per conosciuto. Si vedano almeno T. B. L. WEBSTER, *Greek theories of art and literature down to 400 b.C.*,

La conclusione dei due diversi approcci è dunque la stessa, anche se raggiunta da prospettive diverse: essa viene formulata in positivo quando afferma l'apprezzamento di Platone per l'arte egiziana e in negativo (come sul rovescio della stessa medaglia) quando, nell'apprezzamento di quelle convenzioni figurative, vede la sua supposta condanna dell'arte greca del suo tempo.

Gli studi su 'Platone e l'arte' procedono di regola estraendo dal *corpus* platonico un certo numero di passi relativi alle arti figurative giustapponendoli per poi distillare una teoria generale di Platone sull'arte. Ora, questo procedimento paratattico, proprio in quanto giustappone passi tolti dai piú vari e diversi contesti, sottende un metodo che occorre esplicitare. Il suo implicito presupposto è la convinzione che Platone avesse elaborato, pur non dedicandole un trattato specifico, un'articolata teoria estetica rispetto alle arti figurative (in cui queste ultime sarebbero il punto centrale di interesse del filosofo), all'interno della quale sarebbe ravvisabile uno speciale e competente interesse, da conoscitore, per la pittura in particolare; tale teoria sarebbe dunque ricostruibile attraverso la raccolta dei passi in cui le arti figurative sono menzionate. È questo lo sfondo teorico su cui vengono letti i singoli 'frammenti' di questo 'trattato sull'arte' perduto (in quanto mai scritto)[5].

Il Platone che ne emergerebbe ha tuttavia tratti fortemente implausibili: prima di tutto, infatti, è fonte di imbarazzo la sua considerazione

in «Classical Quarterly», XXXIII (1939), pp. 166-79; ID., *Plato and Aristotle as critics of Greek art*, in «Symbola Osloenses», XXIX (1952), pp. 8-23; D. R. GREY, *Art in the Republic*, in «Philosophy», XXXII (1952), pp. 291-310; R. C. LODGE, *Plato's Theory of Art*, New York 1953, 1975²; F. WEHRLI, *Die antike Kunsttheorie und das Schöpferische*, in «Museum Helveticum», XIV (1957), pp. 39-49; G. COMPAGNINO, *Metafisica dell'immagine. Platone e il linguaggio della poesia fra magia e retorica*, in «Quaderni Catanesi di Studi classici e medievali», I (1979), pp. 159-216 e 499-538; G. TURRINI, *Contributo all'analisi del termine eikos. II. Linguaggio, verosimiglianza e immagine in Platone*, in «Acme», XXXII (1979), pp. 279-323; E. A. MOUTSOPOULOS, *Plato's ontology of art*, in «Diotima», II (1974), pp. 7-17; A. R. CACOULLOS, *Truth politics and the artist*, ivi, VI (1978), pp. 135-39; N. GRIMALDI, *Le statut de l'art chez Platon*, in «Revue des Etudes Grecques», XCIII (1980), pp. 25-41; M. L. MORGAN, *Plato, inquiry and painting*, in «Apeiron», XXIII (1990), pp. 121-45; CH. JANAWAY, *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford 1995.

[5] L'assenza di una specifica attenzione per le arti figurative da parte di Platone viene invece sottolineata giustamente da KEULS, *Plato* cit., pp. 26 sgg., 33-47. Numerosissimi sono i tentativi di porre in relazione la 'teoria platonica delle arti figurative' con specifiche tendenze artistiche (misurate tanto sui monumenti superstiti che sulle fonti) situabili fra la fine del V e la prima metà del IV secolo. Fra gli studi piú importanti: R. G. STEVEN, *Plato and the art of his time*, in «Classical Quarterly», XXII (1933), pp. 149-55; WEBSTER, *Greek theories* cit.; ID., *Plato* cit.; B. SCHWEITZER, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tübingen 1953; N. DEMAND, *Plato and the painters*, in «Phoenix», XXIX (1975), pp. 1-20; W. A. P. CHILDS, *Platon, les images et l'art grec du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, in «Revue Archeologique», 1994, pp. 33-56; si veda da ultimo l'ottimo contributo, che inserisce la critica di Platone circa la 'non verità dell'arte' nel contesto critico e soprattutto artistico specifico del IV secolo, di A. BORBEIN, *Die bildende Kunst Athens im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, in W. EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1995, pp. 429 sgg.

dell'arte come pura imitazione, con la conseguente (e famosa) 'condanna dell'arte' della *Repubblica* che provocherà, nella tradizione successiva a Platone, continui emendamenti e stravolgimenti[6]. Proprio per questo, un Platone 'critico d'arte' che esprima il suo apprezzamento per questo o quello stile, per questo o quell'artista sembra porre problemi insormontabili. In vari momenti dell'opera sua egli mostra un atteggiamento benevolo nei confronti delle arti figurative considerandole τέχναι che, al contrario della retorica, richiedono un sapere specifico, al punto che il pittore e il legislatore vengono addirittura assimilati in base alla capacità di contemplare il modello ideale e non invece solo l'apparenza sensibile[7]: ma come si concilia tutto ciò con la messa al bando degli artisti, che produrrebbero imitazioni di tre gradi rimosse dalla verità?

C'è poi il problema, che ha impegnato generazioni di studiosi, di capire quale tipo di arte Platone condanni: come si concilia l'apprezzamento che nel *Gorgia* e nel *Protagora* Platone sembra accordare a Zeusi con il supposto disprezzo per l'arte 'illusionistica', in particolare la σκιαγραφία, di cui Apollodoro di Atene è detto, dalle fonti, inventore e il suo allievo Zeusi colui che portò a perfezione le scoperte del maestro? È davvero possibile individuare in Platone un rifiuto della pittura del suo tempo e un gusto indirizzato verso una corrente arcaizzante da ravvisare o ipotizzare nell'arte greca del IV secolo[8]? L'attacco alla pittura illusionistica, i cui due elementi fondamentali sarebbero la prospettiva e l'ombreggiatura (e quest'ultima avrebbe portato al primato del colore sul disegno)[9], e l'attacco al 'realismo' rivelano davvero una condanna dell'arte ateniese (a parte Eufranore, nobilizzatore e idealizzatore dei soggetti di Parrasio) della fine del V secolo e un apprezzamento per la scuola sicionia, di cui Eupompo e Panfilo, che sarebbero i promotori del primato del disegno sul colore, furono i rappresentanti contemporanei a Platone[10]? Oppure questa opposizione scuola sicionia = rifiuto dell'arte illusionistica / scuola attica = uso di accorgimenti illusionistici non ha alcun senso e, attaccando la pittura illusionistica, Platone attaccava proprio la scuola sicionia per l'uso che essa faceva della prospettiva, siglandone il definitivo distacco dall'ambito della scenografia cui era ri-

[6] PANOFSKY, *Idea* cit., in particolare pp. 3-23. E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Roma-Bari 1973.

[7] Sulla σοφία dell'artigiano, che può essere definito μουσικός in virtú dell'ἀκρίβεια con cui esercita la sua arte, cfr. S. SETTIS, *Policleto fra σοφία e μουσική*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CI (1973), pp. 303-17.

[8] P. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, Paris 1952 [trad. it. Bologna 1994].

[9] STEVEN, *Plato* cit., p. 149.

[10] *Ibid.*; WEBSTER, *Greek theories* cit.; ID., *Plato* cit. Si veda anche BIANCHI BANDINELLI, *Osservazioni* cit., pp. 153-71.

masta ancorata dai tempi del suo inventore Agatarco, e dell'ombreggiatura, facendo uso di conoscenze matematiche e geometriche a scopi illusionistici[11]?

O non si dovrà forse cercare di individuare dei cambiamenti di atteggiamento di Platone rispetto alle arti figurative, situarli in momenti precisi della sua produzione e leggerli, di volta in volta, come reazioni a specifici indirizzi o 'invenzioni' tecniche che gli artisti andavano sempre piú utilizzando in quegli anni[12]? È individuabile un gusto di Platone che privilegi questo o quell'artista, questo o quello stile? e se sí, come si concilia ciò con l'apprezzamento che nello *Ione*, nel *Gorgia* e nel *Protagora* egli mostra per pittori rappresentanti di 'scuole' cosí diverse come Polignoto, Aristofonte e Zeusi[13]?

## 2. *Le arti e la παιδεία: comportamento e controllo.*

Queste, in una sintesi che deve, per brevità, omettere molte (e talvolta geniali) messe a punto rispetto al problema cosí importante della circolazione di giudizi d'arte e di teorie artistiche prima della nascita 'ufficiale' della storiografia dell'arte e del loro rapporto con la pratica artistica contemporanea, le questioni piú discusse da quegli studiosi che hanno cercato di porre in relazione la teoria platonica delle arti figurative con le correnti artistiche della fine del v e della prima metà del iv secolo.

Secondo un procedimento che abbiamo tentato di descrivere sommariamente qui sopra è accaduto che, sullo sfondo di questa teoria platonica delle arti e del suo supposto evolversi dai primi dialoghi alle *Leggi*, il passo sull'arte egiziana sia stato piuttosto letto come frammento di una generale teoria platonica dell'arte figurativa, perdendo contatto con il proprio contesto nel II libro delle *Leggi*; un contesto che, come è noto, non tributa alcuna specifica attenzione all'arte dei pittori e degli scultori ma la menziona in stretta connessione con la μουσική. Il distacco

[11] SCHWEITZER, *Platon* cit., in particolare pp. 80 sgg. Se ne veda la recensione di T. B. L. WEBSTER, in «Gnomon», XXIX (1954), pp. 447-49.

[12] SCHWEITZER, *Platon* cit., in particolare pp. 80-90.

[13] PLATONE, *Ione*, 532e-533a, in cui Polignoto è citato come esponente massimo dell'arte della pittura (subito dopo gli scultori citati sono Dedalo, Epeio e Teodoro di Samo); in *Gorgia*, 448b-c, Aristofonte, suo fratello Polignoto e il padre Aglaofonte sono citati come possessori della τέχνη della pittura; in 453c-d è nominato Zeusi. Nel *Protagora*, sempre nel contesto della dimostrazione del fatto che i sofisti non posseggono una τέχνη, Platone cita Policleto e Fidia come possessori della τέχνη della scultura (311c) e il giovane Zeusippo di Eraclea (Zeusi) come possessore della τέχνη della pittura (318b-c).

dal contesto al fine di isolare la menzione delle arti figurative (da connettere poi a *loci* piú o meno paralleli nel *corpus* platonico) ha pesantemente condizionato l'interpretazione del passo; solo ciò può spiegare come P.-M. Schuhl, nel suo libro già citato, ne proponga la seguente traduzione: «laggiú si promulga una lista descrittiva dei *capolavori*, che si espone nei templi [ταξάμενοι δὲ ταῦτα ἅττα ἐστὶ καὶ ὁποῖ' ἅττα]; non era permesso e non è permesso nemmeno ora...»[14]. È importante notare che qui, come anche in tutte le intepretazioni che leggono in questo passo un apprezzamento per i tratti tecnico-stilistici dell'arte egiziana (bidimensionalità *vs* tridimensionalità), il significato che viene dato al termine σχῆμα pertiene esclusivamente all'ambito dell'arte figurativa.

È innegabile che quelle che noi chiamiamo 'arti figurative' sono spesso menzionate nei testi platonici sia in relazione alla dottrina delle idee (col ruolo che la mimesi vi esercita)[15] sia in relazione al tema delle τέχναι, straordinariamente importanti nel sistema politico auspicato dal filosofo e nella sua polemica antisofistica[16]; è d'altro canto vero che ogni riferimento di Platone alle 'arti figurative' è sempre funzionale a un'esemplificazione. Come ha convincentemente dimostrato E. Keuls, Platone non mostra alcuna specifica attenzione, alcuna specifica preferenza per un determinato stile né una conoscenza 'tecnica' o da conoscitore della pittura; molte affermazioni del filosofo sulle arti figurative

[14] SCHUHL, *Platon* cit., p. 18 [il corsivo è mio]; questa traduzione non solo 'dimentica' che il neutro plurale si riferisce in questo caso a entrambi i termini menzionati (σχήματα e μέλη) ma dà anche a σχήματα un significato assai discutibile, mentre ad esso, proprio per il contesto in cui si trova, va dato un significato che sia compatibile sia con la musica e la danza sia con le arti figurative. Se è vero che molti degli studi interessati al problema del rapporto fra le teorie platoniche della mimesi e l'arte figurativa dichiarano che il centro focale delle *Leggi* è la μουσική e non le opere d'arte, quasi nessuno studio fa agire tale constatazione come ingrediente attivo nell'interpretazione di quelle stesse teorie e, ancor meno, delle pratiche artistiche contemporanee a Platone. Una bella eccezione rappresenta l'articolo di S. FERRI, *Tendenza unitaria delle arti nella Grecia antica*, in «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo», serie 4, II (1942), pp. 531-60.

[15] Sull'interpretazione dei termini appartenenti al cosiddetto gruppo-μῖμος cfr. H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike*, Bern 1954, e P. MORAUX, *La 'Mimesis' dans les théories anciennes de la danse, de la musique et de la poésie*, in «Les Etudes Classiques», XXIII (1955), pp. 3-13; contro l'interpretazione di Koller, esclusivamente associata a danza e musica, cfr. G. F. ELSE, *Imitation in the fifth century*, in «Classical Philology», LIII (1958), pp. 73-90. Cfr. anche G. SÖRBOM, *Mimesis and Art*, Uppsala 1966, e W. J. VERDENIUS, *Mimesis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to Us*, Leiden 1972. Si veda anche D. LANZA, *Introduzione* a ARISTOTELE, *Poetica*, Milano 1987, specialmente pp. 56-58; B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1995³, in particolare pp. 69-82. Per una discussione della questione cfr. anche KEULS, *Plato* cit., pp. 9-32; la Keuls suggerisce (pp. 37-38) che il doppio significato del termine σχῆμα (schema di danza e contorno) possa aver favorito, in Platone, il passaggio dal significato dinamico al significato statico del concetto di mimesi; si veda anche S. DE ANGELI, *Mimesis e Techne*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., XXVIII (1988), pp. 27-45.

[16] Anche se solo marginalmente interessato al problema che discuterò, molto utile mi è stata la lettura di G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Bari 1992.

sarebbero 'trascinate' piuttosto dalle necessità imposte dal situarle all'interno di similitudini con la poesia. L'idea simonidea dell'equazione poesia-pittura ebbe grande circolazione tra i filosofi preplatonici[17] e venne da Platone accolta nel contesto della fondazione del suo stato ideale; tema che si intreccia con quello, che sembra risalire a Empedocle e fu ampiamente sviluppato da Gorgia[18], delle arti mimetiche che ingannano (ἀπάτη) rispetto al vero e che ebbe fortuna prima e dopo Platone; tanto che un frammento di Filemone Comico può riprendere in questi termini il tema del rapporto fra vero e opera d'arte:

non c'è, per gli dèi, né pittore
né scultore, che possa foggiare
una bellezza pari a quella del vero[19]

Ma intendo ora lasciare per il momento da parte il problema dei mezzi tecnici con cui si esercita la mimesi, problema che ha ricevuto enorme attenzione da parte degli studiosi. Vorrei piuttosto rileggere il passo delle *Leggi* nel contesto del trattato politico di cui fa parte e la cui preoccupazione principale ruota intorno al problema della *proficuità*, ai fini dell'educazione, non solo delle forme delle varie arti ma prima di tutto dei temi che tali arti rappresentano. È in tale contesto che si comprende bene quanta rilevanza assuma agli occhi di Platone la necessità di selezionare canti e σχήματα *buoni* (καλά) che educhino il cittadino alla virtú, la necessità di ridurre a norma gli schemi di danza, i toni e le armonie da un punto di vista sia formale sia contenutistico al fine di istillare la εὐσχημοσύνη e l'autocontrollo nei comportamenti quotidiani; la necessità, infine, di identificare giudici e parametri della liceità degli schemi di danza e dei canti e di vietare ogni innovazione all'interno di un *corpus* cosí vagliato e approvato. Come è subito chiaro, questo discorso coinvolge sí le arti figurative, ma all'interno di un discorso sulle arti mimetiche che vi include anche musica, danza, ricamo, poesia[20]: e sarà alle arti mimetiche in questa accezione ampia che dovremo in un primo tempo far rife-

[17] Si veda l'utilissimo libro di G. LANATA, *Poetica pre-platonica*, Firenze 1963; di qualche utilità anche J. POLLITT, *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology*, New Haven Conn. 1974; dell'enorme bibliografia sul tema cito solo il recente e bell'articolo di A. MANIERI, *Alcune riflessioni sul rapporto poesia-pittura nella teoria degli antichi*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., L (1995), pp. 133-40.

[18] LANATA, *Poetica* cit., pp. 132-35 e 190-205.

[19] «οὐκ ἔστιν οὔτε ζωγράφος, μὰ τοὺς θεούς | οὔτ' ἀνδριαντοποιός, ὅστις ἂν πλάσαι | κάλλος τοιοῦτον, οἷον ἡ ἀλήθει' ἔχει» (fr. 75 Kassel-Austin; cfr. anche il fr. 196). Si veda F. CONCA, *Ricerche sulle Gnomai di Filemone*, in «Acme», XXVI (1973), pp. 138-39. Rimando a BORBEIN, *Die bildende Kunst* cit., p. 430, per l'esame del rapporto fra quanto andavano affermando gli artisti nel IV secolo e la 'reazione' rappresentata dalla critica della 'non verità' dell'arte.

[20] Cfr. ad esempio PLATONE, *Repubblica*, 401a1-402a4.

rimento; solo in un secondo momento guarderemo come, all'interno di questo discorso, si situino pittura e scultura.

Il II libro delle *Leggi* affronta dunque (come poi il VII) il problema dell'educazione dei giovani nella χορεία, musica e danza, ed è questo il contesto entro cui leggere il riferimento all'arte egiziana; e, ancora, potremo consentirci di avvicinare come significativi, ma sempre evidenziandone le differenze funzionali al contesto, altri eventuali riferimenti alle arti figurative ma pertinenti a contesti simili, come è, ad esempio, quello del III (e, in parte, del X) libro della *Repubblica*, in cui la necessità di selezionare temi, ritmi e armonie a fini educativi è affermata tanto fortemente quanto nelle *Leggi*. Ripercorriamo dunque alcuni passi del II libro delle *Leggi*. La corretta educazione dei giovani, questo il tema; piú specificamente nella danza e nella musica, che per il loro carattere imitativo 'di ciò che viene detto' e 'di caratteri'[21] assumono straordinaria importanza, e quindi pericolosità, nell'additare ai giovani i modelli e i comportamenti cui assimilarsi, nell'insegnare il bene e il male e, di piú, ad amare il bene e odiare il male.

Il carattere imitativo di poesia, musica e danza, in Platone finalizzate all'educazione, consente l'assimilazione di queste τέχναι a quelle che noi chiamiamo arti 'figurative' e individua un vero e proprio terreno comune fra di esse; basterà ricordare come, in un contesto molto simile, quello del III libro della *Repubblica*[22], Platone esprima – «con sí

[21] ID., *Leggi*, 655d5 sgg.: «'Επειδὴ μιμήματα τρόπων ἐστὶ τὰ περὶ τὰς χορείας, ἐν πράξεσί τε παντοδαπαῖς γιγνόμενα καὶ τύχαις (poiché la χορεία è rappresentazione di caratteri, in azioni e circostanze di ogni tipo...)»; *ibid.*, 798d9 sgg.: «τὰ περὶ τοὺς ῥυθμοὺς καὶ πᾶσαν μουσικήν ἐστι τρόπων μιμήματα βελτιόνων καὶ χειρόνων ἀνθρώπων (ciò che riguarda i ritmi e l'intera μουσική è imitazione del carattere di uomini buoni o cattivi)»; *ibid.*, 816a5-7: «διὸ μίμησις τῶν λεγομένων σχήμασι γενομένη τὴν ὀρχηστικὴν ἐξειργάσατο τέχνην ξύμπασαν (perciò quando nacque l'imitazione delle cose dette attraverso gli σχήματα, essa produsse l'intera τέχνη della danza)». Cfr. anche ARISTOTELE, *Poetica*, 1447a24. Si veda l'utile libro di W. D. ANDERSON, *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge 1966, in particolare p. 104 e nota 83, in cui l'autore discute le 'due versioni' che Platone dà dell'origine della danza, l'una legata all'istinto naturale al movimento, l'altra all'imitazione delle parole tramite i gesti. Cfr. anche GENTILI, *Poesia* cit. Per quanto riguarda il rapporto fra 'movimento' vocale e 'movimento' del corpo (σχήματα), e dunque sul rapporto fra origini e funzioni di musica e danza, si veda E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris 1959, pp. 63 sg. e 97 sgg.

[22] Il ruolo e la discussione delle figure di danza è molto piú accentuato (o meglio, esplicitato) nei libri II e VII delle *Leggi* che nella *Repubblica*. Un'utilissima serie di studi su vari aspetti della musica in Grecia si trova in B. GENTILI e R. PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica in Grecia*, in *La musica greca antica*, Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 18-20 ottobre 1985), Bari 1988; molto utili, per il nostro problema, sono soprattutto l'*Introduzione* di Gentili e Pretagostini, pp. V-XII; B. GENTILI, *Metro e ritmo nella dottrina degli antichi e nella prassi della 'performance'*, *ibid.*, pp. 5-16; L. E. ROSSI, *La dottrina dell'ethos musicale e il simposio*, *ibid.*, pp. 238-45. Oltre a ANDERSON, *Ethos* cit., si veda anche H. ABERT, *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik*, Wiesbaden 1968, pp. 9-12. Utile anche R. W. WALLACE e B. MACLACHLAN, *Harmonia Mundi. Musica e filosofia nell'antichità*, Roma 1991. Saggi generali sulla danza: M. EMMANUEL, *Essai sur l'orchestique grecque*, Paris

tranquilla e autorizzata sicurezza», per dirla con Ferri – tale assimilazione[23]. Questa assimilazione, che agli occhi degli antichi non ha mai avuto bisogno di giustificazione, assolve anche a funzioni cognitive ed esplicative: in numerosi punti in cui la discussione sul carattere mimetico della μουσική diventa di difficile comprensione, Platone interrompe il discorso per portare un parallelo tolto dalle arti visive; i risultati ottenuti vengono poi applicati alla μουσική. Tale procedimento assimilativo non comporta tuttavia l'equivalenza delle diverse forme di rappresentazione: è anzi la μουσική che riveste un ruolo guida nel dotare di un corretto criterio di giudizio del bello e del brutto rispetto a tutti i tipi di imitazione, ed è perciò su di essa che va esercitato il piú stretto controllo e ne vanno stabilite fermamente le 'regole' Le leggi messe in atto per l'imitazione musicale si estenderanno poi quasi automaticamente a tutte le altre τέχναι mimetiche, dato che «chi possiede una sufficiente educazione nella μουσική può accorgersi con grande acutezza di ciò che è brutto o imperfetto nelle opere d'arte – δημιουργηθέντων – o in natura»[24].

## 3. *Etica e τέχνη: un problema politico.*

Una lunga prima parte del II libro delle *Leggi* intende dimostrare la non innocuità o, potremmo dire, la non 'neutralità' degli schemi di danza e dei canti dal punto di vista del risultato che se ne ottiene sul piano etico. Tale dimostrazione prende avvio dall'analisi, che parte dall'osservazione dei bambini, delle tendenze naturali che una corretta educazione deve sforzarsi di irreggimentare, e cioè l'istinto naturale al movimen-

1895; L. SÉCHAN, *La danse grecque antique*, Paris 1930; L. B. LAWLER, *The Dance in Ancient Greece*, Middletown Conn. 1965; J. W. FITTON, *Greek dance*, in «Classical Quarterly», XXIII (1973), pp. 254-74; G. PRUDHOMMEAU, *La dance grecque antique*, Paris 1965; S. H. LONSDALE, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore-London 1993. Tra i molti studi su danze specifiche o su fonti specifiche: L. B. LAWLER, *Phora, Schema, Deixis in the Greek dance*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LXXXV (1954), pp. 148-58; J.-C. POURSAT, *Les représentations de danse armée dans la céramique attique*, in «Bulletin de Correspondance Hellenique», 1968, pp. 550-615; M. H. DELAVAUD-ROUX, *Les dances armées en Grèce antique*, Aix-en-Provence 1993; ID., *Les dances pacifiques en Grèce antique*, Aix-en-Provence 1994; E. K. BORTHWICK, *P.Oxy 2738: Athena and the pyrrhic dance*, in «Hermes», XCVIII (1970), pp. 318-31; L. E. ROSSI, *Mimica e danza sulla scena comica greca (A proposito del finale delle Vespe e di altri passi aristofanei)*, in «Rivista di Cultura classica e medioevale», 1978, pp. 1149-70, e il suo saggio in questo volume.

[23] PLATONE, *Repubblica*, 401a-402c.

[24] *Ibid.*, 401e1-3. Si pensi alla definizione che della musica dà ARISTIDE QUINTILIANO, *Sulla musica*, 1.4.22-23: «la musica è la conoscenza di ciò che è appropriato (τοῦ πρέποντος) nelle espressioni vocali e nei movimenti del corpo».

to e all'espressione vocale; ciò che distingue gli uomini dagli animali è la percezione, nei movimenti e nelle espressioni, di ritmo e armonia; tale percezione è stata donata agli uomini dagli dèi, che sono loro compagni nelle danze, e grazie a tale piacevole percezione gli uomini si muovono e conducono cori con canti e danze. L'educazione dunque, definita come l'esercizio della danza e dei canti, deve la sua prima origine ad Apollo, alle Muse e a Dioniso; ἀπαίδευτος (ineducato) sarà l'uomo ἀχόρευτος (non istruito nella χορεία), mentre πεπαιδευμένος (educato) sarà l'uomo ἱκανῶς κεχορευκώς (sufficientemente istruito nella χορεία)[25].

A questo primo livello però se ne aggiunge subito un altro che deriva direttamente dalla definizione di queste arti come mimetiche e che pertiene all'aspetto contenutistico di tali danze e canti: l'uomo bene educato canta e danza sí bene (καλῶς), ma, di piú, canta buoni canti ed esegue buone danze (καλὰ ᾄδει καὶ καλὰ ὀρχεῖται)[26]. Il problema qui posto non è da poco: si scontrano due tipi di 'bene' potenzialmente concepibili separatamente: il bene connesso con l'esercizio della τέχνη orchestica e musicale, cioè con l'abilità tecnica nella danza o nel canto e dunque la correttezza dell'esecuzione, e il bene connesso con la qualità degli oggetti che tale τέχνη imita (canti buoni e danze buone, cioè canti che imitino la virtú e non il vizio). Qualità tecnica (forma) e qualità etica (contenuto) non necessariamente si accompagnano, e anzi potrebbero muoversi in direzioni diverse, persino opposte. È perciò che Platone combatte strenuamente la possibilità di una valutazione che tenga separati questi due aspetti, valutazione che presupporrebbe un'autonomia della τέχνη rispetto all'aspetto etico; essa avrebbe come conseguenza la possibilità di definire buon danzatore un uomo che, avendo un'errata concezione di bene e male, non amando il bene e non odiando il male rappresenti in modo tecnicamente ineccepibile il male[27]. Il bene dunque, in relazione alla coreutica, va, secondo Platone, ridefinito, al fine di funzionalizzarlo all'educazione; e subito ne nascerà il problema del giudizio, da cosa debba essere guidato e, soprattutto, di chi sia autorizzato a darlo, in altre parole di chi, all'interno della città, conosca il bene riguardo alla co-

[25] PLATONE, *Leggi*, 653d9 sgg. e 654a7 sgg.; cfr. anche 672e4 sgg., in cui χορεία e παίδευσις vengono identificate.

[26] *Ibid.*, 654b10-c1-2. Si veda CACOULLOS, *Truth politics* cit.; A. COOMARASWAMI, *Figures of Speech or Figures of Thought*, London 1946, capp. 1, 9 e 10.

[27] PLATONE, *Leggi*, 654c3 sgg. Per la definizione del bene nella coreutica si veda *ibid.*, 655c3-656b; inizia qui la trattazione del problema, ripreso e sviluppato in 657c10 sgg., del giudizio e del criterio che deve guidarlo. Sul ruolo del piacere come guida del giudizio in musica e in tutte le arti imitative cfr. 667b5 sgg.; su chi, all'interno della città, debba selezionare i canti e le danze degli antichi catturandone l'ὀρθότης cfr. 802a7 sgg. Cfr. anche ARISTOTELE, *Poetica*, 1460b-1462b. Su questo cfr. M. M. SASSI, *s.v.* «Critica dell'arte», in *EAA*, suppl. 2, Roma 1994.

reutica. La conclusione sarà, proprio in virtú del grande potenziale di influenza che la μουσική riveste, che non debba essere lasciata libertà al poeta (né a coloro che producono immagini) di «insegnare ciò che vuole» ma che il contenuto (e la forma) dei suoi insegnamenti debba essere sottoposto al vaglio di chi conosce il bene, cioè del filosofo.

E dunque: come occorre definire il bene riguardo allo schema e al tono (τί δὲ δὴ τὸ καλὸν χρὴ φάναι σχῆμα ἢ μέλος εἶναί ποτε)? Considera questo: forse che un'anima valorosa che si trovi in una situazione dolorosa e un'anima vile che si trovi nella stessa identica situazione assumono gli stessi schemi e si esprimono a voce nello stesso modo?... riguardo allo schema e al tono dell'uomo valoroso e del codardo è giusto definire buoni quelli del valoroso e cattivi quelli del codardo (τὸ δὲ τοῦ δειλοῦ τε καὶ ἀνδρείου σχῆμα ἢ μέλος ἔστι τε καὶ ὀρθῶς προσαγορεύειν ἔχει τὰ μὲν τῶν ἀνδρείων καλά, τὰ τῶν δειλῶν δὲ αἰσχρά) ... in poche parole tutti gli schemi e i canti che pertengono alla virtú dell'anima o del corpo, o di essa stessa o di qualche [sua] immagine, sono buoni mentre per quelli che pertengono a ciò che è cattivo vale il contrario (ἁπλῶς ἔστω τὰ μὲν ἀρετῆς ἐχόμενα ψυχῆς ἢ σώματος, εἴτε αὐτῆς εἴτε τινὸς εἰκόνος, ξύμπαντα σχήματά τε καὶ μέλη καλά, τὰ δὲ κακίας αὖ τοὐναντίον ἅπαν)[28].

Nel VII libro, in cui Platone affronta la seconda metà del problema dell'educazione alla χορεία, cioè la ginnastica, troviamo anche una 'classificazione' di alcune danze e l'analisi della loro ammissibilità e della loro funzione[29]. Vi vengono distinte due grandi classi di danze: quelle che rappresentano solennemente i movimenti di corpi belli e quelle che rappresentano ignobilmente i movimenti di corpi vili: la prima si distingue a sua volta in danze pacifiche o emmelie (εἰρηνικὴ ὄρχησις o ἐμμέλεια)[30] e in danze guerresche o pirriche (πολεμική o πυρρίχη ὄρχησις). Ognuna di queste, imitazioni di anime e corpi 'buoni', ha uno scopo e una 'correttezza' d'esecuzione sua propria, un'εὐσχημοσύνη e un'armonia ad esse inerenti, essendo diverso l'oggetto che imitano (la pace o la guerra)[31]. Tali danze devono essere dal legislatore descritte per esempi (ἐξηγεῖσθαι τύποις) e sarà compito del guardiano cercarle, combinare musica e danze, assegnarle ai riti e alle occasioni appropriate alla divinità designata: una volta consa-

[28] PLATONE, *Leggi*, 654e9-655a-b.

[29] *Ibid.*, 793e sgg., a partire dai giochi dei bambini; in 795d6 sgg. viene fissato il tipo di educazione per i fanciulli e le fanciulle dall'età di sei anni in poi, cioè ginnastica e musica: la ginnastica si divide in due grandi categorie, la danza e la lotta. Alla fine della trattazione della lotta si trova un'elencazione di danze adatte ai cori che occorre che i fanciulli imitino: la danza dei Cureti, quella dei Dioscuri e quella di Atena, in panoplia. Tali esercizi hanno la loro utilità sia in guerra che nelle cerimonie religiose. La trattazione piú completa e dettagliata è in 814d10-817e4. Le danze bacchiche vengono escluse da Platone come non adatte ai cittadini. Come ha osservato MOUTSOPOULOS, *La musique* cit., pp. 67 sg., l'ammissione dei due tipi di danza (guerresca e pacifica) trova consonanza nei due tipi di armonie, la dorica e la frigia, ammesse nella *Repubblica*.

[30] Queste ultime hanno due varianti: cfr. PLATONE, *Leggi*, 815d6 sgg.

[31] La correttezza nei due tipi di danza, in cui risulta assai evidente il bisogno di Platone di tenere insieme i due tipi di bene (quello 'tecnico' e quello 'etico'), viene discussa *ibid.*, 815a8-b7.

crate, non sarà piú possibile apportarvi variazione alcuna[32]. La seconda classe di danze, quelle che rappresentano ignobilmente corpi vili, comprende le danze comiche, che devono essere ammesse in funzione dell'apprendimento di ciò che occorre evitare e la cui esecuzione deve perciò essere riservata agli schiavi e agli stranieri. Nessun libero, uomo o donna, deve imparare tali danze; a differenza delle rappresentazioni del bene, tali rappresentazioni devono prevedere continue variazioni[33].

Esistono dunque schemi che rappresentano la virtú e schemi che rappresentano il vizio, e coloro che saranno indotti ad amare le rappresentazioni della virtú e a praticarle nella danza vi si conformeranno nei loro comportamenti quotidiani; al contrario, chi praticasse nella danza gli schemi che rappresentano il vizio finirebbe col conformarvisi nella vita. Poiché il potere di schemi e canti sul piano etico è cosí vasto e profondo, appare naturale al filosofo la necessità di sottoporre al vaglio del legislatore la loro circolazione. Ancor piú ovvia, in questa prospettiva, risulta la necessità per Platone di sottrarre la scelta di temi, parole, armonie, ritmi e schemi all'ambito di competenza dell'imitatore, e questo in nome di ciò che egli (a differenza del legislatore) non sa e non può sapere, cioè appunto il risultato che i suoi schemi e i suoi canti producono sul piano etico. L'unico caso in cui il legislatore, una volta selezionati gli schemi e i canti 'buoni', può ricorrere alla τέχνη del poeta o del musico, consultandoli, è quando sia necessario 'correggere' (ἐπιρρυθμίζειν) danze e canti antichi ritenuti per qualche aspetto non conformi allo standard stabilito dal legislatore[34]. Le regole sui contenuti e sulle for-

[32] *Ibid.*, 816c2 sgg.

[33] Si confronti la notizia riportata da PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 28.9-10, secondo cui gli Spartani imponevano agli iloti di cantare e danzare, ubriachi, canti e danze ignobili e ridicole per mostrare ai giovani le conseguenze dell'ubriachezza; essi vietavano anche loro di danzare le danze proprie degli uomini liberi. Cfr. anche MORROW, *Plato's Cretan City* cit., p. 373, e A. GOSTOLI, *Terpandro e la funzione etico-politica della musica*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 231-37. Sul ruolo delle composizioni comiche e di invettiva, su chi possa ricevere dal legislatore il permesso di comporne e in quali occasioni cfr. PLATONE, *Leggi*, 829c-d, 935c8-936b.

[34] *Ibid.*, 802a7-c4; per l'incompetenza del poeta sul piano etico cfr. ad esempio ID., *Repubblica*, 379a1 sgg: «οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτέον (ai fondatori conviene conoscere i modelli ai quali i poeti debbono conformarsi, senza deviazioni, nei loro canti)»; ID., *Leggi*, 660a4-10: «ταὐτὸν δὴ καὶ τὸν ποιητικὸν ὁ ὀρθὸς νομοθέτης ἐν τοῖς καλοῖς ῥήμασι καὶ ἐπαινετοῖς πείσει τε καὶ ἀναγκάσει μὴ πείθων τὰ τῶν σωφρόνων τε καὶ ἀνδρείων καὶ πάντως ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔν τε ῥυθμοῖς σχήματα καὶ ἐν ἁρμονίαις μέλη ποιοῦντα ὀρθῶς ποιεῖν (allo stesso modo il buon legislatore, con parole belle e lodevoli, convincerà il poeta o, se riluttante, lo costringerà a ritrarre nei suoi ritmi gli schemi e nelle sue armonie i toni di uomini saggi valorosi e buoni in tutto, dunque a poetare correttamente)»; *ibid.*, 670e4 sgg.: «τὸ γὰρ τρίτον οὐδεμία ἀνάγκη ποιητῇ γιγνώσκειν, εἴτε καλὸν εἴτε μὴ καλὸν τὸ μίμημα, τὸ δ' ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ σχεδὸν ἀνάγκη (il terzo elemento, se cioè una rappresentazione sia bella o no, non è una necessità della competenza del poeta, mentre egli deve di necessità sapere di ritmo e armonia)»; per quest'ultimo passo si veda la nota 69. Cfr. anche *ibid.*, 801b9 sgg.

me di canti e danze vengono dettate dunque per legge dallo stato; è lo stato a scegliere i canti e le danze appropriate e a evitare accuratamente che alcuna innovazione venga introdotta, poiché la posta in gioco è l'insegnamento di ciò che è buono, dunque da amare, e ciò che non lo è, dunque da rifiutare[35]: in ultima analisi la posta in gioco è lo stato stesso.

Il primo ambito su cui esercitare tale controllo sono i temi rappresentati; nel definire il bene nella coreutica, Platone pone l'accento sulla necessità di controllare i temi che le arti imitative (nel caso specifico la poesia) possono o non possono rappresentare, in vista degli insegnamenti che lo stato vuol dare attraverso di essi. Il legislatore dovrà assicurarsi che le parole, che sono di fatto il reale criterio razionale di giudizio del valore della poesia (perché ritmi e armonie devono sempre e comunque essere subordinati alle parole), siano accompagnate da armonie e ritmi adatti al loro carattere[36]. Anche la prima parte della *Repubblica* affronta, rispetto alla poesia, lo stesso problema e fornisce esempi di temi che il poeta (e prima ancora le balie e le madri) non deve narrare; e, ancora una volta, vediamo estesa la stessa regola alle altre arti imitative:

> E non bisogna neppure affermare che gli dèi si combattono, si ingannano e lottano fra loro, perché del resto non è neanche vero, almeno se occorre che i futuri guardiani detestino l'odio reciproco. Bisogna guardarsi dal narrare e dal raffigurare davanti a loro (μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον) le gigantomachie e le altre contese simili degli dèi e degli eroi contro i loro familiari e amici[37]

È questa la critica che Platone rivolge ai racconti di Omero ed Esiodo, di essere falsi, poiché dipingono gli dèi come non sono, facendo come «un pittore che dipinga figure per nulla somiglianti (μηδὲν ἐοικότα) al modello cui voglia ispirarsi (οἷς ἂν ὅμοια βουληθῇ γράψαι)»[38]. Questo 'non somigliare al modello' è qui chiaramente riferito al *contenuto* dell'imitazione.

Una volta stabilito che cosa rappresentare, si tratta di definire quale stile e poi quali ritmi, armonie (e, in modo piú accentuato nelle *Leg-*

[35] *Ibid.*, 656c, 817a-e.

[36] *Ibid.*, 660a4-664a. Nella *Repubblica*, dopo una lunga prima parte sui temi da rappresentare o non rappresentare, si passa alla discussione della λέξις (imitativa o narrativa) e infine dei ritmi e delle armonie. Sul primato delle parole sulla musica cfr. ANDERSON, *Ethos* cit., p. 70.

[37] PLATONE, *Repubblica*, 378b-c. Già Senofane aveva negato utilità ai racconti poetici, nel simposio, delle battaglie di Titani, Giganti e Centauri (fr. 1 Gentili-Prato); si veda GENTILI, *Poesia* cit., pp. 98-116.

[38] PLATONE, *Repubblica*, 377e2-3. Altri temi che i guardiani dello stato nella *Repubblica* devono evitare di imitare sono elencati in 395b8 sgg.

*gi*, quali σχήματα) ammettere nello stato: ogni ritmo e ogni armonia pertiene a un ἦθος suo proprio e si presta dunque a rappresentare alcuni temi e non altri, e soprattutto a infondere stati d'animo determinati. Rispetto a questo problema Platone rimanda a Damone, nella cui opera la teoria etico-musicale (ritmi e armonie) trovò formulazione e cui Platone è, pur rifiutandone alcuni aspetti, debitore[39] Non potendo qui entrare nel dibattito sulla figura e sull'opera di Damone ci basti richiamare pochi punti che elenco dal bel lavoro di Wallace[40]. Damone redasse probabilmente una lista di associazioni di ritmi e piedi (e verosimilmente armonie) con determinati comportamenti ed ἤθη, studiò in modo scientifico il fenomeno, già riconosciuto ben prima di lui, dell'influenza della musica sul comportamento e volse il suo interesse allo studio della manipolazione pratica di comportamenti attraverso l'influenza della musica e dei metri. Tale ricerca suscitò un ovvio interesse da parte di personaggi politici (secondo le fonti Damone fu consigliere di Pericle e fu anche ostracizzato); è damoniana l'idea, riferita da Platone, che «gli stili musicali non si cambiano mai senza cambiare le piú importanti regole della città»[41].

È nella *Repubblica* che Platone affronta una discussione sulle varie armonie, in cui esse vengono analizzate rispetto all'ἦθος che esprimono e accettate o escluse rispetto alla selezione dei contenuti fatta precedentemente: se ad esempio dai discorsi nella città sono stati esclusi lamentazioni e gemiti, le armonie adatte a esprimerli (la misolidia e la sintonolidia) vengono, di conseguenza, escluse. Le armonie che nella *Repubblica* vengono ammesse sono due: la dorica e la frigia, in quanto l'una imita l'ἦθος del valoroso in guerra (coraggio, fermezza e sopportazione), l'altra quello dell'uomo moderato e saggio in tempo di pace. Gli strumenti ammessi per realizzare tali armonie sono la lira e la cetra, e anche per i ritmi vanno scelti quelli semplici e intellegibili che imitino contenuti analoghi[42].

Ora, è precisamente nel contesto della necessità di sottrarre all'imi-

[39] Sulle origini e gli sviluppi della teoria degli ἤθη dei ritmi e delle armonie si veda ANDERSON, *Ethos* cit., specialmente capp. II e III (pp. 75-81 per il problema del reale debito di Platone rispetto alle teorie damoniane); GENTILI, *Metro* cit.; utilissimo è R. W. WALLACE, *Damone di Oa*, in WALLACE e MACLACHLAN, *Harmonia Mundi* cit., pp. 30-53; R. W. WALLACE, *Music theorists in fourth century Athens*, in B. GENTILI e F. PERUSINO (a cura di), *Mousike. Metrica ritmica e musica greca in memoria di Giovanni Comotti*, Pisa-Roma 1995, pp. 17-39. Si veda anche la nota 22.

[40] WALLACE, *Damone* cit., p. 51.

[41] PLATONE, *Repubblica*, 424c (la traduzione è di WALLACE, *Damone* cit., p. 47). Si ricordi anche come il tema del confronto fra vecchia e nuova educazione, tutto centrato sui cambiamenti etici che la nuova educazione produce, venga affrontato da Aristofane nelle *Nuvole* e nelle *Rane*.

[42] PLATONE, *Repubblica*, 398c-401a. È qui che Platone rimanda esplicitamente a Damone.

tatore la scelta di canti e danze – che comporterebbe il rischio dell'introduzione non controllabile di nuovi valori – che Platone richiama, nelle *Leggi*, l'esempio della legislazione egiziana[43]. Essa dimostra infatti per lui sia la possibilità di selezionare i canti e gli σχήματα che contengono la correttezza (ὀρθότης), sia quella di renderne impossibile ogni variazione nel tempo, in virtú della legge e della sacralità conferita loro dai legislatori; la permanenza degli stessi schemi e degli stessi canti garantisce la permanenza delle stesse leggi, degli stessi dèi e degli stessi modi di invocarli (per riceverne gli stessi doni, 'approvati' dallo stato), degli stessi valori religiosi, civili e politici (era questo l'insegnamento di Damone).

Questo stesso tema della necessità di vietare qualsiasi innovazione, a cominciare dai giochi dei bambini, poi nelle feste e dunque nella danza e nei canti, viene ripreso e argomentato ulteriormente nel VII libro; e anche qui troviamo il richiamo a quella stessa legislazione egiziana che ha saputo, con successo, perseguire lo scopo di impedire qualsiasi innovazione (799a-b); la menzione dell'Egitto serve qui da ponte fra una parte dedicata in generale alla condanna delle innovazioni in ciò che causa piacere, usando i giochi dei bambini come punto di partenza, e una parte di discussione dettagliata e specifica delle danze e dei canti da ammettere e rendere sacri in modo che

> nessuno è autorizzato, come rispetto alle altre leggi, a esprimersi in musica o a muoversi in danza in modo non conforme ai canti pubblici e a quelli sacri e all'intera χορεία dei giovani; e colui che obbedirà sarà esente da punizione mentre colui che non ubbidirà, come già detto, deve esser punito dal guardiano delle leggi, dalle sacerdotesse e dai sacerdoti[44].

[43] Cfr. anche ID., *Leggi*, 700a6, in cui Platone richiama il tempo in cui anche ad Atene le leggi musicali erano rispettate e i generi (inni, treni, peani, ditirambi e nomi citarodici) ben fissati in modo che nessuno potesse introdurre innovazioni musicali. Cfr. anche *ibid.*, 797b1-c10, in particolare c1-2, in cui il riferimento è ancora una volta agli artisti figurativi; questa parte argomenta la necessità, piú volte richiamata nelle *Leggi* e nella *Repubblica*, di evitare a tutti i costi le innovazioni nei giochi dei fanciulli, nei canti e nelle danze (797b1-799b10). Le numerose testimonianze (e aneddoti) sulla 'resistenza' agli innovatori musicali, sin da Terpandro, rivela quanto le innovazioni musicali fossero percepite come pericolose. Cfr. A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *Dythiramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1966[2]. Si veda l'interessante osservazione di DAVIS, *The canonical tradition* cit., p. 205: «La rappresentazione canonica ritrae le qualità insite e costanti del mondo, ciò che si suppone sia e avvenga ovunque e sempre. Il re è sempre vittorioso; il leone del deserto è sempre ucciso dal cacciatore; il prigioniero è sempre abbietto...»

[44] PLATONE, *Leggi*, 800a6 sgg.; cfr. anche 798c-e. Per i tipi di canti ammessi si veda ANDERSON, *Ethos* cit., pp. 99 sgg. e nota 70. Un bell'esempio delle reazioni che potevano suscitare le innovazioni in musica è il «Decreto» degli Spartani contro Timoteo, che gli imponeva di togliere le corde che aveva aggiunto alle sette tradizionali. Cfr. G. MARZI, *Il «Decreto» degli Spartani contro Timoteo*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 264-72.

## 4. *Legiferare sull'arte: i valori e i loro σχήματα.*

Eliano registra il caso di una legge di Tebe esclusivamente diretta ad artigiani, pittori e scultori che «ordinava agli artigiani, sia pittori che scultori, di produrre le loro rappresentazioni avendo come fine il meglio (εἰς τὸ κρεῖττον τὰς εἰκόνας μιμεῖσθαι); per quelli che producono una scultura o un dipinto che riproduca il peggio (τοῖς εἰς τὸ χεῖρόν ποτε ἢ πλάσασιν ἢ γράψασι) la legge stabilisce come punizione una multa di 1000 dracme»[45]: quasi che almeno a Tebe Platone avesse trovato ascolto.

Le arti imitative (poesia, musica, danza, ricamo, architettura, pittura o scultura) veicolano dunque valori ben definiti, sia attraverso le forme con cui esercitano la mimesi di tali valori (forme che possono essere caratterizzate da εὐσχημοσύνη o ἀσχημοσύνη)[46] sia attraverso il loro contenuto, l'oggetto cioè che imitano; su questo piano esse possono essere assimilate fra loro e sottoposte alle medesime regole:

> Ma dovremo sorvegliare e costringere soltanto i poeti, con la minaccia di trasferirli altrove, a introdurre nelle loro opere la rappresentazione dei buoni ἤθη (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους)? Non occorre forse sorvegliare anche gli altri artisti (δημιουργοί) e impedire loro di introdurre sia nella rappresentazione di esseri viventi, sia negli edifici e in ogni altra loro opera la malvagità, la sfrenatezza, la viltà, l'indecenza sotto la pena di negare il permesso di lavorare da noi a chi sia incapace di porsi questa limitazione? È lecito infatti temere che i nostri guardiani, se cresceranno fra le immagini del vizio come in mezzo a erbacce e ne raccoglieranno molte un poco ogni giorno e se ne nutriranno, ricevano senza accorgersene nel loro animo un unico grande male. Non occorre, al contrario, cercare gli artisti capaci di seguire le tracce della natura di ciò che è bello e εὔσχημον? Cosí i giovani, come chi vive in un luogo salubre, da ogni cosa trarranno vantaggio, da qualsiasi parte giunga loro l'impressione di un'opera bella per la vista o per l'udito, come vento salutare che spiri da luoghi salubri. Allora, fin da fanciulli, senza nemmeno rendersene conto, da simili impressioni saranno guidati alla concordia, all'amicizia e a una perfetta sintonia con la retta ragione[47]

Egualmente, l'assoluta e aproblematica assimilazione di pittura e dan-

[45] ELIANO, *Storia varia*, 4.4 (si veda la nota 55).

[46] Si veda la nota 31.

[47] PLATONE, *Repubblica*, 401b-d (trad. di G. Lozza); cfr. anche 401a. È molto interessante il fatto che STEVEN, *Plato* cit., p. 152, trasformi anche questo passo in una presa di posizione 'stilistica' da parte di Platone. Secondo Steven, infatti, qui Platone si pronuncerebbe contro l'arte 'realistica', che lo studioso definisce come la rappresentazione di espressioni momentanee, a favore invece di un tipo di arte 'idealistica', che rappresenterebbe valori ben fissi di nobiltà. Il passo appena citato rivela una differenza di atteggiamento piuttosto significativa fra la *Repubblica* e le *Leggi*: mentre infatti nella *Repubblica* la sola presenza di immagini del vizio risulta dannosa per il cittadino-soldato, nelle *Leggi* Platone introduce l'importante elemento del piacere come spinta all'assimilazione; nelle *Leggi* è il gioire degli σχήματα del vizio che porta a conformarsi ad essi, non il semplice contatto con essi.

za[48], fondata sul comune uso che esse fanno degli schemi al fine di imitare caratteri, è presente nella riflessione di Socrate ritratto a guardare alcuni danzatori durante un simposio; egli dice infatti che «se danzassero, al suono del flauto, gli schemi in cui vengono dipinte le Cariti, le Ore e le Ninfe (σχήματα ἐν οἷς Χάριτές τε καὶ Ὧραι καὶ Νύμφαι γράφονται), credo che da un lato passerebbero meglio il loro tempo (αὐτούς τε ῥᾷον διάγειν), dall'altro il simposio sarebbe molto piú piacevole»[49]. Plutarco definisce lo σχῆμα nella danza come «quel momento in cui i danzatori, disponendo il loro corpo nello σχῆμα di Apollo o Pan o una Baccante, rimangono in quella posizione come se fossero dipinti (γραφικῶς)»[50]. A costruire nella mente dell'osservatore un'immagine codificata che permette il riconoscimento di Apollo o Pan (o di una Ninfa) guardando al danzatore[51] che assume un determinato σχῆμα, ci sono sí altre danze viste in precedenza, ma anche pitture e sculture. La τέχνη

[48] ARISTIDE QUINTILIANO, *Sulla musica*, 2.4.17-21: «Soltanto la musica educa con la parola e con le immagini delle azioni, non per mezzo di corpi inanimati o fissati in una singola forma (οὐ δι' ἀκινήτων οὐδὲ ἐφ' ἑνὸς σχήματος πεπηγότων), ma per mezzo di corpi animati che in rapporto a ciascuna delle vicende narrate mutano in modo appropriato la forma e il movimento»; cfr. anche LUCIANO, *Sulla danza*, 35, che, nell'elencare i pregi dell'arte del pantomimo, afferma: «Non si discosta dalla retorica, ma ne condivide la capacità di rappresentare i caratteri e le passioni, capacità cui aspirano anche i retori. Non è lontana dalla pittura e dalla scultura, ma sembra imitarne in particolare l'euritmia, al punto che in nulla Fidia o Apelle sembrano superarla». ATENEO, 14.629b3 sgg., esprime cosí il rapporto tra danza e, in questo caso, scultura: «d'altro canto anche le statue degli antichi artefici non sono che 'residui' delle antiche danze (τῆς παλαιᾶς ὀρχήσεως λείψανα)». Sulla capacità illustrativa della danza (per alcune fonti dovremo piuttosto pensare al pantomimo) *ibid.*, 1.22a2 sgg., secondo cui «Aristocle afferma che il danzatore di Eschilo Teleste era cosí bravo nella sua arte (οὕτως ἦν τεχνίτης) che danzando *I Sette contro Tebe* rendeva l'azione visibile con la sua danza (φανερὰ ποιῆσαι τὰ πράγματα δι' ὀρχήσεως)». Ancora secondo Ateneo (1.21f7 sgg.): «Telesi o Teleste, il maestro di danza, inventò [trovò] molti schemi, mostrando a perfezione, con le mani, le cose dette (ἄκρως ταῖς χερσὶ τὰ λεγόμενα δεικνύς)». Occorrerebbe anche analizzare la comunanza di linguaggio della 'critica' della danza e delle arti figurative: penso a termini come ritmo, euritmia, armonia e simmetria.

[49] SENOFONTE, *Simposio*, 7.5.1 sgg.; cfr. A. THOMSIN, *Note sur Xénophon Banquet VII.5*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», III (1922), pp. 583-89; e ID., *Un passage de Xénophon expliqué par l'archéologie*, in «Musée Belge», XXVIII (1924), pp. 233-36.

[50] Il passo citato è PLUTARCO, *Questioni conviviali*, 747b-c, su cui si veda LAWLER, *Phora* cit. Nel caso, ad esempio, della figura di danza chiamata σκώψ, ATENEO, 14.629f9 sgg., la definisce come «uno schema di chi guardi da lontano (τῶν ἀποσκοπούντων τι σχῆμα) tenendo la sommità della mano piegata ad arco sulla fronte (ἄκραν τὴν χεῖρα ὑπὲρ τοῦ μετώπου κεκυρτωκότων)»; per lo schema dell'ἀποσκοπεῖν non è difficile trovare paralleli iconografici in cui il gesto è esattamente quello descritto da Ateneo per quella danza.

[51] Ma non solo al danzatore; un esempio tra tanti LUCIANO, *Cataplus*, 22.12 sgg: «CINISCO: Hai ragione: guarda, viene verso di noi una donna che reca in mano una fiaccola e ha uno sguardo terribile e minaccioso. Non è forse un'Erinni? | MICILLO: In base allo σχῆμα, pare proprio di sí». ARRIANO, *Periplo del Ponto Eusino*, 9.1 sgg.: «A sinistra dell'entrata del Fasi è la dea Fasiana; dallo σχῆμα si potrebbe giudicare che è Rea: tiene infatti un cembalo fra le mani, ha dei leoni sotto il trono e sta seduta come quella di Fidia nel Metroon di Atene». Devo lasciare da parte tutti i casi in cui nel descrivere una danza o un travestimento compaia la costruzione di σχῆμα + genitivo del personaggio 'rappresentato' (ad esempio prendere lo schema di Atena, Eracle, Dioniso ecc.).

del pittore (e dello scultore) e quella del danzatore hanno un terreno in comune, l'uso degli σχήματα: in un continuo rimando dall'una all'altra, entrambe contribuiscono a costruire un vocabolario di gesti la cui codificazione da un lato rende possibile il riconoscimento (del personaggio o del valore rappresentato), dall'altro garantisce la persistenza di tale vocabolario e con esso, almeno nella speranza di Platone, dei valori da esso veicolati. È dunque evidente che gli σχήματα di cui si parla nel passo delle *Leggi* sull'arte egiziana non sono da intendersi in riferimento a questo o quell'accorgimento tecnico dell'arte del pittore (né, tantomeno, possono valere per 'capolavori' o 'opere d'arte'), ma vanno intesi in termini di gesti o attitudini, col contenuto o valore ad essi intimamente connesso. Nessuna attenzione specifica è dedicata all'arte del pittore; la sua menzione nel primo dei due riferimenti alla legislazione egiziana vi trova luogo in quanto essa è una delle τέχναι che, come la danza, usano gli schemi, e a volte addirittura gli stessi schemi. Pittura e danza sono dunque interscambiabili nel passo 'egittologico' di Platone, dove anzi è la danza il riferimento principale del discorso. Proprio per questo va respinta la lettura, riduttiva, che vede in questo passo nulla piú che il riferimento alla convenzione figurativa egiziana di rappresentare le figure con una resa bidimensionale e non tridimensionale.

Schemi determinati e codificati non solo individuano e rendono riconoscibili personaggi rappresentati in pittura, scultura o danza (o in situazioni di travestimento in cui qualcuno cerca di imitare qualcun altro); essi, in modo altrettanto individuante, significano valori o caratteri o πάθη definiti, sia nelle rappresentazioni che nella vita reale[52]; tale evidenza emerge da un'analisi che prenda in considerazione, in primo luogo, i diversi significati del termine σχῆμα all'interno dell'ambito stesso della descrizione (a parte, cioè, gli usi tecnici in ambito retorico, medico, astronomico o matematico). Non essendo qui possibile offrire un quadro completo, ci limiteremo a fornire qualche esempio. Socrate a colloquio con Parrasio, Clitone e Pistia, nel celebre racconto di Senofonte[53], offre senz'altro la dichiarazione piú esplicita della possibilità per

[52] B. FEHR, *Bewegungsweisen und Verhaltensideale. Physiognomische Deutungsmöglichkeiten der Bewegungsdarstellung an griechischen Statuen des 5. und 4. Jhs. v. Chr.*, Bad Bramstedt 1979; T. HÖLSCHER, *La Nike dei Messeni e dei Naupatti a Olimpia. Arte e storia della fine del v secolo*, in E. LA ROCCA (a cura di), *L'esperimento della perfezione*, Milano 1988, pp. 67-108; per il teatro, L. E. ROSSI, *Livelli di lingua, gestualità, rapporti di spazio e situazione drammatica sulla scena attica*, in L. DE FINIS (a cura di), *Scena e spettacolo nell'antichità*, Firenze 1989, pp. 66 sgg. Anche se non interessato a indagare i diversi significati della parola σχῆμα, assai stimolante l'analisi del rapporto fra σχῆμα e *figura* di E. AUERBACH, *Figura*, in ID., *Studi su Dante*, Milano 1963, pp. 176-226.

[53] SENOFONTE, *Memorabili*, 3.10.5 sgg.; F. PREISSHOFEN, *Socrate in conversazione con Parrasio e Clitone*, in LA ROCCA (a cura di), *L'esperimento* cit., pp. 180-95. A. BRANCACCI, *Ethos e pathos nella*

pittori e scultori di imitare attraverso gli σχήματα ciò che l'ingenuo Parrasio (confermando che l'imitatore, a differenza del filosofo/legislatore, non sa nulla di ἤθη) ritiene, in un primo momento, non rappresentabile in quanto privo di simmetria e colore, cioè gli ἤθη. La visita di Socrate ai tre artigiani si conclude con la conferma dell'identità del Buono-Bello con l'Utile: il colloquio con Parrasio, una volta stabilita la possibilità di rappresentare i caratteri dell'anima, che appaiono «attraverso il volto e gli σχήματα», si conclude con l'affermazione che dà piú piacere la rappresentazione di «ἤθη belli, buoni e amabili (τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ καὶ ἀγαπητὰ ἤθη)»; in quello con Clitone, una volta dimostrato che il pregio delle sue statue è l'esatta riproduzione degli effetti degli σχήματα (le posture) su un corpo, Socrate conclude che anche l'imitazione degli effetti che i πάθη producono su un corpo sono fonte di piacere per lo spettatore; i πάθη sono in qualche modo 'le posture dell'anima' ravvisabili nelle espressioni del viso e nello sguardo. L'identità di Bello e Utile è piú evidente nel caso di Pistia: il pregio delle sue corazze, rispetto a quelle fabbricate da altri, risiede infatti nella sua capacità di renderle εὐρυθμότεροι (meglio proporzionate), adattandole alle proporzioni dei diversi corpi e permettendo i diversi movimenti.

La connessione σχῆμα-valore è piú volte affermata da Aristotele, il quale, menzionando la danza, in un celebre passo della *Poetica*, ci dice che «di solo ritmo senza musica è l'arte dei danzatori: anche costoro infatti, per mezzo di ritmi figurati, imitano caratteri, emozioni e azioni»[54]. Lo stesso Aristotele poi, pur ritenendo che pittura e scultura, a differenza della musica, non siano ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν ma solo dei σημεῖα di essi, distingue fra pittori e scultori ἠθικοί cui i giovani devono guardare, come Polignoto, e pittori e scultori che tali non sono, come Pausone[55]

Diamo qui alcuni esempi, tra molti, in cui compaia una strettissima ed esplicita associazione tra uno σχῆμα (non necessariamente di un'immagine) e un determinato valore o πάθος; in simili contesti il termine σχῆμα può essere il solo elemento della descrizione o accompagnato ad altri elementi posti sullo stesso piano: i piú frequenti, riferiti a descrizione di persone, sono la camminata, il volto/sguardo e la voce (βάδισμα, πρόσωπον e φωνή)[56]. Si può richiamare l'espediente inventato da Mega-

*teoria delle arti. Una poetica socratica della pittura e della scultura*, in «Elenchos», XVI (1995), pp. 103-27; H. WILMS, *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*, Stuttgart 1995.

[54] ARISTOTELE, *Poetica*, 1447a26-28: «αὐτῷ δὲ τῷ ῥυθμῷ [μιμοῦνται] χωρὶς ἁρμονίας ἡ τῶν ὀρχηστῶν (καὶ γὰρ οὗτοι διὰ τῶν σχηματιζομένων ῥυθμῶν μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις)».

[55] ID., *Politica*, 1340a33-39. Cfr. ID., *Poetica*, 1448a5-6: «Polignoto raffigurava gli uomini migliori di noi, Pausone peggiori, Dionisio simili».

[56] Non posso accennare, se non tramite l'esempio di Demostene sotto riportato, al problema interessantissimo della critica e alla messa in dubbio dell'equazione schema-valore.

cle per far rientrare Pisistrato ad Atene dopo la sua cacciata; una donna di nome Fia viene 'travestita' da Atena, fornita di panoplia e fatta salire su un carro: dopo tutto ciò «le mostrarono lo σχῆμα col quale sarebbe apparsa piú nobile (προδέξαντες σχῆμα οἷόν τι ἔμελλε εὐπρεπέστατον φανέεσθαι ἔχουσα)»[57] Un altro esempio: la nobiltà di Creusa appare a Ione in tutta la sua evidenza, grazie allo σχῆμα: «Sei nobile per certo, chiunque tu sia, donna; il tuo σχῆμα è tale che, come accade spesso nel giudicare gli uomini, chiunque, al solo vedere il tuo σχῆμα, riconoscerebbe che sei nobile»[58]. All'affermazione viene, in questo caso, conferito valore generale rispetto al giudizio sugli uomini: «come avviene per lo piú circa gli uomini» è guardando allo σχῆμα che traspare la nobiltà. Allo stesso ambito concettuale appartiene la descrizione che Senofonte offre di Socrate, subito prima di morire: «dicendo queste parole, conformemente a quanto aveva detto, se ne andò sereno nello sguardo, nella camminata, nello σχῆμα»; nella storia di Eracle al bivio, secondo il racconto di Senofonte che richiama Prodico, all'eroe compaiono le personificazioni di due donne, delle quali l'Areté reca, tra gli altri, i tratti della σωφροσύνη nello σχῆμα (κεκοσμημένη τὸ σχῆμα σωφροσύνῃ); nell'esortare i capi del suo esercito Ciro raccomanda che ciascuno di loro dimostri ai propri uomini di essere degno del comando «mostrandosi senza paura nello σχῆμα, nel volto, nei discorsi (ἄφοβον δεικνὺς καὶ σχῆμα καὶ πρόσωπον καὶ λόγους )»; Platone, infine, nel descrivere lo σχῆμα di sacerdoti e indovini, lo definisce «pieno di alterigia»[59]

Lo σχῆμα che un personaggio assume ne rivela dunque, precisamente e riconoscibilmente, caratteristiche dell'animo: l'alterigia, la serenità, la fermezza vengono veicolate attraverso gli atteggiamenti, gli schemi, che si assumono; proprio grazie a questa stretta relazione tra σχήματα e valori veicolati, tale linguaggio si presta ad essere utilizzato, certi di esser compresi, nelle opere figurative. Cito solo un esempio tratto dal poema di Simmaco di Pellana, iscritto sulla base di una statua di Arbinas, dinasta di Xanto, risalente alla fine del v - inizi del iv secolo: «A Letò mi ha dedicato, immagine di se stesso; lo σχῆμα mostra il valore delle sue gesta (τὸ σχῆμα ἐπιδείκνυ[ται ἀλκήν). Ha infatti ucciso molti rendendo onore al padre Gergi»[60].

[57] ERODOTO, 1.60.18-20.

[58] EURIPIDE, *Ione*, 238 sgg.

[59] SENOFONTE, *Apologia*, 27.1 sgg.; ID., *Memorabili*, 2.1.21-23; ID., *Ciropedia*, 6.4.20.1 sgg.; PLATONE, *Politico*, 290d5-6. Si veda anche SENOFONTE, *Simposio*, 1.10.7 sg.: nella descrizione di coloro che sono ispirati da Eros σώφρων, dopo le caratteristiche della voce e degli occhi, vengono menzionati gli σχήματα che sono «in massimo grado decorosi, degni di un libero (εἰς τὸ ἐλευθεριώτατον)». Si possono anche vedere DEMOSTENE, *Contro Midia*, 72.2 sgg. e 195.6 sgg.

[60] J. BOUSQUET, *Arbinas fils de Gergis, Dynaste de Xanthos*, in «Comptes rendus de l'Académie

Fonti piú tarde (soprattutto di II secolo d. C.) e scolî e commenti, nella loro sinteticità, offrono molte testimonianze in questo senso. In uno scolio all'*Odissea*[61] Eustazio, riferendosi al coro di una tragedia di Eschilo, ci dice che «restano seduti in silenzio per lungo tempo nello σχῆμα o del dolore o della meraviglia o di qualche altro πάθος (κατὰ σχῆμα ἢ πένθους ἢ θαυμασμοῦ ἤ τινος ἑτεροίου πάθους)». Uno scolio a *Iliade* 22.37 interpreta come gesto di supplica il gesto di Priamo che, da lontano, tende le mani (χεῖρας ὀρεγνύς) verso Ettore per supplicarlo di non affrontare da solo Achille, e nella mente del redattore sembrano presenti esempi figurativi: «come se tendendo le mani verso di lui avesse bisogno di invocare Ettore non solo con le parole ma anche attraverso lo schema, affinché se per caso lui non udisse le parole ma almeno fosse in grado di vedere lo schema del padre, avrebbe pietà del vecchio; lo schema è pittorico (γραφικῶς οὖν κεῖται τὸ σχῆμα)»[62]. Un ultimo esempio è uno scolio alle parole con cui Antigone, nelle *Fenicie* di Euripide, descrive Ippomedonte che le è appena stato mostrato dal pedagogo; ella lo definisce superbo, terribile a vedersi, simile a un gigante figlio della terra, e lo scoliasta commenta: «... e mostrava attraverso lo schema il suo animo altero (καὶ διὰ τοῦ σχήματος ἐμφανίζων τὸ αὐθάδες τῆς ψυχῆς)»[63]

Se i testi finora citati esprimono assai chiaramente la relazione σχῆμα-valore, pochi testi, e forse nessuno, offrono una discussione cosí esplicita e tesa a un gesto e ai valori ad esso associati come la disputa tra Eschine e Demostene che si appunta a un tratto sul gesto della statua di Solone a Salamina[64]: ciò che interessa qui è la risposta di Demostene

des Inscriptions et Belles-Lettres», 1975, pp. 138-50; I. SAVALLI, *L'idéologie dynastique des poèmes grecs de Xanthos*, in «Antiquité Classique», LVII (1988), pp. 103-23.

[61] *Odissea*, 23.115.

[62] *Scholia graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)* (H. Erbse). Poco prima, *Iliade*, 22.33-35, Priamo fa il gesto di percuotersi il capo e di levare le mani in alto, un gesto che ha forse valenza funeraria.

[63] *Scholia vetera in Euripidem* (E. Schwartz), *Phoinissae*, v. 127. È il caso di richiamare anche un passo (1645-51) tratto dall'*Edipo a Colono* di Sofocle e lo scolio relativo al v. 1650. Il messaggero sta raccontando il momento in cui Edipo chiede alle figlie di andarsene, per poter rimanere solo con Teseo: «Quando ebbe detto questo tutti gli demmo ascolto e tutti, tra pianti e gemiti, seguimmo le due donne. Partimmo ma dopo pochi passi ci voltammo indietro; Edipo non lo vedemmo da nessuna parte; solo il re che teneva la mano davanti agli occhi come vedesse qualcosa di terrificante, insopportabile a vedersi». Lo scolio (P. N. PAPAGEORGIUS, *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera*, Lipsiae 1838) al verso 1650, dopo aver interpretato il gesto della mano di Teseo come un gesto per non vedere «τὸ δεινὸν τοῦ πάθους», aggiunge: «a meno che non sia qui mostrato lo schema della meraviglia (ἢ τὸ σχῆμα τῶν θαυμαζόντων ἐνδεικνύμενον)». Lo scolio al verso 1648 commenta così: «È qui da notare come il messaggero ponga sotto gli occhi di tutti anche le cose non dette mostrandole attraverso gli σχήματα (καὶ τὰ ἄρρητα ὑπ' ὄψιν ἤγαγεν ὁ ἄγγελος ἐκ τῶν σχημάτων μηνύων)».

[64] ESCHINE, *Contro Timarco*, 25.1 sgg., e DEMOSTENE, *Sulla corrotta ambasceria*, 251.1 sgg. Su questo gesto si veda FEHR, *Bewegungsweisen* cit., pp. 27-29, e P. ZANKER, *La maschera di Socrate*, Torino 1997, pp. 49-61. Sugli attacchi di Eschine al modo di parlare di Demostene si veda ESCHINE, *Sulla corrotta ambasceria*, 49.3, in cui ricordando, durante il processo del 343 a. C., il momen-

all'attacco sferrato da Eschine contro gli oratori che, come Timarco (e Demostene stesso), non tengono, durante l'orazione, un contegno composto e specialmente non tengono il braccio avvolto sotto il mantello; secondo Eschine infatti la statua di Solone a Salamina, che recava appunto quel gesto, sarebbe un «ricordo e una rappresentazione dello σχῆμα di Solone, il quale proprio in tale atteggiamento si rivolgeva al popolo ateniese (ὑπόμνημα καὶ μίμημα τοῦ Σόλονος σχήματος, ὃν τρόπον ἔχων αὐτὸς διελέγετο τῷ δήμῳ τῶν Ἀθηναίων)». E quello schema sarebbe il segno della σωφροσύνη degli oratori antichi. La risposta di Demostene è molto interessante. Egli contesta dapprima l'uso della statua come prova, adducendo motivazioni di ordine cronologico: la statua non risale al tempo di Solone e l'artista che ha foggiato (πλάσας) quello σχῆμα non può aver visto Solone, non poteva dunque sapere se quel gesto fosse davvero usato dal Solone reale.

Ora, quel gesto del braccio sotto il mantello era ampiamente diffuso nel V e IV secolo per chiunque volesse apparire o farsi rappresentare come buon cittadino, come σώφρων; e certo dovette far impressione Cleone, rappresentante del partito democratico, che per primo, come ricorda Aristotele[65], parlò violando le 'regole' tradizionali di compostezza dell'oratore. Che senso ha la risposta di Demostene, con la sua insistenza sul fatto che la statua di Solone è posteriore al periodo di vita del legislatore? Con questa sua osservazione, egli sembra voler disgiungere il gesto del Solone reale da quello della statua: il suo σχῆμα ha piuttosto valore di simbolo e non è la riproduzione 'autentica' di un gesto che Solone ha 'veramente' fatto. Demostene pone in tal modo una distinzione forte fra il carattere convenzionale del gesto, codificato e perciò attribuibile a Solone anche da parte di un artista che non lo aveva visto mai, e il carattere (o ἦθος) di Solone come personaggio storico. Nessun dubbio che Solone incarnasse la σωφροσύνη, né che quel gesto in quella statua intendesse rappresentarla: ma la σωφροσύνη di Solone è qualità intrinseca che gli dovremo riconoscere anche se egli non avesse mai usato quel gesto nel parlare; e inversamente, quel gesto è facilmente riproducibile, da chiunque, anche in assenza di σωφροσύνη: Eschine è stato infatti, prosegue Demostene, perfettamente in grado di mimarlo davanti ai giudici ma non certo di riprodurne il contenuto, il valore che quel gesto veicola, cioè la ψυχή e la διάνοια di Solone.

to in cui gli ambasciatori fanno il loro rapporto all'assemblea, dipinge cosí Demostene: «Infine Demostene si alza davanti a tutti noi: e prende a parlare, come fa sempre, con quella sua aria boriosa nello σχῆμα e si gratta la testa (ἐφ' ἅπασι δ' ἡμῖν ἀνίσταται τελευταῖος Δημοσθένης, καὶ τερατευσάμενος, ὥσπερ εἴωθε, τῷ σχήματι καὶ τρίψας τὴν κεφαλήν)».

[65] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 28; PLUTARCO, *Vita di Nicia*, 8.5; FEHR, *Bewegungsweisen* cit., p.18 e nota 102; ZANKER, *La maschera* cit., p. 56.

Demostene fa presa qui su quella divisione fra esterno e interno, fra essere e apparire che tanta parte ha nelle riflessioni del Socrate platonico; l'orgogliosa certezza con cui l'iscrizione di Arbinas affida allo schema della statua la testimonianza diretta e indiscussa del valore di combattente del rappresentato, o con cui lo Ione di Euripide deduce la nobiltà di Creusa dal suo schema, sembra scomparsa e sostituita da un forte richiamo al valore etico delle azioni: giudicare la saggezza dall'aspetto esteriore (potremmo commentare con le parole di Luciano) «va bene per le statue», non per le persone[66].

Per contrasto, Demostene foggia infine, con grande efficacia retorica, un'attitudine fittizia, rovesciamento di quella attribuita da Eschine a Solone, attribuendola a Eschine quando si lasciò corrompere durante l'ambasceria in Macedonia.

> Non pronunciare orazioni con il braccio dentro il mantello [*scil.*: come Solone], ma condurre ambascerie con il braccio dentro il mantello: questo è ciò che occorre; tu invece, che là il braccio lo hai tenuto ben teso, il palmo della mano rivolto verso l'alto, gettando vergogna su costoro, ora parli solennemente [*scil.*: ripetendo il modello del gesto di Solone in modo puramente esteriore].

Demostene invita qui esplicitamente gli ascoltatori a visualizzare il comportamento di Eschine, e a visualizzarlo a partire dal gesto della statua di Solone. Nell'orazione *Sulla corona* Demostene, difensore di Ctesifonte che aveva proposto di onorarlo con una corona e cui Eschine si oppose, esprime in modo assai esplicito, nel suo attacco alle accuse di Eschine, la necessità di badare ai fatti: «chi vuole esaminare un oratore in modo onesto e non invece fare il sicofante, non formula accuse come quelle che tu [Eschine] ora pronunciavi, inventando esempi e mimando parole e σχήματα (perché certo tutta da questo, non vedi?, dipese la situazione dei Greci, dal fatto che io dissi questa parola qui e non quella lí o che misi la mano qui e non lí), ma in base ai fatti stessi esaminerebbe...»

Il problema del rapporto fra lo σχῆμα e il contenuto veicolato è alla base anche dell'ironico attacco di Polieucto di Sfetto contro la decisione di erigere una statua bronzea per Demade (siamo poco dopo il 335 a. C.)[67]:

> In quale σχῆμα lo si rappresenterà (τί γὰρ σχῆμα ἕξει)? Mentre tiene lo scudo davanti a sé? Ma lo ha gettato nella battaglia di Cheronea. Tenendo allora un aplustre? Ma di quale nave, di quella del padre? Ma no, tenendo un libro nel quale sia-

[66] LUCIANO, *Ermotimo*, 19.5 sgg., in cui Licinio ironizzando sulla possibilità di giudicare la saggezza dall'aspetto esteriore dice: «Perché, mio caro, questo tuo esame, basato sugli σχήματα, va bene per le statue ("Οτι, ὠγαθέ, ἀνδριάντων ταύτην ἐξέτασιν λέγεις τὴν ἀπὸ τῶν σχημάτων)».

[67] Cfr. anche DINARCO, *Contro Demostene*, 101; per il testo di Polieucto si veda C. WALZ, *Rhetores Graeci*, London 1836, IX, pp. 544 sg. Si veda anche PH. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, in «Bulletin de Correspondance Hellenique», suppl. 12 (1985), pp. 109-10.

> no scritte accuse e denunce. Ma per Zeus sarà rappresentato mentre prega gli dèi, essendo cosí malevolo nei confronti della città e augurandoci il nostro svantaggio ma rendendo un servizio ai nemici!

Come nel caso di Demostene, il rapporto fra lo schema e il contenuto veicolato viene qui interpretato, a scopo polemico, in termini sostanzialmente diversi rispetto ai passi sopra citati (dello *Ione* o dell'iscrizione di Arbinas): tale rapporto non è piú fra lo schema e una caratteristica permanente dell'animo ma, provocatoriamente, fra lo schema e un gesto effettivamente compiuto da usare eventualmente, e di conseguenza come prova, fra le convenzioni dell'arte e i fatti della vita. Si tratta di un problema che non si era certo posto in questi termini fino ad allora (e continuerà a non porsi in questi termini) se ad esempio monumenti pubblici, stele funerarie o monumenti commemorativi statali potevano ritrarre guerrieri caduti in battaglia invariabilmente come vincitori trionfanti sul nemico. Il loro trionfo sul nemico *stava per* il loro valore in battaglia che si era mostrato di fatto con la morte e non con l'effettiva vittoria individuale sul nemico; quel trionfo sul nemico che vediamo rappresentato, in altre parole, non avvenne mai, non fu mai reale. Nel caso di Polieucto, l'impossibilità di trovare uno σχῆμα per la statua di Demade che ne rispecchi un gesto effettivamente compiuto viene utilizzata per dimostrare la mancanza di valore dell'uomo; nel caso di Demostene egli contesta il rapporto diretto fra lo schema della statua e un gesto effettivamente compiuto; il gesto da sé non 'fa' il valore che pure esso convenzionalmente veicola.

## 5. *I pericoli della libertà: la sperimentazione nelle arti.*

Torniamo ora alle *Leggi*: una volta ammesse soltanto le rappresentazioni del bello, il legislatore dovrà conoscere, per giudicarne l'ammissibilità, anche la loro correttezza in quanto imitazioni: dovrà, insomma, da un lato costringere l'imitatore a rappresentare alcuni determinati valori, dall'altro a rappresentarli correttamente indicandogli i ritmi e le armonie 'giusti': «sono queste, penso, le cose [cioè che ad ogni altro bene vanno anteposti quelli di giustizia e virtú] che voi, come anche io, convincerete e costringerete i vostri poeti a dire e ancora, fornendo loro ritmi e armonie consone, a educare i vostri giovani in questo modo»[68].

Per chiarificare il problema della necessità di conoscere la correttezza per giudicare della bontà o meno di una rappresentazione Platone ricorre a un'esemplificazione che utilizza le imitazioni visive: una volta

[68] PLATONE, *Leggi*, 661c6-9; cfr. anche 660a4 sgg., citato alla nota 34.

tratte le 'regole' che devono guidare il giudizio di un'imitazione, Platone applica i risultati alla musica. Colui che giudica un'immagine, sia in musica che in pittura che in qualsiasi altra forma d'imitazione, deve tener d'occhio tre elementi: deve sapere che cosa è rappresentato (ὅ τέ ἐστι πρῶτον γιγνώσκειν); deve poi sapere quanto correttamente è rappresentato l'originale (ὡς ὀρθῶς), e infine, terzo elemento, deve sapere quanto la rappresentazione è buona da un punto di vista etico (ὡς εὖ, τὸ τρίτον)[69].

Come il poeta dovrà adattare alle parole i ritmi e le armonie che piú si convengono a quelle parole, cosí anche il pittore e lo scultore dovranno dare alle loro opere simmetrie e colori pertinenti all'oggetto rappresentato; cosí, ad esempio, «se dipingessimo una statua e qualcuno venisse a rimproverarci di non spalmare i colori piú belli sulle parti piú nobili del corpo – perché gli occhi, che pure sono la parte migliore, noi li coloriamo di nero, non di porpora», noi risponderemmo che non bisogna «dipingere gli occhi, pur cosí belli, in modo da renderli irriconoscibili, e neppure le altre parti della statua»; ciò che rende l'insieme bello è spalmare «su ciascuna parte il colore giusto (τὰ προσήκοντα ἑκάστοις)»[70].

Uno dei cardini di tale correttezza, relativa all'imitazione, è il crite-

[69] *Ibid.*, 669a7 sgg., ma si veda tutto il passo 667b5-669b: «ἆρ' οὖν οὐ περὶ ἑκάστην εἰκόνα καὶ ἐν γραφικῇ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ πάντῃ τὸν μέλλοντα ἔμφρονα κριτὴν ἔσεσθαι δεῖ ταῦτα τρία ἔχειν, ὅ τέ ἐστι πρῶτον γιγνώσκειν, ἔπειτα ὡς ὀρθῶς, ἔπειθ' ὡς εὖ, τὸ τρίτον, εἴργασται τῶν εἰκόνων ἡτισοῦν [ῥήμασί τε καὶ μέλεσι καὶ τοῖς ῥυθμοῖς]». L'interpretazione del passo che ho parafrasato è molto controversa soprattutto per quanto riguarda il terzo elemento. Per un rendiconto delle interpretazioni cfr. MORROW, *Plato's Cretan City* cit., p. 314 nota 55. Mi pare migliore l'interpretazione che vuole, come terzo elemento, la cognizione del valore etico dell'opera d'arte; poco prima (668d5-669a4) Platone afferma, prendendo come esempio le rappresentazioni figurative, che per giudicare quanto ὀρθῶς un'opera sia rappresentata, bisogna sapere che cosa è rappresentato (ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ μεμιμημένον ζῶον); perché una rappresentazione sia eseguita 'correttamente' bisogna guardare «τοὺς ἀριθμοὺς τοῦ σώματος καὶ ἑκάστων τῶν μερῶν τὰς θέσεις ᾗ ἔχει, ὅσοι τ' εἰσὶ καὶ ὁποῖα παρ' ὁποῖα αὐτῶν κείμενα τὴν προσήκουσαν τάξιν ἀπείληφε, καὶ ἔτι δὴ χρώματά τε καὶ σχήματα ἢ πάντα ταῦτα τεταραγμένως εἴργασται (in che misura conserva le proporzioni [lett. i numeri] del corpo e la disposizione delle singole parti, e ha ricevuto tutte le esatte dimensioni [lett. i numeri] e l'ordine appropriato in merito a come le parti sono disposte una accanto all'altra, e ancora i colori e gli σχήματα [*scil.*: appropriati] o se tutti questi elementi sono trattati in modo disordinato)»; una volta saputo che è eseguita correttamente, cioè che essa ha ricevuto dalla τέχνη tutte le parti e i colori giusti, però, non necessariamente si sa se essa è καλόν o no; occorre, per poter giudicare di questo, il terzo elemento. Piú avanti (670e4 sg.), nell'applicare alla musica le conclusioni tratte dalla similitudine con le arti visive, Platone individua ciò che manca alla conoscenza del poeta (che conosce ritmi e armonie) ancora una volta nel terzo elemento, cioè capire se una rappresentazione è bella o no (da un punto di vista etico). E. W. SCHIPPER, *Mimesis in the arts in Plato's Laws*, in «Journal of Aesthetics and Art Criticism», XXII (1963), pp. 199-202, discutendo il problema della mimesi sostiene che secondo Platone la correttezza di un'opera mimetica consisterebbe in una correttezza interna all'opera e indipendente dall'oggetto imitato. CACOULLOS, *Truth politics* cit., vede invece il problema della validità dell'arte per Platone nei termini sia della forma che, soprattutto, del contenuto, cioè della bontà dell'oggetto dell'imitazione o, come dice Platone stesso (667b-c), della sua utilità.

[70] PLATONE, *Repubblica*, 420c5 sgg. Cfr. anche ID., *Leggi*, 667d5 sgg., e ID., *Sofista*, 235d7-e2 (per la εἰκαστικὴ τέχνη opposta alla φανταστικὴ τέχνη).

rio della *pertinenza* al tema (o personaggio rappresentato) del linguaggio (e delle armonie e ritmi) adottato[71]; esiste infatti la possibilità di selezionare toni, canti e schemi adatti agli uomini o alle donne, ai liberi o agli schiavi, e tale principio di separazione in base alla pertinenza deve essere fissato una volta per tutte, reso immutabile e, soprattutto, non devono verificarsi 'scambi' tra i registri cosí individuati.

> Infatti le Muse non commetterebbero mai l'errore di assegnare a parole che hanno composto per uomini, schemi e melodie da donne, o di mettere insieme ritmi di schiavi e di non liberi con melodie e schemi che hanno stabilito per i liberi, né avendo stabilito i ritmi e lo schema dell'uomo libero assegnerebbero a tali ritmi una melodia e parole di segno opposto[72].

Sarà dunque cura del legislatore definire testi, armonie e ritmi adatti a uomini e donne, e il poeta dovrà adattarsi a tali leggi[73]

Ciò che accadeva in campo musicale intorno a Platone doveva destare in lui grande preoccupazione. In molti punti delle *Leggi*[74], e già nella *Repubblica*, egli lamentava pericolose tendenze della musica contemporanea; la separazione e l'arbitraria ricomposizione degli elementi costitutivi della musica (parole, ritmo, melodie e figure di danza) per cui i poeti separavano ritmi e schemi dalla melodia, ponendo in metro semplici parole (cioè senza accompagnamento strumentale) oppure separavano la melodia e i ritmi dalle parole, usando gli *a solo*, in cui, in assenza di parole, risultava impossibile, secondo Platone, conoscere l'oggetto imitato e, soprattutto, se tale oggetto fosse degno di essere imitato. Tutto ciò portava, nelle esecuzioni, a una ricerca di velocità, alla mancanza di pause, all'imitazione di versi di animali e in alcuni casi persino all'omissione della danza e del canto. Il virtuosismo, l'imitazione di tuoni, tempeste, versi di animali, l'imitazione del suono del flauto con la κιθάρα riflettevano, secondo Platone, la ricerca del piacere e dell'applauso da parte dell'uditorio e la concomitante rinuncia a educare, invece, il pubblico anche a costo di essere disapprovati; si instaurava insomma una 'pericolosa' democrazia nel giudizio d'arte. Ma soprattutto, possiamo aggiungere, questo gusto faceva della mimesi un valore

[71] ID., *Leggi*, 700a3 sgg., in cui Platone ripercorre il processo di corruzione nella musica.

[72] *Ibid.*, 669c3-d1; si veda anche il seguito 669d-671a. Nella traduzione di A. Zadro, citata da D. JOURDAN-HEMMERDINGER, *L'epigramma di Pitecusa*, in GENTILI E PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 172-73, il termine σχῆμα della prima frase sembra avere non il significato di figura di danza ma piuttosto di figura musicale: «Quelle mai sbaglierebbero tanto da attribuire, nel far poesia, a parole d'uomo colorazione melodica e canto di donna, e al canto poi e alle figure di danza formate da loro per i liberi adattare ritmi di servi e di non liberi...» Sul concetto di πρέπον si veda M. POHLENZ, *Τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes*, in «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse», 1933, pp. 53-92.

[73] PLATONE, *Leggi*, 802d8-e10.

[74] *Ibid.*, 669d1-a2, 700d3-701b4; ID., *Repubblica*, 397a1-b2. ANDERSON, *Ethos* cit., pp. 74 sgg.

assoluto, e dell'eccellenza tecnica la vera misura della bravura artistica, valutata nei termini dell'esatta e illusionistica imitazione della realtà.

Com'è stato ormai ampiamente dimostrato, già dalla metà del V secolo comincia al livello di pratica musicale, soprattutto nel ditirambo e nel νόμος citarodico, un gusto, sia nel pubblico che nei musicisti, che rifiuta il vincolo della τέχνη alle regole tradizionali; Damone e i damoniani vengono aspramente criticati[75] e il virtuosismo si fa prepotentemente strada in musica; se nel pieno V secolo il comune cittadino era chiamato a far parte dei cori e di conseguenza la musica doveva conservare un carattere di semplicità e rimanere a un livello di non professionismo, se nel passato la musica fungeva da accompagnamento alla parola, ora i rapporti cambiano[76]; nel passato il suonatore di *aulos* per il ditirambo era scelto dal poeta, ma col crescente predominio della musica il χορηγός divenne responsabile della scelta; nei monumenti coregici del IV secolo fa la sua comparsa, oltre al nome del corego e del poeta, anche quello del suonatore di *aulos*, e se in quelli della prima metà del IV secolo il suo nome segue generalmente quello del poeta, nella seconda metà lo precede[77] La musica diventa professionale e, cambiamento di enorme rilevanza, rifiuta la tirannide della parola e la sottomissione ad essa; ciò avviene in modo assai visibile nelle manipolazioni dei valori metrici delle parole, negli allungamenti artificiali delle vocali e nel non rispetto delle strutture grammaticali.

La violazione della signoria delle parole sulla musica aveva in realtà dietro di sé una storia lunga, se già Pratina (contemporaneo un po' piú vecchio di Eschilo) si ergeva contro il dominio dell'*aulos* sui valori ritmici delle parole e riaffermava il primato del canto, dichiarando che nella danza l'*aulos* deve venire come secondo[78]. La 'nuova musica' si carat-

[75] Penso al testo del Papiro di Hibeh I 13, sulla cui datazione (inizi del IV secolo o inizi del III) c'è discussione. Sulle discussioni antiche sul ruolo della musica da un punto di vista etico si veda WALLACE, *Damone* cit., in particolare pp. 40-44.

[76] PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb* cit., pp. 38-59; D. RESTANI, *Il Chirone di Ferecrate e la 'nuova' musica greca*, in «Rivista Italiana di Musicologia», XVIII (1983), pp. 139-92; GENTILI, *Metro* cit., in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit.; R. PRETAGOSTINI, *Parola metro e musica nella monodia dell'upupa (Aristofane «Uccelli» 227-262)*, *ibid.*, pp. 189-98; B. ZIMMERMANN, *Critica ed imitazione La nuova musica nelle commedie di Aristofane*, *ibid.*, pp. 199-203; R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Kónnos, Konnâs, Cheride e la professione di musico*, *ibid.*, pp. 246-43. R. W. WALLACE, *Frammentarietà e trasformazione: evoluzione nei modi della comunicazione nella cultura ateniese fra V e IV secolo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., XLVI (1994), pp. 7-20 (si tratta della versione preliminare di ID., *Speech, song and text, public and private. Evolutions in communications media and fora in IV century Athens*, in EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie* cit., pp. 199-217 e discussione pp. 218-24).

[77] PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb* cit., pp. 36 e 55-56.

[78] Per il testo di Pratina cfr. *ibid.*, p. 292 n. 3 e pp. 17-20; si veda anche GENTILI, *Metro* cit., pp. 9 sg.; ANDERSON, *Ethos* cit., pp. 47-48.

terizzava per la preferenza per le melodie asiatiche, per le linee armoniche variate, complicate e tortuose[79]; i ditirambografi potevano, in uno stesso canto, adottare piú armonie e cambiare continuamente ritmo rendendo cosí impossibile da parte degli spettatori individuarne l'ἦθος, mettendo a rischio la comprensibilità stessa della composizione e rendendo impossibile, da parte di coreuti non professionisti, seguirli nel canto e nella danza, anche in mancanza dell'arrangiamento strofico; il testo poetico diventava cosí di secondaria importanza[80] rispetto alla τέχνη musicale e orchestica e, almeno secondo la testimonianza di Platone, il virtuosismo spingeva a imitare di tutto senza piú alcuna attenzione alla sua funzione paideutica. Le innovazioni introdotte nel ditirambo (ἀναβολαί, uso di parole inusitate e perifrasi elaboratissime, commistione di ritmi e armonie) tendevano alla preminenza e all'assolutizzazione dell'aspetto mimetico della musica, di un'espressione musicale piú immediata e realistica. Un cambiamento forse analogo, e che comunque comportò uno scambio di registri, dovette investire anche la danza, se pensiamo alle sorti della danza pirrica progressivamente 'contaminata' da elementi propri delle danze dionisiache.

Non è questa la sede per render conto delle forze contrapposte che entrano in gioco rispetto a tali innovazioni, ed elencarne sostenitori e detrattori. Ci basti ricordare che il 'campione' della nuova musica fu Timoteo (contemporaneo, piú vecchio, di Platone), che si vantava di cantare la nuova Musa e di rifiutare la vecchia, di aver rinnovato la musica offrendole nuove possibilità espressive. Nei suoi ditirambi venivano resi in musica, in modo realistico, tuoni, tempeste, gemiti e urla, suscitando talvolta l'avversione del pubblico[81]. Per Platone, al contrario, la selezione dei soggetti e una rigorosa attinenza ad essi tramite la pertinenza dei registri erano assolutamente fondamentali: poeti come Melanippide, Cinesia, Frinide o Timoteo[82], sviluppando e potenziando tendenze già presenti in precedenza, andavano conducendo la propria ricerca in una direzione che, vista in termini platonici, non poteva essere piú inquietante.

[79] GENTILI e PRETAGOSTINI, *Introduzione* cit., pp. IX-X.

[80] ARISTOFANE, *Uccelli*, 1373-404, ridicolizza l'accumulo di epressioni elaborate e senza senso di Cinesia, trascinate verosimilmente nel testo poetico per seguire la musica (PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb* cit., p. 44); cfr. anche *Nuvole*, 333 sgg. e 961-72; *Rane*, 151 sg. e 1437. A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1968², p. 261, individua nell'oscurità delle parole che i cori drammatici subirono a causa dell'importazione della nuova musica nella tragedia, operata da Agatone e Euripide, la ragione del declino dei cori tragici nel IV secolo.

[81] ID., *Dythiramb* cit., pp. 49-51.

[82] È questa la serie di nomi fornita da Ferecrate, nel suo *Chirone*, dei poeti ditirambici che hanno scempiato la musica.

Prendendo le mosse dal gusto musicale che si andava imponendo nel IV secolo e dalle critiche di Platone a quel gusto, possiamo far leva su quell'assimilazione tra musica e arti figurative cosí scontata per gli antichi e utilizzarla per rilevare alcune analoghe tendenze della pittura e della scultura antiche? Certo non è possibile 'illustrare' i gusti di Platone, illusione che pure ha mosso tanta critica moderna; ma possiamo forse utilizzare il suo sguardo per capire alcuni mutamenti in atto anche nelle arti figurative, pur non perdendo d'occhio il fatto che la musica rivestiva, come forma mimetica, un'importanza incomparabilmente superiore a quella di pittura e scultura; e ancora che, se queste ultime sono da sempre state attività banausiche, la resistenza a che la musica divenisse professionale può aver avuto come fine anche quello di conservarle il suo carattere di arte liberale.

Il disinteresse di Platone per gli aspetti tecnici della pittura, che la Keuls ha cosí giustamente sottolineato, non porta necessariamente alle sue conclusioni, e cioè a un sostanziale disinteresse di Platone per le arti figurative. Come abbiamo cercato di dimostrare, al contrario, questo interesse c'è ed è ben vivo, ma è di natura squisitamente 'politica'; il suo problema parte da piú lontano, dalla preoccupazione che ciò che viene rappresentato imiti gli ἤθη 'giusti'. Ciò non è d'altronde sorprendente se solo si pensa al carattere preminentemente politico dei meccanismi di produzione e ricezione delle immagini ad Atene sia prima di Platone che durante la sua vita. Le danze, le feste, le opere figurative vanno sempre pensate nel contesto pubblico della *polis*, dal punto di vista della committenza ma, soprattutto, della ricezione. Occasioni, luoghi e forme delle dediche pubbliche erano costante punto di riferimento rispetto ai valori della città: nel *De falsa legatione* Demostene ricorda un'iscrizione pubblica sull'Acropoli in cui un certo Artmio veniva condannato per aver preso denaro dai barbari e averlo dato ai Greci. Come Demostene sottolinea, l'iscrizione non si trovava in un luogo qualsiasi: anche se tutta l'area dell'Acropoli, tanto estesa, era sacra, l'iscrizione era stata collocata «alla destra della grande Atena di bronzo che la città ha eretto, a spese dei Greci, a memoria della guerra contro i barbari; allora era cosí sacra la giustizia e cosí importante punire tali reati che si ritennero degni della stessa posizione sia il monumento della dea sia le punizioni contro chi aveva agito ingiustamente riguardo a tali cose»[83]

Come questo testo mostra assai bene (anche mettendo su un identico piano il messaggio inviato ai cittadini della *polis* dalla statua di Atena e quello veicolato dall'iscrizione contro Artmio), il problema di cosa si rappresenta, del luogo di collocazione e delle conseguenti associazio-

[83] DEMOSTENE, *Sulla corrotta ambasceria*, 271.

ni cultuali è un problema di natura spiccatamente politica, prima che artistica: e basti pensare a esempi a tutti noti, dalla dedica (e ri-dedica) del gruppo dei Tirannicidi nell'Agorà al meditatissimo programma del fregio del Partenone. In altri termini, il problema che Platone si pone nella *Repubblica* e nelle *Leggi* non fu affatto un problema solo di Platone, ma anzi ha le sue radici nella fruizione politica delle 'arti' nella città.

I giudizi sull'arte antica, a giudicare dall'immagine certo scarna e parziale che ne possiamo ricavare soprattutto dalle fonti piú tarde, si muovono in un ambito sostanzialmente puntato verso la storia delle conquiste tecniche, testimoni ormai di un'autonomia della τέχνη conquistata da tempo e saldamente affermata (precondizione necessaria alla nascita di una narrativa storica della τέχνη)[84]; vi si trovano certo temi quali la mimesi della realtà o l'inganno, temi antichi cari alla riflessione filosofica sulle arti da Empedocle a Democrito o Gorgia, riletti anch'essi però in chiave di eccellenza tecnica. Rispetto a soggetti tradizionali, quali dèi o eroi o scene mitologiche, il problema dell'educatività di questi temi dovette essere sottinteso; ma è significativo che per almeno due pittori, Zeusi e poi Nicia, il problema del rapporto fra soggetto rappresentato e τέχνη possa essersi posto, esplicitamente, in termini di affermazione dell'autonomia di quest'ultima e che quando il tema entra in gioco esso vi entri in relazione alle sfide tecniche che può offrire. Cosí Zeusi «non dipingeva soggetti popolari e comuni (o almeno ne dipinse pochissimi) come eroi, dèi o battaglie; cercava sempre di innovare, e ogni volta che inventava qualcosa di inusitato e strano, su quello mostrava la precisione (ἀκρίβεια) della sua τέχνη». Ma c'è un limite al ruolo del soggetto, quand'anche esso sia innovativo: il pittore si indigna nel vedere gli spettatori della sua *Famiglia di Centauri* interessati piú alla novità del tema che all'eccellenza della sua tecnica pittorica; la novità del tema distraeva gli spettatori dalla sua bravura tecnica, dalla resa della luce, dei dettagli, poiché è nei dettagli che si rivela l'accuratezza dell'opera[85]

Nicia d'altro canto (cosí ci viene raccontato da Demetrio Pseudo-Falereo)[86], «pensava che anche il tema è parte dell'arte della pittura, co-

[84] La libertà da considerazioni etiche non è certamente l'unica precondizione necessaria; si vedano quelle indicate da S. SETTIS, *La trattatistica delle arti figurative*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma 1993, pp. 469-98.

[85] LUCIANO, *Zeusi*, 3.3-7, 7.1 sgg.; ARISTOTELE, *Poetica*, 1450a23-29, nell'affermare che l'azione, per la tragedia, è piú importante dei caratteri, estendendo l'affermazione anche alla pittura dice che «Polignoto è buon pittore di caratteri mentre la pittura di Zeusi non ne presenta alcuno». LANZA, *Introduzione* cit., p. 58, richiama al proposito l'aneddoto riportato da PLINIO, *Naturalis historia*, 35.65, che ritrae Zeusi e Parrasio in gara; anche qui i due pittori ingaggiano una gara tecnica in cui la vera misura dell'eccellenza è l'esatta riproduzione della realtà.

[86] DEMETRIO, *Sullo stile*, 76.4 sgg.

me i miti lo sono della poesia»; sosteneva infatti che «occorre rappresentare temi grandiosi come ippomachie e naumachie» (rispetto, ad esempio, a uccelli e fiori). Questa sembra a prima vista un'affermazione in piena linea con la tradizione; ma la ragione delle scelte suggerite da Nicia non pare essere (proprio come per Zeusi) in una prospettiva etica ma piuttosto tecnica: questi temi infatti offrivano «la possibilità al pittore di mostrare molti schemi dei cavalli, di cavalli che corrono e che si arrestano, di altri che si piegano a terra sulle ginocchia e molti cavalieri che scagliano lance e molti che cadono da cavallo». È ancora una volta la τέχνη e la possibilità di mostrarla la vera preoccupazione di Nicia. Forse lo stesso interesse animava Apelle quando, come aveva già fatto Timoteo con la sua musica, «dipinse anche fenomeni naturali che parrebbe non potersi dipingere: tuoni, lampi, fulmini; in greco Bronté, Astrapé, Keraunobolía»[87]

Come mostrano gli esempi di Zeusi e Nicia, sembra dunque delinearsi per gli artisti precisamente la possibilità di quella separazione fra 'bene tecnico' e bene etico che Platone combatteva. Come abbiamo visto, in campo musicale si era ormai compiuto, nel IV secolo, il distacco della musica dalla parola e dai valori ad essa intimamente connessi, e si era perso il legame stretto e vincolante delle diverse armonie con ἤθη determinati, siglando il trionfo del 'virtuosismo tecnico'; e forse uno dei modi, per artisti e musici, di affermare l'autonomia della τέχνη fu proprio quello di svincolarla (passando o meno attraverso l'impiego di temi nuovi e inusitati) dalla tirannia del soggetto e della funzione etica. In altri termini, mediante quel processo di professionalizzazione della τέχνη, essa si viene emancipando dalle preoccupazioni etiche e paideutiche: è ormai la mimesi la vera misura dell'arte, quella che permette una piú libera, realistica e variata espressione della realtà e dei πάθη[88]. Questo interesse quasi assoluto per la resa mimetica aveva fra i suoi rischi quello di prescindere anche dalla coerenza col carattere del personaggio: è ciò che intende Aristotele quando critica il lamento di Odisseo nella *Scilla* di Timoteo come un esempio dello «sconveniente e non appropriato (τοῦ ἀπρεποῦς καὶ μὴ ἁρμόττοντος)»[89] Analogamente, il primeggiare della funzione mimetica potrebbe forse essere invocato per spiegare anche l'ingresso in scultura e pittura di 'canoni' e temi nuovi, fra cui fors'an-

[87] «Pinxit et quae pingi non possunt, tonitrua, fulgetra, fulgura, quae Bronten, Astrapen, Ceraunobolian appellant» (PLINIO, *Naturalis historia*, 35.96; trad. di S. Ferri).

[88] Cito l'esempio piú estremo; secondo Plinio (*ibid.*, 35.69) Parrasio «pinxit Demon Atheniensium argumento quoque ingenioso; ostendebat namque varium: iracundum, iniustum, incostantem, eundem exorabilem, clementem, misericordem, gloriosum excelsum, humilem, ferocem fugacemque et omnia pariter». Si veda anche, piú sotto, l'esempio di Timante.

[89] Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1454a29-31.

che quello della verosimiglianza (e dunque anche della bruttezza, in altre parole, del ritratto), la cui ricerca viene rimproverata dalle fonti a Demetrio di Alopece.

Come ha giustamente sottolineato A. Borbein[90], l'arte del IV secolo va vista in termini di rottura piuttosto che di continuità con l'arte del pieno V secolo. La committenza privata assume, ad Atene, un ruolo crescente (e si fa strada forse, con essa, una nuova libertà, mancando l'ovvio meccanismo di controllo assicurato da una committenza a carattere statale) e le condizioni di relativa ricchezza dei clienti dei vasai si fanno sempre piú visibili. Ma c'è di piú: nuovi temi, e relativi schemi iconografici, entrano nel repertorio della pittura vascolare, della pittura e della scultura, sia nell'ambito piú conservatore dei monumenti pubblici che in quello piú vivace e mobile dei beni a committenza tipicamente privata. E anche quando si rappresentino temi tradizionali (o si applichino canoni fissati nel V secolo) si scelgono spesso momenti diversi dell'azione, si pone l'accento su valori diversi. Il mutamento delle condizioni politiche e l'emergere di nuovi bisogni religiosi, in una città come Atene, aveva anche nelle manifestazioni artistiche un riflesso assai tangibile; si tratta tuttavia di un processo che, all'inizio, non ha carattere né di uniformità né di regolarità di sviluppo[91]. A illustrarlo potremo citare qui solo alcuni esempi in cui appaia evidente da un lato come temi tradizionali venissero trattati in modo assolutamente nuovo e dall'altro come nuovi temi entrassero nel repertorio degli artisti.

Un frammento tragico, o proveniente da un dramma satiresco, mette in scena un satiro che sembra rimproverare ad Atena la non pertinenza dello schema che il suo volto assume mentre la dea suona il flauto: «Non ti si addice lo schema: getta i flauti, raccogli le armi e ricomponi il tuo volto»[92]; insomma quello schema non si conviene a una dea, come ribadiscono Aristotele e (trasferendo l'ἀσχημοσύνη da Atena ad

[90] BORBEIN, *Die bildende Kunst* cit. Si veda anche V. M. STROCKA, *L'arte ad Atene durante la guerra del Peloponneso*, in LA ROCCA (a cura di), *L'esperimento* cit., pp. 147-79.

[91] Per le rappresentazioni della figura di Asclepio e della sua cerchia familiare e per la produzione di rilievi votivi connessi al suo culto si veda BORBEIN, *Die bildende Kunst* cit., pp. 439 sgg. (si veda anche piú sotto la nota 113). Per la ceramica della fine del V secolo si veda W. REAL, *Studien zur Entwicklung der Vasenmalerei im ausgehenden 5. Jahrhundert v. Chr.*, Münster Westfalen 1973, specialmente, per quanto riguarda i temi rappresentati, pp. 6-11. Manca, per quanto ne so, uno studio interessato in modo specifico ai temi rappresentati nell'arte del IV secolo.

[92] «οὔτοι πρέπει τὸ σχῆμα· τοὺς αὐλοὺς μέθες | καὶ θὤπλα λάζευ καὶ γνάθους εὐθημόνει» (*TGF*, II, fr. 381); il frammento è riportato da PLUTARCO, *Sul contenimento dell'ira*, 6.3, e TZETZE, *Chiliadi*, 1.372; entrambi dopo aver citato i versi continuano la storia secondo cui Atena all'inizio non bada all'ammonimento del satiro ma poi, specchiandosi in un corso d'acqua, vede le deformazioni del suo volto e getta i flauti; lo stesso Marsia ricorre a una specie di museruola per contenere le deformazioni del volto (SIMONIDE, fr. 160 Diehl).

Figura 1
Atena e Marsia. *Oinochoe* attica a figure rosse.

Figura 2.
Atena suona il flauto. Cratere a campana apulo.

Alcibiade) Plutarco[93] Ora, questo tema fu rappresentato varie volte nel v secolo, evitando accuratamente però il momento dell'ἀσχημοσύνη di Atena, e mostrandola invece dopo che aveva gettato i flauti per terra (cosí nel famoso gruppo di Mirone, dove la dea compare accanto a Marsia: fig. 1). Ma un cratere apulo di IV secolo[94] 'osa' invece rappresentare l'irrappresentabile (fig. 2): non solo Atena seduta (che, con un graduale processo che si avvia proprio in questi anni, ha smesso i suoi pesanti abiti da guerriera) suona l'*aulos*, ma un giovane le porge uno specchio perché si veda proprio mentre compie quell'atto contrario al suo πρέπον. Il vero soggetto della raffigurazione sembra quasi essere l'ἀσχημοσύνη di Atena. Possiamo tuttavia dire che, quanto alla violazione del πρέπον, si tratta ancora di un caso non grave se si pensa a ciò che osò Ctesiloco, allievo di Apelle, che «si rese famoso per una pittura sfacciata: dipinse Giove nell'atto di partorire Bacco; Zeus con la testa fasciata da una mitra e gemente come una donna in mezzo alle dee che fanno da levatrici»[95] Alcuni vasi ci permettono di osservare i mutamenti che subí la rappresentazione del tema della ri-nascita di Dioniso dalla coscia di Zeus, spostandone progressivamente il centro d'attenzione e facendone una scena di parto: una *lekythos* attica a figure rosse, databile al 460-450[96], ci presenta la nascita di Dioniso con eleganza e discrezione (fig. 3): Zeus siede in posa solenne e immobile, Dioniso è appena visibile mentre emerge dalla coscia di Zeus ed Ermes, di fronte a Zeus, gli regge tranquillamente lo scettro. Esempi piú tardi[97] presentano invece Zeus in alcuni casi seduto, ma in modo piú rilassato, o addirittura quasi sdraiato. Ma non solo: la scena avviene alla presenza di Ilitia (dea dei parti) che accorre, talvolta con un panno in mano, per accogliere il neonato. Nell'esempio del cratere di Taranto (fig. 4) la posa

[93] Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1341b, in cui viene riportata la storia del rifiuto da parte di Atena di suonare il flauto a causa dell'ἀσχημοσύνη del volto che ciò provocava; la storia viene interpretata da Aristotele come un modo per affermare l'inutilità di imparare a suonare il flauto ai fini della sapienza; PLUTARCO, *Vita di Alcibiade*, 2.5.3-6, riporta la notizia del rifiuto di Alcibiade di imparare a suonare il flauto per le deformazioni del volto che esso produce.

[94] Cratere a campana apulo, Boston, Museum of fine Arts 00348 (*LIMC*, II/2, *s.v* «Athena», n. 620). È opportuno qui annotare che è sempre nel IV secolo che comincia ad essere rappresentato l'episodio della punizione di Marsia, lo scorticamento, con il Marsia «*religatus*» di Zeusi (PLINIO, *Naturalis historia*, 35.66); Cfr. J. BOARDMAN, *Some Attic fragments: pot, plaque, and dithyramb*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXVI (1956), pp. 18-20; K. SCHAUENBURG, *Marsyas*, in «Römische Mitteilungen», 1958, pp. 42-66; F. LASSERRE, *Le Drame Satyrique*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CI (1973), pp. 282 sgg.; A. WEIS, *s.v.* «Marsyas I», in *LIMC*, VI/1, pp. 366-78.

[95] «Petulanti pictura innotuit, Iove Liberum parturiente depicto mitrato et muliebriter ingemescente inter opstetricia dearum» (PLINIO, *Naturalis historia*, 35.140).

[96] Boston, MFA 95.39 (*LIMC*, III/2, *s.v.* «Dionysos», n. 666).

[97] Anfora a figure rosse, già a Napoli (*LIMC*, III/2, *s.v.* «Eileithyia», n. 70). Cratere a volute apulo, fine v - inizi IV secolo, Taranto, Museo Nazionale I.G. 8264 (*LIMC*, III/2, *s.v.* «Dionysos», n. 667).

semisdraiata di Zeus e la presenza di Ilitia sottolineano l'inequivocabile assimilazione di Zeus a una partoriente. Ctesiloco fece ancora di piú: rese l'assimilazione 'completa', dando a Zeus schemi («mitrato») e toni («muliebriter ingemescente») specificamente femminili. Sappiamo da Ateneo che Timoteo, nei *Dolori di parto di Semele*, aveva rappresentato realisticamente, in musica, le urla e i lamenti della madre di Dioniso, la

Figura 3. Nascita di Dioniso dalla coscia di Zeus. *Lekythos* attica.

Figura 4. Nascita di Dioniso dalla coscia di Zeus alla presenza di Ilitia. Cratere a volute apulo.

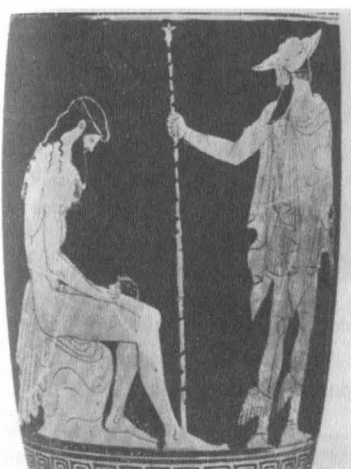



Figura 5. Morte di Semele che dà alla luce Dioniso. *Skyphos* argenteo.

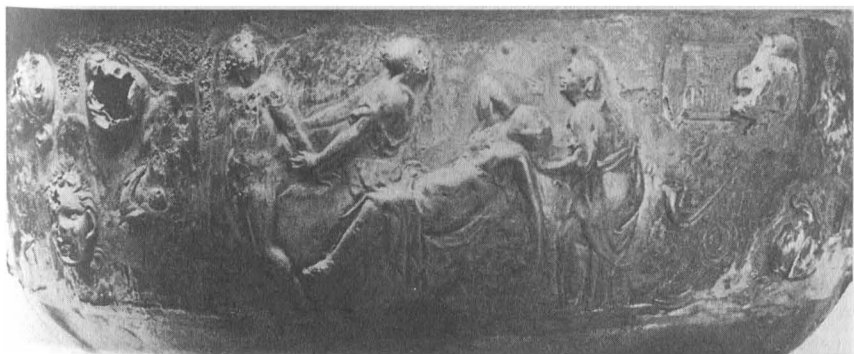



Figura 6.
Centauro e Lapita. Metopa n. 4 del lato meridionale del Partenone.

Figura 7.
Centauro e Lapita. Blocco dal fregio del tempio di Apollo Epikourios a Basse.

cui intensità e spregiudicatezza dovevano spesso suscitare sconcerto o ironia[98]. Viene in mente lo *skyphos* argenteo proveniente da Pompei[99], e risalente alla prima metà del I secolo d. C. (ma verosimilmente dipendente da modelli tardoclassici o ellenistici): vi è rappresentata una Semele giacente (fig. 5), in un violentissimo schema di πάθος, la vecchia nutrice che le sostiene il capo e una donna che accorre facendo un gesto di disperazione. Thanatos assiste alla scena.

Passiamo a un altro esempio. Se confrontato con le Amazzonomachie e le Centauromachie di v secolo (figg. 6-7), il fregio che orna il tempio di Basse e che fu eseguito alla fine del v secolo mostra quanto l'accento venga posto sulla resa patetica e drammatica dei movimenti dei combattenti; anche quando vengono impiegati schemi di monomachia tradizionali, essi appaiono governati non piú dall'imperativo del movimento ordinato e quasi geometrico ma piuttosto da quello di una resa emotiva e 'patetica' dell'azione[100]. Anche dal punto di vista iconografi-

[98] ATENEO, 8.352a8-b1.

[99] *Skyphos* argenteo, Napoli, Museo Nazionale 145508, dalla casa del Menandro, prima metà del I secolo d. C. (*LIMC*, III/2, *s.v.* «Eileithyia»). Il tema è documentato, per la Grecia, dall'idria attica a figure rosse, Berkeley, Lowie Mus. 8.3316, fine v secolo a. C. (*LIMC*, III/2, *s.v.* «Dionysos», n. 664). Per gli esempi romani, che includono la presenza di Ilitia, cfr. *LIMC*, III/2, *s.v.* «Eileithyia», nn. 62-68. Si veda anche R. OLMOS, *s.v.* «Eileithyia», in *LIMC*, III/1, pp. 698-99.

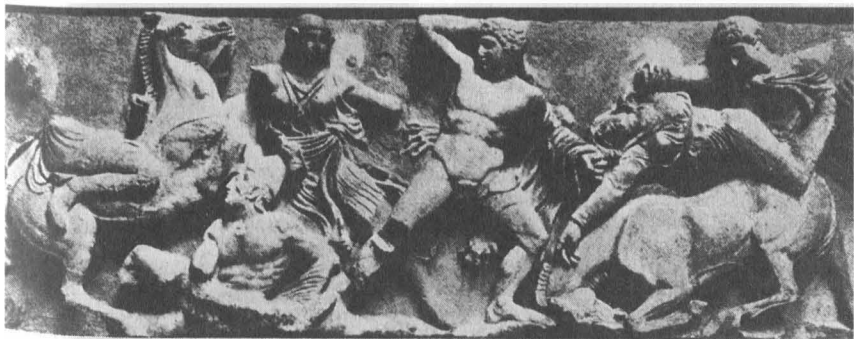
[100] BORBEIN, *Die bildende Kunst* cit., pp. 443 sg. Per il fregio di Basse si veda H. KENNER, *Der Fries des Tempels von Bassae-Phigalia*, Rom 1970.

Figura 8.
Greco che afferra per i capelli un'Amazzone a cavallo. Blocco dal fregio del tempio di Apollo Epikourios a Basse.

Figura 9.
Amazzonomachia di Eracle. Anfora a figure nere da Vulci.

Figura 10.
Greco che afferra per i capelli un'Amazzone appiedata. Blocco dal fregio del tempio di Apollo Epikourios a Basse.

co, vediamo impiegate nel fregio di Basse due nuove formule che, nella rappresentazione dell'Amazzonomachia, compaiono proprio in questo momento e sembrano fortemente orientate in senso 'patetico' La prima è la formula dell'Amazzone sul cavallo in corsa che viene afferrata per i capelli da un guerriero greco (fig. 8): si può proprio parlare, in questo caso, del conio di un 'superlativo' patetico, il cui grado positivo è l'antica formula (ampiamente utilizzata e presente anche nel fregio di Basse) della presa per i capelli, o per il pennacchio dell'elmo, dell'avversario appiedato, in ginocchio o fuggente (figg. 9-10); con l'aggiunta del cavallo il movimento viene 'estremizzato' e le direzioni in cui esso si dirige vengono complicate (con il Greco che si muove verso l'Amazzone, l'Amazzone che, resistendo, getta le braccia indietro a tentare di liberarsi dalla presa e il cavallo che continua il suo movimento in avanti, verso l'alto o verso il basso). La seconda nuova formula è quella dell'Amazzone ferita a morte che vacilla sul proprio cavallo ancora in corsa o già piegato sulle zampe anteriori; nel fregio di Basse (fig. 11) vediamo la formula impiegata non nella forma che diverrà piú comune (che prevede il cavallo rampante e l'Amazzone che vacilla, ma ancora in sella) ma nella variante che prevede il cavallo che rovina a terra e il Greco che afferra, da dietro, l'Amazzone, quasi distesa sul cavallo e che sta ormai per cadere. Questa nuova formula, in entrambe le sue varianti, porta alla luce il contrasto fra il languore della morte che pervade ormai l'Amazzone e l'energia del movimento del cavallo ancora in corsa o men-

Figura 11.
Amazzone che cade da cavallo e viene afferrata da un Greco. Blocco dal fregio del tempio di Apollo Epikourios a Basse.

tre rovina a terra[101]. Di 'superlativi' e 'comparativi' nelle *Pathosformeln* parlava A. Warburg mentre componeva il suo atlante *Mnemosyne*[102]: e avrebbe ben potuto usare quel passo di Quintiliano in cui si dice come il pittore Timante (contemporaneo di Zeusi e Parrasio), nel *Sacrificio di Ifigenia*, declinasse il dolore secondo tutti i suoi schemi e i suoi gradi e, giunto ad Agamennone, non riuscisse a dargliene uno e ne velasse quindi il volto: «dipinse il sacrificio di Ifigenia raffigurando Calcante in preda a mestizia, Ulisse ancor piú mesto, e dette a Menelao l'atteggiamento del massimo dolore che l'arte gli permetteva di esprimere; ma, a questo punto, esaurita la gamma degli affetti, non sapendo come rappresentare degnamente il volto di Agamennone, ne velò il capo, lasciandone immaginare l'espressione alla sensibilità dello spettatore»[103] «Tristem», «tristiorem», «summum maerorem», e infine un volto velato: insomma, dopo il superlativo non c'è null'altro, non solo per la grammatica della lingua ma neanche per quella, figurativa, di Timante. L'assenza di πάθος rappresentato suggerisce qui non l'assenza di πάθος, ma la sua irrappresentabilità, e fa appello come ultima risorsa all'immaginazione dell'osservatore[104].

La stessa tendenza a una resa fortemenete patetica è riscontrabile nei pochi frammenti delle metope del tempio di Era ad Argo (ricostruito dopo la distruzione del 423) che recavano una Gigantomachia e un'Amazzonomachia, nei frammenti provenienti dal tempio di Atena Alea a Tegea (databile a dopo il 395), e soprattutto nei frammenti provenienti dal frontone del tempio di Asclepio a Epidauro databile al de-

[101] La formula si trova attestata anche nel quasi contemporaneo fregio maggiore del monumento delle Nereidi di Xanto, blocco BM 862, per cui si veda W. A. P. CHILDS e P. DERMAGNE, *Le monument des Néréides. Le décor sculpté, Fouilles de Xanthos VIII*, Paris 1989, e, nella forma che diventerà piú comune, nel frontone occidentale del tempio di Asclepio a Epidauro.

[102] A. WARBURG, *L'ingresso dello stile ideale anticheggiante nella pittura del primo rinascimento* (1914), in ID., *La rinascita del paganesimo antico*, a cura di G. Bing, Firenze 1966, pp. 307-87, parla già di «temperamento intensificato in stile anticheggiante». M. WARNKE, *Superlative der Gebärdensprache*, in W. HOFMAN, G. SYAMKEN e M. WARNKE, *Die Menschenrechte des Auges. Über Aby Warburg*, Frankfurt am Main 1980, pp. 133 sgg. E. GOMBRICH, *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, Oxford 1986, pp. 177-85 e 291. Il problema è stato affrontato da S. SETTIS, *Pathos und Ethos, Morphologie und Funktion* («Vorträge aus dem Warburg-Haus», I), Berlin 1997, pp. 31-73.

[103] «Cum in Iphigeniae immolatione pinxisset tristem Calchantem, tristiorem Ulixen, addidisset Menelao quem summum poterat ars efficere maerorem: consumptis affectibus non reperiens, quo digne modo patris vultum posset exprimere, velavit eius caput et suo cuique animo dedit aestimandum» (QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 2.13).

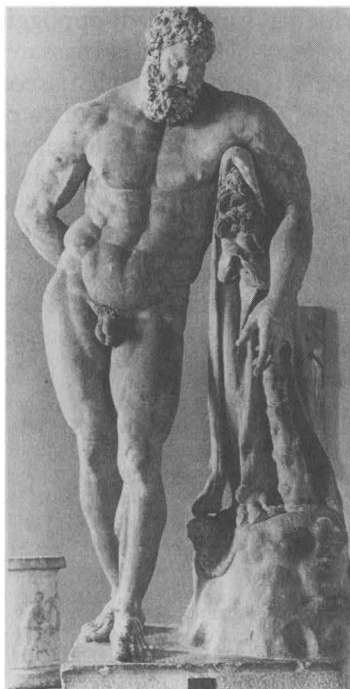
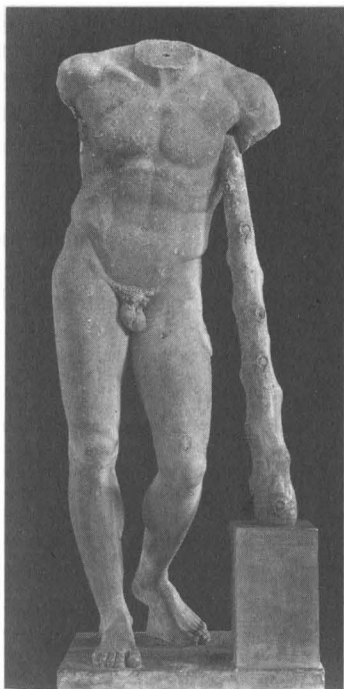
[104] Si pensi anche a Niobe e al suo irrappresentabile e inesprimile dolore (l'immobilità di una statua è l'unico mezzo per rappresentarlo). Si veda anche la critica di Euripide al silenzio, immobilità e velatura del volto di Achille e Niobe nei *Mirmidoni* e nella *Niobe* di Eschilo (ARISTOFANE, *Rane*, 911-14). Per le attestazioni letterarie, teatrali e iconografiche del tema si vedano O. LONGO, *Silenzio verbale e silenzio gestuale nella Grecia antica: alla riscoperta di un codice culturale*, in «Orpheus», VI (1985), pp. 241-49; M. CENTANNI, *Velare, svelare: dai misteri pagani a «Le età della donna» di Hans Baldung Grien*, in S. BERTELLI e M. CENTANNI, *Il gesto*, Firenze 1995, pp. 187-91.

cennio 380-370 (con la rappresentazione di un'Iliuperside sul frontone orientale e di un'Amazzonomachia su quello occidentale). A dopo il 360 risale l'inizio dei lavori al Mausoleo di Alicarnasso, la cui Amazzonomachia, pur in una scansione piú fortemente geometrica che nel tempio di Basse, presenta alcune figure nelle quali la torsione dei corpi è spinta a limiti estremi. In tutti questi casi l'εὐσχημοσύνη sembra aver ceduto il passo all'interesse per una resa immediata ed estrema di πάθη.

Altro tema assai diffuso nell'arte del IV secolo è il riposo dell'eroe; un riposo che rischia quasi di cancellarne l'identità di eroe ed evidenzia invece la molto piú umana stanchezza dopo una fatica. Il caso di Eracle è particolarmente illuminante[105]: il tema del riposo di Eracle è molto an-

[105] R. VOLLKOMMER, *Herakles in the Art of Classical Greece*, Oxford 1988; J. BOARDMAN, O. PALAGIA e S. WOODFORD, *s.v* «Herakles», in *LIMC*, IV/1, pp. 728-836.

Figura 12. Eracle in riposo. Copia romana.

Figura 13. Eracle in riposo (Farnese). Copia firmata da Glicone di Atene.

tico e una delle metope del tempio di Zeus a Olimpia ce lo mostra in tutta la sua elegante stanchezza; ma nelle rappresentazioni di Eracle in riposo di IV secolo, il centro dell'attenzione sembra progressivamente spostarsi: un nuovo tipo viene inventato verosimilmente intorno al 360 e l'Eracle di Copenaghen o, anche, il torso di Dresda (fig. 12) ne sono ritenuti copie[106]: l'eroe, in età matura, piega il corpo leggermente in avanti (in modo piú evidente nell'esemplare di Copenaghen) e, stanco, si appoggia alla clava puntata sotto l'ascella sinistra; la mano destra, come si deduce da altri esemplari che ne ripetono il tipo, era posta sul fianco e il braccio sinistro probabilmente lungo la clava. La ponderazione resta ancora essenzialmente quella policletea (il peso è sulla gamba destra e la sinistra, flessa, è spostata indietro), e la clava ha solo moderatamente funzione portante; viene tuttavia cosí introdotto un elemento di 'turbamento' rispetto all'equilibrio di forze rappresentabili in un corpo maschile stante come era stato canonizzato da Policleto[107] All'ultimo ventennio del secolo risale infine l'Eracle di Lisippo, di cui l'Eracle Farnese (fig. 13) è ritenuto copia: il bilanciamento del corpo vi risulta precario, con il peso sulla gamba destra molto arretrata, la sinistra portata davanti alla destra, il corpo che si flette in avanti e verso sinistra; la clava assume evidente funzione di appoggio[108] L'eroe, in età matura, volge lo sguardo verso il basso e la rilassatezza e la spossatezza appaiono come il centro d'attenzione (Eracle nasconde però, nella mano dietro il dorso, i pomi delle Esperidi, conquista che gli varrà l'immortalità). Lo stesso vale anche per la statua colossale, dello stesso Lisippo, di Eracle seduto (fig. 14) che, anche in questo caso in età matura e senza attributi, si riposa dopo la fatica delle stalle di Augia.

Il tema dell''eroe stanco' o di personaggi stanti in cui il peso su una gamba viene contrastato e sbilanciato da una forte flessione del corpo in direzione contraria, tanto da necessitare del sostegno esterno, dove-

[106] *LIMC*, IV, *s.v.* «Herakles», nn. 667-68, con bibliografia relativa. Si veda soprattutto la storia del tipo in P. MORENO, *Il Farnese ritrovato ed altri tipi di Eracle in riposo*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité», XCIV (1982), pp. 406-8.

[107] Un precedente significativo è il cosiddetto «Narciso» (il cui originale viene posto intorno alla fine del V secolo, e attribuito alla scuola di Policleto) che si appoggia al sostegno esterno e che porta il braccio dietro il dorso (quest'ultimo gesto è già presente nell'Eracle di Policleto, in cui è il braccio sinistro, in corrispondenza della gamba in riposo, ad essere portato dietro il dorso). Si veda D. ARNOLD, *Die Polykletnachfolge*, «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», Ergänzungsheft 25, 1969, specialmente pp. 54-64; A. LINFERT, *Die Schule des Polyklet*, in *Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik*, catalogo della mostra nella Liebighaus di Francoforte, Mainz 1990, pp. 278 sgg.

[108] Si veda P. MORENO, *Scultura ellenistica*, Roma 1994, I, pp. 1-123, e, soprattutto per il motivo della mano destra dietro il dorso, la gamba destra portante e la sinistra portata in avanti, ID., *Il Farnese* cit., pp. 414 sgg.; per l'analisi dei due tipi di Eracle in riposo piú vicini all'Eracle Farnese si veda pp. 428-62.

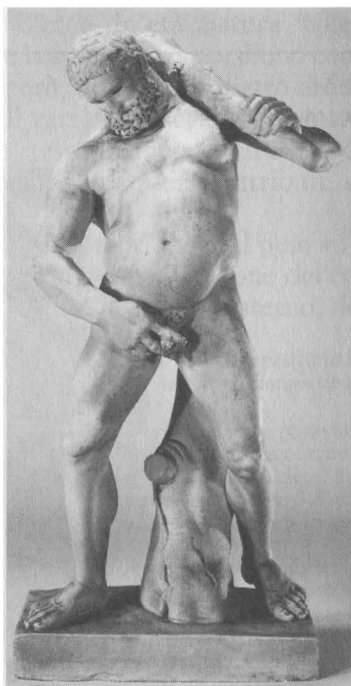
va probabilmente attrarre gli artisti anche per la sfida tecnica offerta dalla possibilità di rappresentare statue maschili stanti in cui il baricentro non cade piú lungo la linea longitudinale mediana del corpo (fra i due punti d'appoggio dei piedi) ma al di fuori di essa: ciò presupponeva la rottura col passato, incarnato, per le statue maschili stanti, dal canone policleteo[109] Ma questo tema comportava, allo stesso momento, una diversa concezione di dèi ed eroi, cui anche le scelte 'tecniche' (proporzioni e simmetrie nella resa del corpo) sono intimamente legate; tant'è che Eufranore poteva dire, a proposito del suo Teseo, che «quello di Parrasio si era nutrito di rose, il suo invece aveva mangiato carne»[110] Ciò risulta tanto piú vero se pensiamo, ancora una volta, a Era-

[109] Oltre agli studi già citati di Arnold e Linfert, rimando ancora una volta, per la statuaria nel IV secolo, a BORBEIN, *Die bildende Kunst* cit., in particolare pp. 448 sgg.; ID., *Die griechische Statue des 4 Jhs. v Chr Formanalytische Untersuchungen zur Kunst der Nachklassik*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXXVIII (1973), pp. 43-212 sgg; per il confronto con il canone di rappresentazione del pieno V secolo cfr. ID., *Canone e ideale Aspetti critici dell'età classica*, in LA ROCCA, *L'esperimento* cit., pp. 109-46; si veda anche il suo contributo in questo volume. Cfr. anche H. K. SÜSSEROTT, *Griechische Plastik des IV Jahrhunderts v Chr.*, Rom 1968; A. STEWART, *Greek Sculpture*, I-II, New Haven - London 1990, in particolare pp. 164-208 e 267-94.

[110] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.129.

Figura 14.
Eracle seduto. Statuetta bronzea.

Figura 15.
Eracle ubriaco. Castone vitreo di anello.

Figura 16. Eracle ubriaco. Statua marmorea.
Figura 17. Eracle che orina. Statuetta marmorea.

cle: Lisippo aveva rappresentato la stanchezza dell'eroe cogliendo tutte le possibilità che da un punto di vista tecnico questo tema poteva offrire. Piú tardi, almeno nel II secolo a. C., Eracle fu rappresentato ubriaco, malfermo sulle gambe, che quasi cade in avanti, e addirittura mentre orina (figg. 15-17)[111]

[111] Gli esempi a noi noti di Eracle ubriaco e di Eracle che orina sono databili a non prima del II secolo a. C. Si veda *LIMC*, IV, *s.v* «Herakles», nn. 875-87 e 888-910. Gli esempi del tipo qui riportati sono: castone vitreo di anello, I secolo a. C., Göttingen, Univ. G 415 (*LIMC*, IV, *s.v.* «Herakles», n. 875); statua marmorea, da Roma, II secolo d. C., Raleigh, North Carolina Museum of Art GL 55.11.2 (*LIMC*, IV, *s.v* «Herakles», n. 876); statuetta marmorea, I secolo d. C., Wörlitz, Schloß II 12. (*LIMC*, IV, *s.v* «Herakles», n. 898). Il tipo è impiegato in molte statuette bronzee che erano applicate a vasi in metallo. Si veda, per Eracle ubriaco, R. NICHOLLS, *The drunken Herakles. A new angle of an unstable subject*, in «Hesperia», LI (1982), pp. 321-28; per Eracle orinante D. F. SUTTON, *The Herakles statue from the House of the Stags, Herculaneum*, in «Rheinisches Museum für Philologie», CXXVII (1984), p. 96, che collega il tipo al *Sileo* di Euripide.

Figura 18. Copia della Menade di Scopa.

Figura 19. Copia del Pothos di Scopa.

Occorre ribadire che si tratta di un processo né lineare né regolare e che il canone policleteo di rappresentazione della statua maschile stante continuò ad essere ampiamente impiegato; ma muovere la figura rispetto al suo baricentro e studiarne le conseguenze nella resa delle diverse parti del corpo fu senz'altro uno dei punti di interesse che attrassero scultori come Prassitele e Scopa, che allo stesso tempo però mutavano anche (o riflettevano un mutamento comunque già avvenuto) l'ἦθος di dèi ed eroi: basti qui ricordare l'Apollo Sauroctono e il Satiro in riposo di Prassitele, o la Menade e il Pothos di Scopa (figg. 18-19)[112].

[112] A. STEWART, *Skopas of Paros*, Park Ridge 1977, in cui si trova anche un'analisi delle sculture del tempio di Tegea (pp. 5-85) e dell'attività di Scopa presso il Mausoleo di Alicarnasso (pp. 95 sgg.): lo studioso data la Menade a circa il 360; ID., *Greek Sculpture* cit., pp. 176-85 e 277-86, e II, figg. 509-10. Per l'Apollo Sauroctono e il Satiro in riposo cfr., in questo volume, le figg. 16-17 nel saggio di A. Borbein.

Figura 20.
Copia del gruppo di Irene e Pluto di Cefisodoto.

L'ultimo esempio che annoto qui è un fenomeno molto interessante che si rivela nelle manifestazioni artistiche ma che pertiene in primo luogo alle credenze religiose di Atene alla fine del v e nel iv secolo: l'introduzione di 'nuovi dèi' e di personificazioni[113] Il riorientamento o nuovo vigore di culti talvolta preesistenti (o presenti fuori da Atene) appare chiaro nei casi di Asclepio, Igea e Pluto. La rappresentazione di Irene, pur rara, compare in vasi della fine del v secolo, e la dea fu rappresentata da Cefisodoto intorno al 375 in una statua colossale di committenza pubblica, in cui ella tiene in braccio il fanciullo Pluto (fig. 20). Personificazioni come Aponia, Armonia, Demokrateia, Tyche e molte altre (se ne può ricordare la massiccia presenza nella *Calunnia* di Apelle, secondo la descrizione che ne offre Luciano)[114], seppure in alcuni casi testimoniate letterariamente anche prima, paiono avere il loro *floruit* figurativo a partire dalla fine del v secolo. È questo anche il momento, la metà del iv secolo, che vede la straordinaria e scandalosa innovazione prassitelica che inventa il tipo del nudo femminile nella statuaria, incarnandolo in una dea, Afrodite. La raffigurazione di Afrodite e di Dioniso, coi rispettivi seguiti, acquista un ruolo crescente nelle raffigurazioni vascolari degli ultimi anni del v secolo.

Richiamando alla mente gli esempi di Zeusi e Nicia sopra citati, e osservando le opere figurative del iv secolo, possiamo individuare una tendenza che caratterizzerà, in modo ancor piú evidente, l'arte ellenistica: gli σχήματα, le 'parole' di pittura e scultura[115], perdono progressivamente di importanza (a parte generi specifici come la scultura funeraria e pochi altri); gli artisti preferiscono, in modo sempre piú marcato, affidare l'evidenza della propria acribia tecnica alla variazione di motivi e canoni, alla resa dei dettagli, all'ἐργασία.

Si tratta di mutamenti che è stato qui possibile solo annotare e che richiedono un'analisi approfondita sia dal punto di vista tematico, con le conseguenti implicazioni religiose e cultuali, sia dal punto di vista stilistico. Rispetto al punto da cui siamo partiti c'è da chiedersi quanto tali innovazioni siano pensabili solo in un mondo profondamente diverso da quello sognato da Platone: un mondo in cui gli eroi rappresentati

[113] H. A. SHAPIRO, *Personifications in Greek Art*, Zürich 1993; la definizione stessa di 'personificazione' è problematica e non tutte le personificazioni hanno lo stesso grado di canonizzazione figurativa e tantomeno religiosa e cultuale. Sui 'nuovi dèi' nell'Atene del iv secolo si veda C. AUFFARTH, *'Neue Götter' im spätklassischen Athen*, in EDER, *Die athenische Demokratie* cit., pp. 337-65. Si veda anche BORBEIN, *Die bildende Kunst* cit., specialmente pp. 439 sg. Sulla venerazione di Pluto nella città si veda PLATONE, *Leggi*, 801b.

[114] LUCIANO, *Sul non credere facilmente alla calunnia*, 4.

[115] PLUTARCO, *Sulla gloria degli Ateniesi*, 3.1 sgg., dove è riportato il celebre detto di Simonide.

nell'arte possono anche piangere o essere preda di ira, dolore o stanchezza, in cui figure astratte dall'incerto status possono camminare accanto agli dèi dell'Olimpo e Afrodite può incarnare una sensualità tutta umana.

Le idee politiche di Platone determinarono in modo sostanziale l'atteggiamento del filosofo rispetto al problema della funzione delle arti nella città; ma tale atteggiamento finí per sollecitare la ricerca della 'vera teoria artistica' platonica. Questa ricerca si rispecchia nella storia del suo ritratto: è una storia che ci parla di aspettative, ricerche, delusioni, emendamenti e misconoscimenti. Il ritratto di Platone, ricercato invano dal Quattrocento in poi, quando finalmente viene scoperto, nel 1886, rappresenta una delusione perché troppo neutro, astratto, poco individuante, e per nulla rappresentativo del pensiero del filosofo; non era il divino Platone visionario dai tratti ieratici che ci si aspettava. Da studi recenti[116] risulta chiaro che il Platone del ritratto, commissionato verosimilmente subito dopo la morte del filosofo e forse già autorizzato da Platone stesso, è puramente e semplicemente un Platone 'buon cittadino' dall'aria pensosa, e nasce «dal desiderio di rappresentarlo come cittadino ideale, come uomo politico», tant'è che trova paralleli strettissimi con altri 'ritratti' contemporanei, ad esempio su stele funerarie[117] L'unico tratto che lo differenzia, e significativamente, dal tipo normale del 'buon cittadino' è la resa della barba, che richiama quella del ritratto di Socrate. Un'unica concessione dunque, ma tanto piú significativa, a un tratto personale che vale come rappresentativo del suo insegnamento: ciò che viene distillato e tramandato in immagine è il Platone buon cittadino e allievo di Socrate, prosecutore dell'insegnamento del maestro[118]. Questo dovette tuttavia sembrar troppo poco già nell'antichità: lo stesso tipo venne infatti modificato, in età ellenistica, con l'aggiunta di elementi di *pathos* ritenuti piú appropriati alla personalità e al pensiero del filosofo; la forte frontalità, la posa calma e neutra, pensosa e seria, vennero sostituite da tratti di vibrante, inquieto movimento nel volto e nei capelli. Ma quello che Platone volle per sé (o almeno avrebbe voluto) è proprio, invece, il ritratto 'neutro', da 'cittadino ideale' che ha deluso gli archeologi.

[116] N. HIMMELMANN, *Das Bildnis Plato*, in ID., *Minima Archaeologica*, Mainz 1996; ZANKER, *La maschera* cit., pp. 49-86, in particolare 76 sgg.

[117] HIMMELMANN, *Das Bildnis* cit., p. 116; ZANKER, *La maschera* cit., pp. 82-83.

[118] *Ibid.*, p. 118.

* Desidero ringraziare tutti coloro che hanno letto il manoscritto, fornendomi preziosi consigli.

Percorsi di un sapere

CATHERINE DARBO-PESCHANSKI

# *Aitia*

## 1. *Colpa, causa, razionalizzazione.*

Il termine αἰτία compare nei testi greci solo nel v secolo, quando l'aggettivo αἴτιος e il verbo αἰτιᾶσθαι, attestati a partire dall'epopea omerica, hanno ormai alle spalle una lunga tradizione. Contemporaneamente ad αἰτία si profila, per poi imporsi, l'uso dell'aggettivo neutro sostantivato τὸ αἴτιον[1]. Questo campo lessicale, se considerato isolatamente, presenta notevoli difficoltà etimologiche. È già stata segnalata la difficoltà di reperirvi immediatamente un significato ricollegabile a una radice indoeuropea[2], come del resto la sterilità dell'analisi fonomorfologica intesa a distinguere un sostrato originario da un suffisso privativo. Se infine si tenta uno studio semantico a partire dagli usi che ne sono stati fatti in contesti limitati, ci si scontra con l'ambivalenza ineliminabile costituita, nei vari campi d'uso, dall'associazione delle idee di causa e di colpa.

Non si può tuttavia non constatare che i testi di medicina e quelli filosofici finiscono per imporre una specializzazione nella quale trionfa l'idea di causa, mentre in campo giuridico prevale, ovviamente, quella di colpa. La storiografia erodotea avrebbe aperto la strada alla problematizzazione filosofica della causa (τὸ αἴτιον)[3]; la tragedia, invece, avrebbe sostanzialmente insistito sui diversi registri della colpa (αἰτία). Tende cosí a imporsi un'interpretazione che dia conto di questa separazione. L'allargamento del campo lessicale, da αἴτιος e αἰτιᾶσθαι a αἰτία e τὸ αἴτιον, fa pensare a un allargamento semantico in base al quale, con l'attenuazione della coloritura di biasimo, si passa dall'idea di colpevolezza a quella di responsabilità positiva e, per analogia, da un agente umano dell'azione a un agente non umano[4]. La nozione di causa, in

[1] ERODOTO, 3.108.12.

[2] E. SALVANESCHI, *Sui rapporti etimologici del greco αἰτία*, in «Sandalion», II (1979), pp. 20-21.

[3] H. BOEDER, *Origine et préhistoire de la question philosophique de l'αἴτιον*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», XL (1956), p. 433.

[4] M. FREDE, *The original notion of cause*, in M. SCHOFIELD, M. BURNYEAT e J. BARNES (a cura di), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980, pp. 226-27.

precedenza spontanea e inerente al linguaggio stesso, sarebbe dunque stata elaborata in campo filosofico, in quanto luogo privilegiato del lavoro concettuale e, ancorché in misura minore, in ambito medico, in quanto esso necessita di un'eziologia[5] Spazio dunque al dialogo interno alla filosofia[6] e alle scienze, mentre si consuma la definitiva rottura con gli altri campi del pensiero, a proposito dei quali si parlerà di uso intuitivo.

Ma un'interpretazione del genere pone alcuni problemi. Occorre infatti determinare perché filosofia e testi di medicina abbiano scelto il campo lessicale di αἴτιος quale «portatore» del concetto di causa. Il pensiero che, a partire dai primi testi greci a noi disponibili, si organizza intorno a questo campo, si distingue infatti piuttosto nettamente dalla spiegazione, compresa quella spontanea. Per dirla in breve: da sempre i testi greci forniscono spiegazioni, se con ciò intendiamo le operazioni segnalate da un apparato sintattico quale il genitivo + εἵνεκα, i participi con valore causale, congiunzioni come ἐπεί, un interrogativo come τί, ecc.; nello stesso tempo però e, a quanto sembra, indipendentemente, vengono tematizzate le domande concernenti la determinazione di αἴτιος, chi sia αἴτιος, che cosa significhi essere αἴτιος, quindi dove si trovi l'αἰτία. Essere αἴτιος diventa immediatamente interrogativo, a differenza della spiegazione, che costituisce invece un dato di evidenza. Non c'è peraltro dubbio che il campo filosofico e quello medico debbano considerarsi i luoghi privilegiati dell'elaborazione del concetto di causa. Ma isolando in maniera troppo marcata filosofia e medicina dagli altri settori di attività, si finisce per fondarsi su suddivisioni caratterizzate da una nettezza un po' anacronistica e ci si preclude la possibilità di reperire, negli stessi ambiti in cui si avanza la pretesa di una conoscenza razionale totale del reale[7], i sèmi presenti e operanti nell'area detta di uso intuitivo e spontaneo. Infine, seguendo l'interpretazione succitata, lo studio della nozione di αἰτία si trasforma immediatamente in un'appendice della questione ben piú ampia dello sviluppo della ragione. Certamente, in seguito all'introduzione di numerose sfumature, questo fenomeno non è piú considerato una specie di miracolo, bensí un processo ricollegabile a condizioni storiche precise[8], ed è inoltre possibile

[5] Per gli studi sulla dimensione psichica della relazione di causalità cfr. D. SERBER, D. PREMACK e A. J. PREMACK (a cura di), *Causal Cognition: a Multidisciplinary Debate*, Oxford 1995.

[6] D. J. ALLAN, *Causality ancient and modern*, in «Proceedings of Aristotelian Society», suppl. XXXIX (1965), pp. 1-18.

[7] PLATONE, *Fedro*, 270C.

[8] J.-P. VERNANT, *La formation de la pensée positive en Grèce archaïque*, in ID., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1985², pp. 373-402 [trad. it. Torino 1978].

ampliare il campo di ciò che s'intende con razionalizzazione[9]. Altrettanto certamente, non si può negare che la storia dell'αἰτία abbia a che fare con questo processo. Ma, a forza di slittamenti successivi, dopo aver appiattito questa storia su quella della comparsa del concetto di causa, e dopo aver fatto rientrare a sua volta quest'ultima nell'evoluzione del rapporto cognitivo col reale, si corre il rischio di smarrirne la specificità.

## 2. *Suddividere per dare, suddividere per prendere.*

Per cercare di conservare questa specificità sembra si debba risalire al termine che è alla radice del campo lessicale in cui si iscrive αἰτία, ossia l'aggettivo αἴτιος. Come abbiamo visto, in mancanza dell'appoggio di un'analisi certa dei significanti, si è costretti ad adottare un metodo consistente nel far procedere di pari passo la determinazione delle parentele morfologiche, etimologiche o paretimologiche con quella delle parentele semantiche emergenti dalle diverse associazioni contestuali, sottoponendole poi a controllo reciproco[10]. Si può allora constatare che l'aggettivo αἴτιος è portatore di un'idea di suddivisione connessa a un dono o, inversamente, a un impossessamento[11]. È possibile pertanto associarla morfologicamente a termini come αἶσα, «la parte», e piú specificamente la parte concessa dal destino o dagli dèi; αἰσυμνήτης, «l'arbitro», ovvero colui cui compete l'attribuzione della parte spettante a ciascuno; διαιτάω, «sottomettere a un regime alimentare», elencando e suddividendo cibi e bevande da assumere, ma anche «arbitrare»; mentre il termine δίαιτα designa, nello stesso tempo, «il regime» e «l'arbitrato» e διαιτητής ha un significato affine a quello di αἰσυμνήτης, per esempio in Erodoto e in Pindaro[12]. A questi termini, cui si può attribuire una parentela etimologica col campo lessicale di αἰτία, si aggiungono quelli che, con questo campo, hanno solo legami semantici rivelati da associazioni contestuali, come: μοῖρα, «la parte»; οἶτος, «il lascito

[9] P. JUDET DE LA COMBE, *Rationalisation du droit et fiction tragique*, in J.-F. MATTEI (a cura di), *Naissance de la raison en Grèce*, Atti del congresso (Nizza, maggio 1987), Paris 1990, p. 265: «la razionalizzazione non si riduce alla trasformazione della relazione cognitiva col reale, ma può anche designare l'effettività sociale e l'autonomizzazione, nell'ambito di una cultura, di sfere di valore dotate ciascuna di una logica propria».

[10] Si tratta del metodo adottato da SALVANESCHI, *Sui rapporti* cit.

[11] Riassumiamo in parte le conclusioni di SALVANESCHI, *Sui rapporti* cit. L'autrice parla di sèmi fondamentali di «distribuzione» e di «partecipazione»: si tratta di concedere o di concedersi una parte.

[12] ERODOTO, 5.95.2; PINDARO, *Olimpiche*, 9.66.

di sventura del destino»; πορεῖν, «fornire, destinare»; πόρος, «la risorsa, il mezzo», nella fattispecie quello che viene fornito in partenza[13]; τιμή, «la parte di onore»; e tutto il lessico del dono, δῶρον, διδόναι, δωτήρ, ecc. Ma a questo vocabolario, che trae dal campo semantico di αἰτία il sema fondamentale del suddividere a fini di distribuzione, si aggiunge quello, antitetico, del suddividere a fini di appropriazione. Αἰτία può infatti avvicinarsi etimologicamente a αἰτέω[14], «chiedere per ottenere, cercare di ottenere, desiderare di prendere», significato che ritroviamo nel verbo omerico αἰτίζω. Volendo procedere sulla via delle associazioni contestuali, si è portati a prendere in considerazione il verbo λαμβάνειν, «prendere», spesso contrapposto, nei testi, a διδόναι, «dare»; e non ci si stupirà nel constatare che λαμβάνειν ha un sinonimo nel verbo molto antico αἴνυμαι, con possibile legame morfologico con αἴτιος o i suoi derivati[15]. Si può pertanto tentare, come ha fatto la linguista Enrica Salvaneschi, di eliminare, sulla base di alcuni esempi, l'antinomia fondamentale che sembra lacerare il valore semantico del lessico di αἰτία. Cosí, quando nell'*Iliade* Teucro «prende (αἴνυμαι) un'altra freccia [complemento diretto all'accusativo] tra quelle di cui dispone, contro Ettore [complemento preposizionale al dativo che indica la direzione]», il verbo αἴνυμαι riunisce il significato di «prendere» e di «destinare a», in altre parole le idee di partecipazione e distribuzione, usando come intermediario l'idea di movimento[16].

Per parte nostra, preferiamo conservare l'antinomia, sulla base della constatazione che sono i testi stessi a riproporla, mostrando in tal modo che essa era percepita. L'inno omerico *A Ermes* costituisce, sotto questo aspetto, un esempio significativo. Ermes, figlio di Zeus e di Maia, una semplice ninfa, a causa di questa origine, piú umile di quella del fratello Apollo, è costretto a vivere nell'antro materno lontano dal consesso degli dèi dell'Olimpo. Scontento di questa situazione e intenzionato a ottenere una migliore parte d'onore (τιμή), Ermes ruba i buoi del fratello, minacciando, in caso non ottenga soddisfazione, di votarsi alla pratica del furto conquistandosi il titolo di «re dei ladri»[17] Si tratta, in sostanza, di rimettere in discussione la suddivisione iniziale delle prero-

[13] SALVANESCHI, *Sui rapporti* cit., rammenta che Πόρος e Αἶσα costituiscono la coppia divina primordiale in Alcmane.

[14] G. DEVOTO, *Etimologie greche IV: αἰτέω*, in *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze 1958, pp. 253-58.

[15] SALVANESCHI, *Sui rapporti* cit., pp. 41 sgg.

[16] *Iliade*, 15.458-59.

[17] *Inno a Ermes*, 165-75.

gative divine[18] e, in questo contesto, il furto diventa lo strumento, il mezzo per appropriarsi di ciò che non è stato dato. In tal modo, l'aggettivo αἴτιος, riferito a Ermes[19], mostra pienamente la sua ambivalenza semantica. Apollo giunge rapidamente a individuare gli stratagemmi grazie ai quali il fratello ha rubato i buoi sacri. La collera cui si abbandona[20] e la minaccia di bollare il fratello col marchio eterno di «re dei ladri»[21] mostrano che la natura del misfatto è stata perfettamente individuata. Ermes ha rubato parte della mandria sacra per ottenere una parte d'onore (τιμή) migliore di quella che gli era stata concessa e, in quanto tale, potrebbe essere definito αἴτιος nel senso di «chi si arroga una parte», «chi se l'arroga indebitamente», cioè «colpevole». Ma il testo non formula mai positivamente tale proposizione che Apollo si limita a sottintendere. Ermes, al contrario, afferma senza mezzi termini di non essere αἴτιος. Dichiarazione che non va affatto intesa come pura menzogna a scopo difensivo, perché il figlio di Maia la fa sotto giuramento, per essere tradotto davanti al tribunale degli dèi e la ripete in presenza di Zeus, dio onnisciente assistito da Temi, Dike e dal Sole, altro dio della giustizia il cui occhio tutto scruta e svela; e questa affermazione di Ermes lascia del tutto impassibili i suoi giudici. Se né Zeus né il Sole, la cui potenza risulterebbe beffeggiata da una simile menzogna, né il giuramento, che punisce tutti gli spergiuri, ivi compresi quelli di natura divina[22], reagiscono, vuol dire che l'aggettivo αἴτιος è portatore di un significato che, in presenza di costoro e nel rispetto delle loro prerogative di giustizia, autorizza l'affermazione «non sono αἴτιος» da parte di Ermes. Ermes infatti non può essere qualificato in questo modo perché non ha proceduto alla spartizione che, al contrario, non ha tenuto conto di lui. Solo Zeus ha avuto questa funzione di distributore. Cosí, davanti al padre degli dèi, il figlio di Maia può giurare ad alta voce, lui che è αἴτιος per essersi preso la sua parte, di non essere αἴτιος per averla data. «Chi suddivide per dare» e «chi suddivide per prendere» (ossia «si prende una parte» nel senso etimologico di «farsi partecipe»): ecco le due facce del significato di questo aggettivo sulle quali gioca l'*Inno a Ermes*.

Ciò detto, resta da scoprire la strada che da αἴτιος porta sia ad αἰτία, nelle sue diverse accezioni, sia ad αἴτιον e αἴτια. Come ha osservato Louis

[18] L. KAHN, *Hermès passe*, Paris 1978, pp. 157-62.
[19] *Inno a Ermes*, 275, 383.
[20] *Ibid.*, 234, 254-60.
[21] *Ibid.*, 290-91.
[22] ESIODO, *Teogonia*, 793-806.

Gernet a proposito del vocabolario giuridico e morale[23], il divenire di un campo lessicale non si attiene a una logica strettamente linguistica di estensione del significato e di evoluzione morfologica. In realtà, i dati semantici fondamentali connessi ad αἴτιος ricollegano l'evoluzione di questo aggettivo a una questione assai ampia la cui storia interessa, nel caso della Grecia, non solo l'ambito teorico della conoscenza del reale, ma anche la sfera religiosa, sociale e politica, nella misura in cui essa riguarda tutto ciò che ha a che fare col cambiamento, l'avvenimento, la produzione dell'alterità: siano diversi enti che soprintendono alla suddivisione e che creano un ordine fondamentale (il destino o gli dèi, il logos, la φύσις), qual è l'effetto d'intervento in tale suddivisione?

### 3. *Chi suddivide? Chi agisce?*

I testi omerici si servono della dualità semantica di αἴτιος per interrogarsi sull'origine dell'agire umano e lasciano la questione aperta. A voler seguire tali testi sembra chiaro, almeno a prima vista, che la suddivisione assolve alla funzione di creare un ordine del mondo nel quale rientrano sia gli dèi e, per il loro tramite, l'universo fisico sia gli uomini. Agli uni e agli altri toccano in sorte (λαγχάνειν) non solamente la natura divina o umana, ma anche, nella rispettiva sfera, le prerogative sociali e gli onori corrispondenti. È in primo luogo nei momenti di crisi, allorché sorge la tentazione di trasgredire i limiti fissati dalla suddivisione, che nell'*Iliade* emerge piú chiaramente la struttura dell'ordine che le rispettive parti fondano. Cosí, quando Posidone si ribella a Zeus che gli ordina di non prestare piú aiuto agli Achei, egli fa presente in maniera esplicita che lui e i suoi due fratelli, ossia Zeus e Ade, hanno ricevuto parti che corrispondono rispettivamente all'esercizio della sovranità su una parte del mondo fisico e, in tal modo, pari dignità[24]. Ares, tentato a sua volta di disobbedire a Zeus per correre in soccorso del figlio, mostra ugualmente, per questa velleità di ribellione, che gli è toccata una parte (μοῖρα) che potrebbe forse riservargli l'uccisione per mano di Zeus[25]. E nel caso delle parti riservate agli uomini? In linea di principio, un dio potrebbe ridisegnarne qualcuna a suo piacimento, essenzialmente strappando questo o quell'eroe alla morte che, assieme alla na-

[23] L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917, pp. III-V.

[24] *Iliade*, 15.185-200.

[25] *Ibid.*, 15.115-18.

scita, ne segna il limite, poiché, per gli uomini, la parte assegnata è in primo luogo quella costituita dalla vita[26]. Ciò sarebbe soltanto la traduzione della superiorità degli dèi sugli uomini. Ma, in realtà, ciò comporterebbe nello stesso tempo il sovvertimento delle sfere del divino e dell'umano, poiché nulla potrebbe impedire agli altri dèi di fare la stessa cosa, eliminando cosí qualsiasi regolamentazione, con la conseguenza di rimettere in discussione l'elemento distintivo tra condizione umana e divina, ossia l'ineluttabilità della morte[27]. L'ordine delle parti si manifesta anche in quelle situazioni di stallo nelle quali, poiché tutto si neutralizza a vicenda in un equilibrio perfetto, Zeus prende a soppesare le sorti degli uomini che dovranno decidersi col combattimento. Quando tutto assume questa fissità, si rivela, nel soppesare, la realtà dell'ordine delle attribuzioni: il tale deve morire, il talaltro deve vivere. In questo caso non è Zeus a giudicare; non è lui a decidere l'esito del combattimento, e si limita ad approfittare di uno stato di equilibrio materializzato dalla sua pesa, per assicurare l'oggettivazione di ciò che, da sempre, è stato attribuito agli uni e agli altri[28].

Ma questo quadro troppo semplice si complica nel momento in cui resta indeterminato l'ente che presiede alla suddivisione. Quando si tratta degli dèi, nel citato episodio della ribellione di Posidone, il testo pervenutoci adotta una sintassi e un vocabolario che eludono la questione. L'adozione del passivo «tutto è stato diviso» e il verbo λαγχάνειν, che ha per soggetto chi riceve, lasciano infatti indeterminato colui che dà. Sarà la sorte, il caso, il destino? Il dato di fatto è che ci sono delle parti. Per il resto, quando succede che l'agente della suddivisione abbia un nome, questo è, per pura tautologia, Αἶσα o Moira, ovvero «la Parte»[29] Gli dèi sono presi nell'organizzazione oggettiva di tutto l'esistente. Per quanto riguarda gli uomini, essi si vedono attribuire parti rispetto alle quali sono, al pari degli dèi, impotenti. Tuttavia, piú che affermare che non esiste un ente designato a operare la suddivisione, conviene notare come questo cambi e si sposti. Gli dèi sono impotenti per quanto riguarda le parti concernenti la vita, né si permettono di sovvertire lo status sociale degli uomini; intervengono però a garantire o proteggere la loro parte di onore (τιμαί)[30]. Agamennone lo dice senza mezzi termini ad

[26] *Ibid.*, 24.209, 9.245.

[27] *Ibid.*, 16.433-49, 22.168-81.

[28] *Ibid.*, 8.64-72.

[29] *Ibid.*, 20.127, 24.49. W. PÖTSCHER, *Moira, Themis und τιμή im homerischen Denken*, in «Wiener Studien», LXXIII (1960), pp. 5-39.

[30] *Iliade*, 1.175, 2.197, 9.46. Gli uomini, dal canto loro, coi sacrifici, i doni, o semplicemente il comportamento, riconoscono quella divina: cfr. *ibid.*, 9.514.

Achille all'inizio della loro disputa, quando afferma che se lui se ne andrà altri lo onoreranno (τιμᾶν), e in modo particolare il prudente Zeus. Talvolta le due parti, quella concernente la vita e quella concernente l'onore, sono disomogenee. Achille, per esempio, dispone di una parte di vita piuttosto breve, è ὠκυμορώτατος[31], e pertanto chiede che Zeus lo doti di una parte d'onore che compensi questa sua sorte[32]. Ma vi sono casi in cui gli uomini sono tentati di attribuire agli dèi la facoltà di fare le parti. È ciò che sembra intendere Achille, quando dichiara di non avere alcun bisogno della parte d'onore che gli riconoscono gli Achei, perché si preoccupa unicamente di essere onorato (τιμᾶσθαι) «dalla parte» (αἶσα) di Zeus[33]. Ma la situazione si complica ulteriormente. Si tratti di parti di vita o di parti d'onore che, come abbiamo appena visto, talvolta s'intrecciano, può succedere che ciò che è toccato agli uomini sia interamente fissato e determinato per tutta la durata della loro parte di vita e che tutto sia loro dato, ovvero imposto (dagli dèi o da una situazione di fatto nella quale neppure gli dèi sono in grado di intervenire). Può anche succedere che questa parte sia come un quadro che gli uomini hanno la possibilità di configurare agendo in modo indipendente; oppure, ancora, che siano essi stessi, e da soli, a prendersi la parte che gli spetta. Quando Zeus ritorna in sé, indispettito per essere stato sedotto e poi addormentato da Era intenzionata a favorire gli Achei, trasforma impercettibilmente i propri ordini in esposizione del futuro sviluppo degli eventi[34], e in tal modo il suo disegno ingloba il comportamento futuro degli uomini[35] Dal canto suo l'uomo mortale avverte, nel suo agire, la costrizione dovuta alle limitazioni della parte che gli è toccata[36]. In linea di principio non si può tuttavia parlare di onnipotenza divina; l'autonomia virtuale dell'agire umano, nell'ambito della parte toccata a ciascuno, è testimoniata da un'insita possibilità di trasgressione: gli dèi temono che gli uomini oltrepassino i limiti della parte loro assegnata. Cosí Zeus teme che Achille, entrando in battaglia con animo terribilmente adirato per la morte dell'amico, vada al di là della parte assegnatagli (ὑπὲρ μόρον)[37] Gli dèi riuniti in concilio all'inizio dell'*Odissea* constatano che gli uomini che si lamentano di loro provano, a motivo di colpe proprie, sofferenze piú grandi di quelle previste dalla parte loro asse-

[31] *Ibid.*, 1.505; ὠκύμορος di 1.417 rimanda a αἶσα.
[32] *Ibid.*, 1.352-56.
[33] *Ibid.*, 9.608, 1.278, 17.321, 22.61.
[34] *Ibid.*, 15.49-77.
[35] Cfr. anche *ibid.*, 15.593 sgg.
[36] *Ibid.*, 21.83.
[37] *Ibid.*, 20.26-30; cfr. anche 20.332-36, 16.707 e 780.

gnata (ὑπέρμορον); il che non significa che ne superino effettivamente i limiti, quanto che, volendo eccedere, ne soffrono mali eccessivi. L'autonomia umana tuttavia si trasforma da potenziale in effettiva grazie a un'operazione di sdoppiamento del significato della τιμή. Gli eroi dell'*Iliade* si procurano col combattimento la propria parte di onore (τιμή), senza che questa debba necessariamente confondersi con quella concessa o garantita dagli dèi. Sarpedone si domanda rivolto a Glauco: «Perché noi due siamo tanto onorati (τιμᾶσθαι) in Licia?» E si risponde che ciò è dovuto alle loro imprese guerresche, aggiungendo: «bisogna stare in prima fila tra i Lici», perché solo in questo caso i Lici li riconosceranno come re e insieme come valorosi. La τιμή è pertanto sia la posizione sociale degli uomini e ciò che gli dèi dànno o garantiscono loro, sia ciò che gli uomini stessi sanno procurarsi presso i propri simili.

In una situazione del genere, nella quale gli dèi non sono mai i soli a distribuire le parti spettanti a ciascuno, né ciascun uomo è mai il solo ad arrogarsi la propria parte, l'origine stessa dell'agire diventa incerta: l'atto rientra nella parte concessa a chi lo compie oppure è quest'ultimo che se lo procura? È appunto questa la fondamentale indeterminatezza che l'aggettivo αἴτιος e il verbo αἰτιᾶσθαι esprimono, rimandando nello stesso tempo all'ente che assegna la parte e a quello che prende la parte. Se consideriamo i personaggi sui quali si basa la trama dell'*Iliade* – da Agamennone che scatena l'ira funesta di Achille contro gli Achei per avergli sottratto la sua parte di bottino, a Elena e Alessandro, che hanno scatenato la guerra di Troia – possiamo constatare che non vengono affatto qualificati direttamente e indistintamente come αἴτιοι. Agamennone si è certo appropriato della parte di bottino spettante ad Achille, ma lo ha fatto perché Zeus, Moira e l'Erinni hanno accecato il suo animo e gli hanno riservato cosí questa sorte infelice[38]. Quando Elena riceve Ettore, non nega di essere implicata insieme ad Alessandro nella guerra che sta furoreggiando, ché, anzi, dichiara di esserne in qualche modo la causa unitamente alla follia di Alessandro (genitivo + ἕνεκα). Ma questa è la parte loro riservata dal destino[39] E quando Priamo invita Elena a colloquio, si serve dell'aggettivo αἴτιος per qualificarne la posizione[40] Gli dèi non fanno diversamente; se gli uomini li indicano co-

[38] *Ibid.*, 19.86-89.

[39] *Ibid.*, 6.356 sgg.: «Ma tu vieni qui ora, siediti in questo seggio, | cognato, ché molti travagli intorno al cuore ti vennero | per colpa mia, della cagna (εἵνεκ' ἐμεῖο κυνός), e per la follia d'Alessandro (ἕνεκ' ἄτης), | ai quali diede Zeus la mala sorte (οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον). E anche in futuro | noi saremo cantati fra gli uomini che verranno» (trad. di R. Calzecchi Onesti).

[40] *Ibid.*, 3.162 sgg.: «Vieni qui, figlia mia, siedi vicino a me, | a vedere il tuo primo marito,

me αἴτιοι, essi si affrettano a rimandare al mittente questa qualifica o, piuttosto, a rovesciare il senso giocando sulla dualità semantica del termine: non sono stati loro a dispensare i mali che hanno colpito gli uomini, quanto piuttosto questi ultimi a prendersene una parte[41]. Uomini e dèi non si palleggiano la qualifica di αἴτιος in base a un meccanismo di tipo psicologico consistente nell'addossare a un altro la responsabilità della propria situazione. È piuttosto l'indecisione sull'origine della parte di ciascuno, che si ripercuote su quella dell'origine dell'agire umano, che, facendo leva sulla dualità semantica dell'aggettivo αἴτιος, genera una sorta di incessante oscillazione da un polo all'altro.

## 4. *Suddivisione e giustizia.*

Occorre attendere il periodo di crisi sociale e politica che colpisce le città nel VII e VI secolo perché l'aggettivo αἴτιος si applichi a un atto concernente una problematica di ingiustizia (ἀδικία in quanto mancanza nei confronti della δίκη) e di colpevolezza. In una poesia che va sotto il titolo di *Elegia alle Muse*, Solone, che ad Atene, con la sua opera di legislatore, cercò di porre freno al doppio movimento di concentrazione della ricchezza e di pauperizzazione che aveva portato la città alla guerra civile, prospetta per l'uomo una condizione tragica. Gli dèi, Zeus o Moira, ormai confusi nel ruolo di ente distributore, concedono doni che non sanzionano il comportamento buono o cattivo di coloro cui toccano, in quanto irrompono nella condizione umana prescindendo totalmente dai comportamenti degli uomini[42]. Quando peraltro questo dono si chiama prosperità (ὄλβος) e, piú concretamente, fortuna materiale (πλοῦτος) o, piú modestamente, beni d'uso (χρήματα)[43], secondo Solone la faccenda si pone nei termini seguenti: o sono gli dèi a concedere questi doni, e allora si tratta di una cosa buona, oppure sono gli uomini a procurarseli, e allora si tratta di azioni ingiuste (ἀδίκοις ἔργοις) che vanno a detrimento dell'ordine (οὐ κατὰ κόσμον). Insomma, l'uomo non può appropriarsi di beni in modo innocente e, quale che sia il tipo di attività che esercita, «mercante, contadino, indovino, medico, poeta»[44], commette

e gli alleati e gli amici: | non certo tu hai preso la tua parte (αἰτίη) davanti a me, sono gli dèi che te l'hanno data (αἴτιοι), | essi mi han mosso contro la triste guerra dei Danai». Cfr. anche *Odissea*, 1.346-49, 11.553-62.

[41] *Ibid.*, 1.32-34.

[42] SOLONE, fr. 13.63-70 West.

[43] *Ibid.*, 1-14.

[44] *Ibid.*, 33, 43-62.

un furto[45] In questo modo sollecita l'intervento di Dike, la potenza divina che esercita la vendetta (τίσις) di Zeus e colpisce gli uomini vuoi immediatamente, vuoi dopo anni, vuoi addirittura a distanza di generazioni nella persona dei loro discendenti innocenti (ἀναίτιοι)[46]. Cosí, con le sue azioni, l'uomo si crea un tempo caratterizzato dall'incertezza, che va al di là dei limiti della sua esistenza personale e si pone in una situazione di colpevolezza inevitabile[47].

La poesia di Solone però non pone un'alternativa vera e propria; non si tratta infatti di dire che gli uomini non sono αἴτιοι se rinunciano a suddividere per prendere e lasciano che siano gli dèi ad assegnare i doni, perché in realtà gli uomini non possono non agire. Il loro agire, infatti, ha dato luogo alla serie di attività che ne consentono la sopravvivenza; gli uomini possono stare al mondo grazie a ciò che esso offre loro di tangibile (donde il lavoro della terra, il commercio marittimo e la medicina) e grazie a ciò che esso nasconde (donde la mantica, la poesia, e ancora la medicina). Secondo Solone, gli uomini prendono sempre parte, anche se gli dèi, dal canto loro, elargiscono doni. Né possono lecitamente mettere in dubbio di essere gli autori delle loro azioni; perché in realtà queste derivano sempre da loro e sempre turbano l'ordine dei doni divini. Il termine αἴτιος, riservato a chi è partecipe, è ormai sinonimo di colpevole. Di fronte al mondo di Dike, nel quale l'umanità interviene a turbare l'ordine dei doni e nel quale non ha posto se non a condizione di essere assolutamente passiva – ossia in sostanza non ha posto –, gli uomini debbono pertanto, a loro volta, ordinare[48] un mondo nel quale essere partecipi, «prendere parte» abbia una sua legittimità e nel quale un'altra giustizia (δίκη) regoli questa assunzione di parte senza condannarla. Sarà questo il mondo della partecipazione alla πολιτεία[49], in cui la funzione delle istituzioni giuridiche è quella di restituire a tutti coloro che sono stati lesi la parte spettante di dignità materiale e sociale (τιμή). In questo mondo i doni degli dèi restano intangibili e sono collocati sotto l'alta sorveglianza di Dike figlia di Zeus; per questo Solone, nella sua riforma, non procederà alla ridistribuzione delle terre nell'intento di mettere ricchi e poveri su un piano di uguaglianza[50]. Tuttavia,

[45] *Ibid.*, 13.

[46] *Ibid.*, 25-32.

[47] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 827, cerca di porvi rimedio raccomandando i lavori agricoli che consentono agli uomini di regolare le proprie attività in base al movimento degli astri, e adottare in tal modo l'ordine divino e immutabile delle cose.

[48] SOLONE, fr. 4.10 West.

[49] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 1.13; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 1.18.

[50] SOLONE, fr. 5.1-6 West.

nel rispetto di ciò che ciascuno ha ricevuto, la πόλις deve garantire ai propri cittadini una giustizia compatibile con la loro attività economica e sociale. Αἴτιος può allora articolarsi su αἰτία: è l'imputazione di ingiustizia (ἀδικία) che diviene oggetto di un procedimento giudiziario di compensazione.

Questo passaggio può considerarsi compiuto nei testi di v secolo, periodo di espansione delle città. Lo testimoniano la tragedia al pari della storiografia erodotea, che evidenziano l'articolazione tra Dike e δίκη e, in questo quadro, mettono in luce la forza strutturatrice, ormai preponderante, della seconda. Nella tragedia, la giustizia divina e quella umana non si limitano a sovrapporsi, a nascondersi vicendevolmente e, talvolta, a contraddirsi, ma assumono forme svariate, a loro volta contrapposte, che favoriscono i rovesciamenti di situazione e moltiplicano le combinazioni conflittuali finendo per rendere inestricabile la situazione dei protagonisti[51]. Ma, anche quando si tratta di intrecciare e sovrapporre gli uni agli altri i diversi aspetti della colpevolezza, si utilizza αἰτία, l'imputazione propria delle istituzioni umane e, pertanto, ad esse rapportata. Congiuntamente, il gioco crudele delle interferenze delle varie giustizie conduce a organizzare il concetto di αἰτία a seconda dei diversi gradi di partecipazione alla colpa[52], distinguendo inoltre, in particolare nel caso di Sofocle, la colpevolezza di chi ha compiuto direttamente l'atto colpevole da quella di chi può considerarsi colpevole alla lontana[53] in base a una distinzione analoga a quella, ulteriore, tra cause immediate e cause antecedenti. In Erodoto, invece, giustizia divina e giustizia umana si pongono su un piano di complementarità. La giustizia divina interviene autonomamente quando non vengono rispettate le prerogative degli dèi: non bisogna usurparne i santuari, vessare i fedeli che li frequentano, ambire a una prosperità che competa con la loro, pena la dura reazione divina a piú o meno breve scadenza. Per il resto, però, tutto è lasciato alla gestione degli uomini; non appena infatti questi ultimi si sentono lesi rispetto ai costumi o alle leggi (νόμοι) che si sono dati, ovvero non appena scoprono un'ingiustizia, cercano di ottenere riparazione (δίκη). È questa ormai l'oggetto del prendere e del da-

[51] Giustizia di Artemide, di Zeus, di Clitennestra, degli Atridi nell'*Agamennone* di Eschilo; giustizia di Creonte o di Edipo che si scambiano per giustizia di Zeus nell'*Antigone* e nell'*Edipo re* di Sofocle.

[52] Cfr. gli aggettivi συναίτιος e μεταίτιος in ESCHILO, *Agamennone*, 810-1115, e SOFOCLE, *Trachinie*, 260.

[53] ID., *Aiace*, 28, 38-39; *Elettra*, 558-60; *Edipo re*, 1329-32: questi personaggi hanno effettivamente commesso un misfatto, ma la colpevolezza oggettiva ne nasconde altre, precedenti e meno evidenti, che coinvolgono protagonisti diversi e riguardano norme differenti.

re (δίκην λαμβάνειν; δίκην διδόναι) in un contesto di scambio puramente umano. In alcuni casi tuttavia, come ad esempio quello dell'iniziativa di conquista dei sovrani asiatici in occasione delle guerre persiane, ingiustizia e smisuratezza vanno al di là delle possibilità di sanzione umana; la giustizia divina giunge allora a dare man forte alla parte lesa e cosí Dike interviene a pareggiare il conto a Salamina, assicurando la vittoria ai Greci[54]. Si configura in tal modo una sorta di giustizia mista, con la giustizia divina che viene in ausilio della giustizia umana e il cui campo d'azione è piuttosto vasto. Questa giustizia non si limita a essere garante di costumi e leggi positive, designati con lo stesso vocabolo di νόμοι, ossia ciò che gli uomini hanno suddiviso (da νέμειν, dividere); poiché costumi e leggi corrispondono a determinate porzioni di territorio, è lo stesso ordine fisico del mondo, in quanto assimilato alla terra abitata, che viene sottoposto alla sua sorveglianza. Cosí, quando Erodoto si rifiuta di tenere conto del delta del Nilo, terra alluvionale instabile, nel novero delle parti del mondo, si serve, per concludere il suo discorso rimasto in precedenza al livello della pura geografia fisica, di un'argomentazione piuttosto sorprendente per il suo inaspettato riferimento ai popoli: «Egitto è tutto il paese abitato dagli Egiziani, proprio come la Cilicia è il paese abitato dai Cilici, l'Assiria il paese abitato dagli Assiri, e fra Asia e Libia non conosciamo, a dire il vero, l'esistenza di nessun limite al di fuori dei confini del territorio egiziano»[55]

Insomma, qualsiasi azione umana e qualsiasi fenomeno fisico, sebbene Erodoto non espliciti tale distinzione, può essere imputata di ingiustizia se non si conforma alla suddivisione ordinatrice. È questo il caso del conflitto tra Greci e Barbari, del quale occorrerà dimostrare l'αἰτία che sta alla base[56], come di tutte le azioni umane che lo hanno propiziato[57]. Ma ciò vale anche per le piene del Nilo, che fanno sí che questo fiume «si comporti in maniera contraria a tutti gli altri»[58]; e ancora per il paradosso per cui la leonessa, animale assai forte e feroce, partorisce un unico cucciolo[59] Nel caso del Nilo è il sole a essere indicato responsabile (αἴτιος)[60]; nell'altro, il fenomeno in causa (τὸ αἴτιον) è la distruzione della matrice materna da parte del feto giunto a maturità[61].

[54] ERODOTO, 8.77.
[55] «οἱ Αἰγυπτίων οὖροι»: letteralmente «i confini degli Egiziani» (*ibid.*, 2.17-18).
[56] *Ibid.*, 1.1.
[57] In Erodoto, l'avvenimento è un'ingiustizia o una riparazione da imputarsi a qualcuno.
[58] *Ibid.*, 2.19.
[59] *Ibid.*, 3.108.
[60] *Ibid.*, 2.25-26.
[61] Cfr. anche *ibid.*, 3.12, 4.30, 4.43, 7.125.

Invece di concluderne che in Erodoto il concetto di αἰτία perde la sua tonalità giudiziaria per passare a designare la causa, dato che è la totalità dell'esistente a essere presa in considerazione e non piú unicamente le azioni umane, mi sembra piú corretto osservare che si tratta, al contrario, di una specie di «giuridicizzazione» totale del mondo, poiché quest'ultimo, assimilato alla terra abitata dagli uomini, viene fatto rientrare nell'ordine delle parti che gli uomini si sono date mediante i loro νόμοι, ordine che gli stessi dèi concorrono a garantire.

Ma il periodo del «tutto giuridico», nel quale l'ordine del mondo e dell'agire rientra nelle suddivisioni operate dagli uomini attraverso le loro leggi e i loro costumi su cui vigilano mediante la loro giustizia, in accordo o in disaccordo con quella divina, si conclude alla fine del v secolo, durante e in seguito alla guerra del Peloponneso. In un contesto d'incessanti conflitti tra città greche, nei quali viene ben presto a interferire la potenza militare ed economica dell'impero persiano, la Dike/δίκη cessa di apparire come il meccanismo regolatore di tutti gli sconfinamenti. Cosí, Tucidide riprende Erodoto e nello stesso tempo se ne allontana, quando, narrando la guerra del Peloponneso a seconda delle accuse (αἰτίαι) che si scambiano i protagonisti degli avvenimenti, avverte tuttavia l'esigenza di uscire dalla logica giudiziaria per spiegare la realtà in maniera piú esaustiva. Cosí, per attribuire al timore della potenza ateniese da parte dei Peloponnesiaci lo status di «motivo piú vero» del conflitto, ricorre al termine πρόφασις[62]. Concludendo le *Elleniche*, Senofonte osserva che, nel mondo greco, sia prima sia dopo Mantinea, regna la confusione (ταραχή) e la mancanza di decisione/giudizio (ἀκρισία)[63]. Questa affermazione getta una luce particolarmente chiari-

[62] TUCIDIDE, 1.23.6. Per un'analisi di questa occorrenza di πρόφασις e del suo rispondente nel II libro, nell'episodio della peste, quale termine derivato dal verbo φαίνω (far apparire, manifestare), da intendersi nel senso di «condizione precedente, precondizione, segno precorritore», cfr. H. R. RAWLINGS III, *A semantic study of 'prophasis' to 400 B.C.*, in «Hermes», XXXII-XXXIII (1975), pp. 69-73. Abbiamo piú difficoltà a seguire questa autrice quando, dopo aver attribuito la creazione del termine in questione al trattato *Sull'antica medicina* (pp. 36-60) e aver allargato il discorso all'«uso consapevole [in Tucidide] dei metodi e del lessico medico», conclude con la differenza tra la concezione erodotea e quella tucididea della storia e col carattere «piú scientifico» di quest'ultima (p. 80). I concetti di affinità, influenza e prestito restano piuttosto oscuri. La «scientificità» degli autori ippocratici è invece definita in maniera troppo vaga per poter essere utilizzata immediatamente quale fondamento di quella di Tucidide, e distinguerlo radicalmente da Erodoto, per farne, in definitiva, l'antenato della storiografia positivistica; cfr. C. DARBO-PESCHANSKI, *Le discours du particulier Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris 1987; ID., *L'historien grec ou le passé jugé*, in N. LORAUX e C. MIRALLES (a cura di), *Figures du savoir en Grèce ancienne*, Paris 1997. Occorre infine osservare che il dibattito relativo alla datazione del trattato *Sull'antica medicina* è ben lungi dall'essere concluso: cfr. G. E. R. LLOYD, *Who is attacked in 'On Ancient Medicine'?*, in ID., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991, pp. 49-53, 54-69 [trad. it. Roma-Bari 1993].

[63] SENOFONTE, *Elleniche*, 7.27.

ficatrice sulla scelta di Senofonte: invece di articolare il proprio racconto, come fa Tucidide, sulla base delle accuse reciproche dei protagonisti degli avvenimenti, segno che i meccanismi della giustizia hanno ancora a che fare con il corso degli eventi, egli preferisce organizzare la propria narrazione secondo la rigorosa successione cronologica o dei rapporti di contiguità tra i diversi teatri d'operazione. In un contesto analogo, Platone, nel momento di elaborare, nella *Repubblica*, un modello di città, ridefinisce la giustizia: essa non si baserà piú sul rigido meccanismo della retribuzione, ma passerà attraverso la partecipazione alle modalità conoscitive della filosofia.

## 5. *Suddivisione e λόγος*.

Ma se è possibile fare la distinzione tra αἰτία intesa come accusa/colpa e αἰτία intesa come causa, ci si può chiedere che cosa propriamente consenta a questo concetto di assumere il nuovo ruolo. Ancora una volta occorre tornare a ciò che connette αἰτία con la suddivisione e l'attività; connessione che permane anche quando non è piú la giustizia a garantire la suddivisione. Lo testimonia Aristotele nella sua logica. Le *Categorie*, infatti, istituiscono sin dall'inizio la distinzione tra ciò che è (τὰ ὄντα) e ciò che se ne dice (τὰ λεγόμενα). Per quanto riguarda le prime si presentano due possibilità: essere in un soggetto, il che significa non esserne separabili (χωρίς) come la parte (μέρος) è inseparabile da ciò in cui è; oppure non essere in un soggetto, ossia esistere separatamente. Per quanto riguarda le seconde, esse o vengono dette secondo connessione (κατὰ συμπλοκήν) o senza connessione (ἄνευ συμπλοκῆς). Ma le stesse espressioni secondo connessione istituiscono a loro volta delle suddivisioni nella misura in cui «esprimono l'oggetto in molti sensi»[64]: in modo universale (καθόλου), in modo particolare (ἐν μέρει) o in modo indeterminato (ἀδιόριστον). Cosí, nelle modalità d'espressione dell'oggetto, la suddivisione ha luogo all'interno stesso di un movimento di associazione. I due tipi di espressione, sia quelle secondo connessione, ovvero i predicati, sia quelle senza connessione[65], ricevono il nome di κατηγορίαι. È stata notata l'origine giudiziaria di questa terminologia; tuttavia i commentatori sono concordi nel ritenere che, alla conclusione di un'evoluzione semantica siglata da Aristotele con un neo-

[64] CH. H. KAHN, *Questions and categories. Aristotle's doctrine of categories in the light of modern research*, in H. HIT (a cura di), *Questions*, Dordrecht 1978, pp. 227-78.

[65] ARISTOTELE, *Categorie*, 4.1b25.

logismo, la sfumatura accusatoria di designazione di un colpevole, che presuppone l'attribuzione di un predicato infamante, avrebbe ceduto il posto a quella di un'attribuzione positiva[66]. Ma, a parte il fatto che questa evoluzione resta immersa nell'oscurità, si pone allora il problema di sapere come mai le espressioni prive di qualsiasi connessione, in altre parole quelle che non costituiscono un'attribuzione, vengano ugualmente chiamate categorie[67]. Una prima risposta è consistita nell'assimilare in ogni caso la categoria a una «figura di predicazione»; in questo caso rimane però il problema di sapere come la sostanza prima, ovvero l'individuo concreto, possa essere collocata tra queste figure quando essa non può, data la sua natura individuale, assolvere alla funzione di predicato. Un'altra interpretazione separa invece la categoria dalla predicazione per farne una classificazione degli oggetti[68]; una terza, infine[69], «che equivale a riprendere la tesi della deduzione sintattica delle categorie»[70], afferma che queste sono «le diverse figure secondo le quali il verbo essere può unire un predicato in una proposizione attributiva», in quanto qualsiasi proposizione è riducibile a una proposizione attributiva. Diremo allora, seguendo P. Aubenque, che le categorie presuppongono un rapporto tra un contenuto e una denominazione.

Esse sarebbero pertanto altrettante maniere di suddividere ciò che è, sia istituendo una separazione, come nelle espressioni senza connessione, sia senza istituirla, come nelle espressioni secondo connessione. Ora, la ripartizione è un'idea fondamentalmente connessa al campo semantico di αἴτιος/αἰτία, nel quale è entrato, nel contesto giudiziario del periodo classico, il vocabolario del κατηγορεῖν. In effetti Aristotele istituisce un legame essenziale tra κατηγορίαι, intese qui come attribuzioni, e αἴτιον. Cosí, mentre le espressioni senza connessione non sono suscettibili di essere vere o false, le espressioni κατὰ συμπλοκήν lo sono e costituiscono le premesse dei sillogismi. Il sillogismo, λόγος che è il quadro di un evento di senso, poiché, sulla base di ciò che è stato posto, fa

[66] F. TRENDELENBURG, *Elementa logices Aristoteleae*, Berlin 1892⁹, p. 56: κατά non deve piú intendersi nel senso di «contro», ma di «di».

[67] P. AUBENQUE, *Préface*, in ID. (a cura di), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, p. IX.

[68] F. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin 1846, pp. 6, 18-20; H. BONITZ, *Über die Kategorien des Aristoteles*, in «Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaft, Philosophisch-historische Klasse», X, Wien 1853, pp. 605, 622, 626, interpretazioni riassunte in AUBENQUE, *Préface* cit., pp. X-XI.

[69] *Ibid.*, pp. XI-XII.

[70] TRENDELENBURG, *Elementa* cit., p. 56.

sopravvenire (συμβαίνειν) qualcos'altro (ἕτερον τῶν κειμένων)[71], non può essere costruito senza un termine medio; tale termine medio deve essere messo in qualche modo in contatto (συνάπτειν) con ciascun estremo mediante le attribuzioni (κατηγορίαι), sia che si attribuisca (κατηγορεῖν) A a Γ e Γ a B, nel sillogismo di primo tipo, sia Γ ai due altri in quello di secondo tipo, sia i due altri a Γ in quello di terzo tipo. Ora questo termine medio è la causa (τὸ αἴτιον)[72]. Ed è appunto il termine medio che, nel sillogismo, determina l'avvento di senso a patto che le categorie lo mettano in condizione di assolvere a questa funzione. Le categorie utilizzano come intermediario un termine che «tanto è contenuto esso stesso in un altro termine, quanto contiene in sé un altro termine»[73], e, in questo modo, gli affidano la funzione di suscitare qualcosa di diverso da ciò che è stato posto. Sulla scorta dei collegamenti/suddivisioni operati dal λόγος, la causa introduce dunque un'alterità: l'αἴτιον si fa carico di uno scarto rispetto all'ordine di base e, come nella sfera del «tutto giuridico» questo scarto rispetto all'ordine garantito da Dike, del quale era colpevole l'uomo agente, si chiamava δίκη, cosí qui lo scarto, di cui il termine medio è agente logico, si chiama sapere (εἰδέναι)[74].

Resta allora da chiedersi perché Aristotele usi il termine αἰτία, in particolare per designare entità quali la materia, la forma, il motore e il fine. Forse perché si attiene a una concezione della causa che non lo porta a privilegiare, in questo concetto, l'idea di attività[75]? Quest'ultima è però ben presente nel concetto di αἴτιον. Scomparirebbe nell'αἰτία? A quanto sembra, per vedere le cose con maggior chiarezza, occorre ritornare all'analogia che Aristotele istituisce tra sillogismo e causalità nella generazione (sia naturale che tecnica)[76]. Aristotele parla di quattro domande corrispondenti a quattro modalità della conoscenza: sul fatto (τὸ ὅτι), sulla causa (τὸ διότι), sull'esistenza (εἴ ἐστι), sull'essenza (τί ἐστι)[77] Le domande concernenti il fatto e l'esistenza si riducono a quella di sapere se ci sia o meno termine medio[78], mentre le altre due consistono nel chiedersi qual è il termine medio. Sono allora suscettibili di essere col-

[71] ARISTOTELE, *Analitici primi*, 24b19-21.

[72] ID., *Analitici secondi*, 90a5-6.

[73] ID., *Analitici primi*, 25b35-36.

[74] ID., *Analitici secondi*, 89b35-90a35.

[75] FREDE, *The original notion* cit., pp. 217-18.

[76] L. ROBIN, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXII, 1 (1909); XXII, 2 (1910). ARISTOTELE, *Metafisica*, 1034a30-b4: «Come nel sillogismo, cosí qui il principio di tutto è la sostanza (οὐσία), perché è appunto dall'essenza (τί ἐστι) di una cosa che parte il sillogismo, e parimenti la sua produzione e la sua generazione...»

[77] ID., *Analitici secondi*, 89b23-35.

[78] *Ibid.*, 90a5-6.

locate nella posizione di αἴτιον: la materia, la quiddità, il motore e il fine. Sicché non sarebbero tanto le quattro cause, quanto «le quattro modalità di causalità» (αἰτίαι), per usare l'espressione di Léon Robin, ciò che, nell'operazione sillogistica, può designarsi come αἴτιον. Aristotele non sanzionerebbe pertanto una radicale mutazione semantica di αἰτία e αἴτιον, bensí opererebbe un adattamento suggerito in parte dalla critica della partecipazione (μετέχειν) platonica degli esseri sensibili all'essenza, che, fondandosi sulla pura e semplice divisione senza istituire collegamenti tra gli uni e l'altra mediante il sillogismo, non può collocare l'idea in posizione di termine medio[79]

Neppure la scomparsa dell'imputazione giudiziaria da questo vocabolario può considerarsi una rottura radicale; del resto, tale scomparsa sembra piú che altro un'eclissi. Infatti il mondo può essere nuovamente pensato, come nel pensiero stoico, secondo un ordine globale retto indistintamente dal destino e dalla giustizia (certo, «su modalità diverse, determinate almeno in parte dall'avvento e dall'avvicendarsi di grandi imperi unificatori, dei quali l'ultimo in ordine di tempo, cioè l'impero romano, dà l'impressione di riunire sotto di sé l'intero mondo abitato»[80]). Il concetto di causa (αἴτιον) torna allora a costituire il quadro della riflessione sulla responsabilità (αἰτία). Cosí l'αἴτιον torna di nuovo ad essere non solamente ciò che agisce, dato che qualunque responsabilità necessita di un responsabile che abbia fatto qualche cosa che lo renda tale, ma anche l'essere individuale, quella cosa particolare che partecipa effettivamente alla concatenazione deterministica nella quale il destino è un fattore coadiuvante (σύνεργον)[81]. Ma contrariamente a quanto si verificava nel pensiero giuridico del v secolo, ogni avvenimento viene ora associato non piú all'eccezione e all'anomalia, come lasciava intendere l'αἴτιον erodoteo, bensí alla regolarità di un determinismo globale nel quale si inscrive[82]. Del resto, la casistica della responsabilità insita nella relazione causa-effetto sollecita, in

[79] ID., *Metafisica*, 992a25 sgg.

[80] POLIBIO, I.4.

[81] FREDE, *The original notion* cit., pp. 223-27. Per una sintesi delle diverse tassonomie che, dopo Aristotele e senza alcun dubbio in contrasto con lui, si vennero configurando nella filosofia stoica (causa προκαταρκτικόν, συνεκτικόν, αὐτοτελές, σύνεργον, συναίτιον), in una teoria medica ispirata allo stoicismo come quella che Galeno attribuisce ad Ateneo (distinzione tra causa prima, προκαταρκτικόν, e antecedente, προηγούμενον) e presso gli Epicurei, il cui dibattito con gli Stoici verteva su temi concernenti la causalità, quali provvidenza, destino e determinismo, distinzione tra causa esterna e causa interna, cfr. G. E. R. LLOYD, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese's Science*, Cambridge 1996, pp. 94-100. Cfr. inoltre J. BARNES, *Ancient skepticism and causation*, in *Skeptical Tradition*, Cambridge 1983, pp. 149-203.

[82] FREDE, *The original notion* cit., p. 253.

questa corrente di pensiero, uno sforzo di distinzione tra diverse specie di cause[83].

Quanto agli αἴτια – termine che servirà a classificare, forse dal III secolo a. C. e in ogni caso dal II d. C., le narrazioni o le esposizioni erudite intese a chiarire questioni curiose sulle quali le persone comuni non sono in grado di farsi un'opinione, come per esempio le risposte ai προβλήματα dei peripatetici[84] –, essi sembrano suggerire un rapporto col mondo nel quale l'erudizione, ovvero l'accesso di determinati individui al sapere capitalizzato nelle biblioteche[85], è in grado di fornire un senso persino alle cose piú bizzarre e di integrarle nell'ordine delle cose.

## 6. *Suddivisione e φύσις.*

A partire dalla fine del V secolo, esiste un'altra corrente nella quale viene convogliata, a proposito di αἴτιον e αἰτία, la questione concernente l'intervento, nell'ordine, di una suddivisione fondamentale. Si tratta della riflessione sulla φύσις che si sviluppa in ambito medico: riflessione che si può far risalire all'antitesi religiosa tra visibile e nascosto, e che combina sia il pensiero dei filosofi ionici sulla genesi della realtà a partire da una differenziazione, seguita da una combinazione, di elementi primordiali, sia il pensiero dei sapienti della Magna Grecia che istituiscono una separazione tra un essere immutabile e la realtà molteplice e mutevole che si offre al nostro sguardo[86]. In proposito possiamo seguire il filo conduttore del regime (δίαιτα). Come osserva R. Joly, «la preoc-

[83] *Ibid.*, pp. 234-47. LLOYD, *Adversaries* cit., p. 107, fa osservare che i Greci, in epoca classica ed ellenistica, non si limitarono a chiedersi «chi» sia responsabile, nel contesto della riflessione filosofica, politica, giudiziaria sul comportamento umano come nell'ambito della storiografia, della tragedia e dell'epopea, ma fecero della determinazione del responsabile la domanda centrale delle loro indagini scientifiche. Lloyd ricollega questo tipo di interesse per la causalità «alla diffusa esperienza processuale» dei cittadini greci in epoca classica e, per quanto riguarda sia quest'epoca sia quella ellenistica, all'«influenza pervasiva» di questa esperienza su numerosi aspetti della vita intellettuale e culturale greca. Tuttavia, i fondamenti di questa esperienza in epoca classica e i meccanismi di questa influenza richiedono probabilmente ulteriore approfondimento.

[84] P. LOUIS, *Introduction*, in ARISTOTE, *Problèmes*, Paris 1991, I, pp. XX-XXII.

[85] CHR. JACOB, *Callimaque: un poète dans le labyrinthe*, e *Un athlète du savoir: Eratosthène*, in ID. (a cura di), *Alexandrie III^e siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémée*, Paris 1990, rispettivamente pp. 100-12 e 113-27; L. CANFORA, *Le monde en rouleaux*, in JACOB (a cura di), *Alexandrie* cit., pp. 49-62; CHR. JACOB, *Lire pour écrire: navigations alexandrines*, in M. BARATIN e CHR. JACOB (a cura di), *Le pouvoir des bibliothèques*, Paris 1996, pp. 48-75.

[86] VERNANT, *La formation* cit., p. 207; A. THIVEL, *Médecine hippocratique et pensée ionienne, réponse aux objections et essai de synthèse*, in F. LASSERRE e PH. MUDRY (a cura di), *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Atti del IV Colloquio ippocratico internazionale, Genève 1983, pp. 211-32.

cupazione per il regime è veramente capitale nella medicina greca»[87], al di là delle scuole che vi si possono distinguere e della diversità dei trattati che ci sono pervenuti. Ciò nondimeno, Joly deplora «l'importanza smisurata» che gli è stata accordata e si affretta ad attribuirla al carattere prescientifico del pensiero medico, al quale un ingenuo buon senso avrebbe suggerito il collegamento tra il nutrimento ingerito e la malattia che entra nel corpo. Invece che riprendere queste ultime affermazioni, preferiamo sottolineare che il regime è posto in rapporto molto stretto con la struttura della φύσις. La natura degli esseri viventi è nascosta e il regime serve, in primo luogo, a rivelarne empiricamente distinzioni e particolarità. I maschi, afferma l'autore del trattato *Sul regime*[88], adottano un regime piú faticoso e le femmine uno piú umido, in qualche modo collegato alle mestruazioni. L'autore di *Antica medicina* descrive invece un «processo culturale»[89] nel quale il regime ha consentito agli esseri umani, a forza di malattie e sofferenze, di divenire consapevoli del fatto di non avere la stessa natura degli animali, e al singolo individuo di scoprire la sua propria natura[90]. Il regime prevede la classificazione degli alimenti in base alla loro forza naturale, quindi il rafforzamento o l'indebolimento di questa δύναμις mediante diverse tecniche di estrazione e di addizione, e infine di trovare una giusta proporzione tra alimentazione ed esercizi; parallelamente la natura è concepita come una ripartizione – nello stesso tempo cosa ripartita e potenza che ripartisce. Nel corpo infatti circolano umori di numero variabile[91] che si mescolano in maniera diversa, e il corpo stesso non è concepito come un organismo bensí come un territorio[92] suddiviso in numerose cavità, «forme»[93], «luoghi»[94] che si riempiono o si svuotano. A meno che, come nel *Regime*, la φύσις non sia composta da due parti (μέρεα) primordiali[95], il

[87] R. JOLY, *Le niveau de la science hippocratique*, Paris 1966, pp. 120-21.

[88] IPPOCRATE, *Sul regime*, 1.34.

[89] J. PIGEAUD, *La maladie a-t-elle un sens chez Hippocrate?*, in *La maladie et les maladies dans la collection hippocratique*, Atti del VI Colloquio ippocratico internazionale, Québec 1990, pp. 26-27.

[90] IPPOCRATE, *Sull'antica medicina*, 3.1-4.

[91] ID., *Sulla natura dell'uomo*, 3-4; *Sull'antica medicina*, 24; *Sui venti*, 14.7. Per quanto concerne gli elementi costitutivi del corpo umano, i trattati del *Corpus* esprimono punti di vista assai diversi; cfr. G. E. R. LLOYD, *The Hippocratic question*, in ID., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991, pp. 212-13. Tuttavia, qui interessa semplicemente sottolineare il riferimento, presente in tutti i trattati, a elementi costitutivi di base, quali ne siano poi il numero e la natura.

[92] IPPOCRATE, *Sulla procreazione*, 8.2; *Sul regime*, 1.6.1, 1.7.2.

[93] ID., *Sull'antica medicina*, 22-23; *Sui luoghi dell'uomo*.

[94] H. JOANNIDI, *Les notions de parties du corps et d'organes*, in LASSERRE e MUDRY (a cura di), *Formes* cit., pp. 327-30.

[95] IPPOCRATE, *Sul regime*, 1.2.1.

fuoco e l'acqua, che non si trovano mai allo stato puro ma compongono mescolanze elementari (μέρεα μερέων) a partire dalle quali tutto viene ordinato secondo la modalità della ripartizione (διακοσμεῖσθαι)[96]. Corpo e anima degli esseri umani sono territori suddivisi in parti (μοῖραι) attraverso le quali scorrono le svariate mescolanze di acqua e fuoco, secondo due movimenti, uno di diminuzione l'altro di aumento, che sono altrettante maniere di dare e di prendere[97], due operazioni che creano equilibrio. La morte, poi, non è distruzione (φθορά), bensí separazione a fine di ricomposizione. Infatti, in questo meccanismo in cui la natura è ad un tempo la disposizione dell'essere umano e una potenza superiore attiva, eventualmente assimilabile al divino[98], che determina l'essere umano analogamente a un destino, ogni mescolanza conosce (γιγνώσκειν) ciò che fa[99], pena l'essere espulsa e combattuta, ed è dotata di una parte (μοῖρα) che ne stabilisce il fine[100].

A motivo dell'analogia che lo lega in tal modo alla natura interna degli esseri viventi, il regime è, con la natura esterna, un fattore direttamente individuabile di intervento sulla natura interna[101]. Le divisioni che vi intervengono o vi si operano – da una parte tra le stagioni dell'anno, i venti, le acque e i suoli, la situazione e l'esposizione delle regioni abitate, ed eventualmente i costumi (νόμοι) che, con l'abitudine, finiscono per diventare natura[102]; dall'altra parte tra alimenti di forza diversa – hanno la capacità ambivalente di salvaguardare il sicuro procedere della natura interna nel rispetto delle sue ripartizioni e dei suoi equilibri, ma anche di introdurre cambiamenti (μεταβολαί) che generano la malattia. Essa insorge pertanto nel punto di convergenza di diversi aspetti della natura: quella degli alimenti che sono dotati di forza propria, quella che regola il mondo esterno e quella degli esseri viventi ivi compreso l'uomo. La malattia è anche oggetto di studio empirico. Cosí, alcuni trattati del *Corpus Hippocraticum* sono sia annotazioni o descrizioni minuziose delle modificazioni visibili del corpo[103], sia resoconti del decorso delle malattie. Ma quando si tratta di indicare ciò che,

[96] *Ibid.*, 1.6.1, 1.9.2, 1.10.1.

[97] *Ibid*, 1.6.1: «Cosí è la natura dell'uomo: questo spinge, quello tira; questo dà (διδόναι), quello prende (λαμβάνειν); dà all'uno, prende all'altro, tanto piú dà all'uno, tanto meno prende all'altro».

[98] *Ibid.*, 1.5.1; ID., *Sulle acque, le arie, i luoghi*, 14; *Sul male sacro*, 2.

[99] ID., *Sul regime*, 1.6.3.

[100] *Ibid.*, 1.5.1.

[101] ID., *Sulle acque, le arie, i luoghi*; *Sui venti*; *Sul regime*, 1.2.2.

[102] J. PIGEAUD, *Remarques sur l'inné et l'acquis dans le Corpus Hippocratique*, in LASSERRE e MUDRY (a cura di), *Formes* cit., pp. 42-48.

[103] Cfr. IPPOCRATE, *Epistole*.

modificando la ripartizione interna che costituisce la natura del soggetto, suscita quei disturbi che sfuggono alla vista, il giudizio deve sostituirsi agli occhi[104]: in tal caso si tratta di designare l'αἴτιον del disturbo[105], mentre l'αἰτία è l'esposizione del processo in base al quale esso opera[106].

Al termine di questo inventario delle diverse modalità di suddivisione e degli enti che a questa presiedono, occorrerebbe poter valutare anche le dinamiche generate, nei diversi campi, dalla capitalizzazione di saperi e pratiche legati all'αἰτία; bisognerebbe inoltre seguire le variazioni storiche che determinano la commistione, la comunicazione e l'individualizzazione di questi campi. Accontentiamoci per il momento di constatare che, in Grecia, l'αἰτία fu al centro di un vigoroso e costante movimento di risemantizzazione; ciò fu probabilmente dovuto al fatto che, per il suo tramite, trovò modo di esprimersi in forme diverse l'irruzione, sempre un po' scandalosa, dell'eccezione, della novità e del movimento nella stabile permanenza di suddivisioni che fissano la totalità delle cose.

[104] ID., *Sui venti*, 3.2-3: λογισμός in contrapposizione a ὄψις; *Sul regime*, 1.4.2, 1.5.1: γνώμη in contrapposizione a ὄψις.

[105] Sull'idea affine, ancorché un po' diversa, della natura come αἴτιον cfr. LLOYD, *Adversaries* cit., pp. 103-5. Osserviamo, peraltro, che i trattati non comportano sviluppi eziologici; ed è su questo criterio, in particolare, che si opera la distinzione tra scuole mediche diverse e si basano alcune datazioni: cfr. J. JOUANNA, *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris 1974, pp. 136 sgg.

[106] L'αἰτίη serve da base alla discussione. Un avversario può fornire un'αἰτίη basandosi su un'identificazione sbagliata dell'αἴτιον: cfr. IPPOCRATE, *Sull'antica medicina*, 21.1-2. Αἰτίη può assumere, di fatto, un significato affine a πρόφασις per designare le motivazioni date o prospettate: cfr. RAWLINGS, *A semantic study* cit., pp. 51-52. Il termine può però anche designare un modo soddisfacente di dar conto della causa. La distinzione netta tra αἴτιον (causa), da una parte, e αἰτίη e πρόφασις (causa accidentale di importanza secondaria), dall'altra, operata da H. R. Rawlings sulla base di *Antica medicina*, non sembra, a detta dello stesso autore, conservarsi oltre questo trattato.

MALCOLM SCHOFIELD

# *Arche*

Nella filosofia o nella scienza greca, il primo uso attestato del termine ἀρχή è attribuito al cosmologo ionico del VI secolo a. C. Anassimandro di Mileto: nome oggi piuttosto oscuro, ma figura pionieristica d'importanza primaria nella storia del pensiero occidentale, essendo egli l'inventore della cosmologia sistematica, fondata sull'indagine razionale della natura e non sulle tradizioni mitiche. Egli avrebbe applicato il termine all'ἄπειρον, l'illimitato o l'infinito dal quale si generano «gli universi e i loro ordinamenti interni». È probabile che Anassimandro sostenesse che l'infinito è l'*origine* prima delle cose: il luogo e l'ente da cui provengono[1].

La tradizione interpretativa aristotelica del pensiero presocratico considera tuttavia diversamente la tesi di Anassimandro, il cui significato fondamentale consisterebbe nel ritenere l'infinito il *principio* basilare di tutto ciò che esiste (ed è mai esistito), e dei relativi processi di nascita, morte e trasformazione. Questo concetto di ἀρχή come principio si può capire meglio in una prospettiva teorica: l'idea ispiratrice di Anassimandro sarebbe stata quella di fornire una spiegazione delle cose. La migliore ipotesi esplicativa, non solo dell'origine ma anche dell'esistenza continuativa di qualsiasi universo che perviene all'essere, nonostante il conflitto interno di forze elementari quali il caldo e il freddo, è che esse ineriscano a qualcosa di piú fondamentale, chiamato, in linguaggio aristotelico, sostrato, ossia materia. E sarebbe appunto questo sostrato materiale che Anassimandro avrebbe designato col termine ἀρχή: in questo modo l'infinito assumerebbe la funzione di elemento ontologico *primario*, esercitando una funzione insostituibile e fondamentale nel suo sistema di cosmologia teorica[2]

[1] Testimonianze: IPPOLITO, *Confutazione delle eresie*, 1.6.1-2 (= DK 12 A 11); [PLUTARCO], *Stromata*, 2 (= DK 12 A 10); SIMPLICIO, *Fisica*, 24.13-25 (= DK 12 A 9). Studi critici: C. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960; G. S. KIRK, J. E. RAVEN e M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983²; M. CONCHE, *Anaximandre*, Paris 1991.

[2] Tra gli altri: ARISTOTELE, *Fisica*, 207b34-208a4; ID., *Metafisica*, 1069b2-24; SIMPLICIO, *Fisi-*

Questa divergenza relativa a ciò che Anassimandro intendeva col termine ἀρχή trova una precisa corrispondenza nella diversa interpretazione del pensiero del suo maestro Talete, che, a detta dei posteri, «fu il primo ad aver insegnato l'indagine della natura ai Greci»[3]. Secondo la tradizione interpretativa di Aristotele e degli aristotelici, Talete avrebbe indicato nell'acqua l'ἀρχή di tutte le cose, intesa nuovamente come principio materiale alla base di ogni cambiamento. Secondo Aristotele, nel sistema di Talete l'acqua alimenta e favorisce, per esempio, la nascita e la crescita di tutte le cose viventi. In base a considerazioni del genere, Aristotele fa dell'acqua l'ἀρχή di Talete e la considera l'elemento ontologico *primario* del suo sistema teorico. Gli studiosi contemporanei ritengono invece che, molto piú probabilmente, la funzione assegnata da Talete all'acqua – analogamente a quella assegnata all'infinito da Anassimandro – fosse di ἀρχή in un'accezione diversa e anteriore; cioè di origine delle cose, del luogo e dell'ente da cui provengono[4]

Numerose e convincenti sono le ragioni per ritenere che, per Anassimandro, ἀρχή significhi «origine» e non «principio», inteso come elemento primario nell'ambito di un sistema teorico. In primo luogo, come abbiamo testé sottolineato, esiste una discreta documentazione, fornita dalla stessa tradizione aristotelica, secondo cui egli avrebbe ammesso una pluralità di universi derivati dall'illimitato o infinito. L'illimitato ne è l'origine, e ἀρχή era il termine naturale per esprimerlo. Sappiamo di argomentazioni intese a sostenere che tale origine *deve* essere infinita, come quella, per esempio, che in caso contrario l'energia necessaria alla generazione dei mondi si esaurirebbe. Per contro, sono pochi gli elementi a favore dell'attribuzione ad Anassimandro del concetto secondo cui, all'interno di qualsiasi universo, l'infinito, pur conservando la sua natura di infinito, funge da sostrato ai cambiamenti cui l'universo è sottoposto. La documentazione in tal senso, quale quella fornita, per esempio, dal commentatore aristotelico Simplicio (e consistente in una citazione da un'opera di Anassimandro che in realtà non parla, nemmeno implicitamente, di sostrato), non è molto convincente. Inoltre, si tratta di un concetto piuttosto oscuro e implausibile, che si può attribuire all'incapacità di Aristotele di astenersi dall'imporre la camicia di forza delle proprie categorie al pensiero precedente. Nel caso, analogo, di Talete,

*ca*, 24.21-23. Analisi critica in M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington D. C. 1971, cap. II.

[3] SIMPLICIO, *Fisica*, 23.29-30; cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 983b20-21.

[4] ARISTOTELE, *Metafisica*, 983b6-27. Studi critici: B. SNELL, *Die Nachrichten über die Lehren des Thales*, in «Philologus», XCVI (1944), pp. 170-82; J. MANSFELD, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen 1990, capp. II-III.

il concetto secondo il quale l'acqua alimenta ed è in qualche modo alla base di ogni forma di vita potrebbe avere maggiore plausibilità, sennonché è lo stesso Aristotele a chiarire che si tratta di una sua congettura interpretativa. Indicazioni migliori per la comprensione del pensiero di Talete le fornisce la documentazione relativa agli altri pensatori ionici del VI secolo, dei quali si dice esplicitamente che ritenevano, per esempio, che la terraferma fosse emersa da dove una volta c'era l'acqua (Senofane) e che gli animali terrestri si fossero evoluti a partire da progenitori costituiti da creature marine anfibie (Anassimandro). Tali punti di vista attribuiscono all'acqua carattere di origine, come risulta, del resto, anche dalla fonte dalla quale Aristotele trae le proprie informazioni su Talete: un elenco, compilato da Ippia, sofista vissuto nel tardo V secolo, in cui figurano poeti e pensatori che consideravano l'acqua γένεσις delle cose, ossia rispondevano alla domanda sul tempo e sulle modalità della loro origine[5]

In secondo luogo, «inizio» o «origine» corrisponde al significato usuale di ἀρχή in greco, almeno fino al V secolo a. C. Cosí Omero rammenta il tempo dell'«inizio delle disgrazie» dei Troiani e dei Greci volute dai disegni del potente Zeus. Tucidide invece vede, nelle aperture nei confronti di Serse da parte del re spartano Pausania, l'«inizio dell'intera faccenda», cioè del tentativo di estendere il suo dominio su tutta la Grecia. Talvolta, «inizio» o «origine» assumono la connotazione supplementare di «causa» o, se non altro, di elemento scatenante di una serie di eventi. Nell'*Iliade*, Ettore ritiene che il rapimento di Elena da parte di Paride sia stato la νείκεος ἀρχή, «l'origine della disputa» tra Greci e Troiani. Secondo Erodoto, l'invio di venti navi ateniesi a sostegno degli Ioni in rivolta fu «inizio di sventure per i Greci e per i barbari». L'autore di *Antica medicina* fa osservare che, se qualcuno passa da uno a due pasti al giorno, le conseguenze sul fisico (che possono andare dalla colite alla diarrea) sono spesso l'«origine di una grave malattia». Un'altra accezione importante di ἀρχή, attestata per la prima volta in Pindaro ed Eschilo (inizi del V secolo), era ormai corrente al tempo di Erodoto, Tucidide e dei primi autori del *Corpus Hippocraticum*: «dominio», «comando», «controllo». Ma sebbene Anassimandro concepisse l'illimitato come qualcosa che controlla tutte le cose, a quanto sembra egli

[5] Per la documentazione cfr. note 1 e 4. Per l'energia: AEZIO, 1.3.3 (= DK 12 A 14); SIMPLICIO, *Sul cielo*, 615.15-18 (= DK 12 A 17); ARISTOTELE, *Fisica*, 203b18-20. Per Senofane, cfr. IPPOLITO, *Confutazione delle eresie*, 1.14.5-6 (= DK 21 A 33). Progenitori anfibi: AEZIO, 5.19.4 (= DK 12 A 30); CENSORINO, *De die natali*, 4.7 (= DK 12 A 30); PLUTARCO, *Simposio*, 730e (= DK 12 A 30). Per l'elenco di Ippia: PLATONE, *Cratilo*, 402a-c; ARISTOTELE, *Metafisica*, 983b27-33; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 6.15 (= DK 86 B 6).

ricorse alla metafora della guida (κυβερνᾶν) per esprimere questa idea[6].

Infine, l'uso di ἀρχή nel significato di «principio» presuppone un grado di consapevolezza metodologica ed epistemologica che non c'è motivo di attribuire ad Anassimandro. In questo caso egli avrebbe infatti concepito il progetto in cui era impegnato come costruzione di una teoria nella quale il secondario sarebbe esplicitamente derivato dal primario, gli *explananda* distinti dagli elementi primari postulati con la precisa intenzione di fornirne la spiegazione. Queste categorie potrebbero risultare di una certa utilità per spiegare i suoi intenti, ma la documentazione configura una situazione piuttosto diversa per quanto riguarda la concezione che Anassimandro aveva della propria cosmologia. Egli la propone come una semplice narrazione della creazione, versione secolarizzata del racconto che, nella *Teogonia*, Esiodo dà della genealogia degli dèi. E fu solo molto dopo, nel v secolo, che i pensatori cominciarono a intravedere nella loro attività una forma di costruzione teorica del tipo testé descritto, ancorché in assenza di un'analisi esplicita di che cosa sia una teoria scientifica quale troviamo invece negli *Analitici secondi* di Aristotele.

Questa evoluzione è documentabile sia negli autori di opere di medicina sia nella cosmologia filosofica. Il contesto filosofico è costituito dalla risposta dei cosmologi alla messa in discussione radicale, da parte di Parmenide, dell'assunto secondo cui l'indagine caratteristica della speculazione filosofica concernente la natura avrebbe la possibilità di pervenire alla conoscenza della verità e della realtà.

Parmenide, attivo intorno al 500 a. C., gettò le basi per una contrapposizione tra realtà e apparenza, o, se si preferisce, tra naturale e convenzionale. Era necessario che chi prendeva in esame queste contrapposizioni a livello teorico in una prospettiva cosmologica riflettesse sulla struttura esplicativa in esse implicita, affinché potessero maturare le condizioni per cui ἀρχή diventasse il termine adatto per parlare della funzione del reale in ordine alla spiegazione delle apparenze[7]

Occorse un po' di tempo prima che qualche cosmologo rispondesse in questi termini alla sfida di Parmenide. Anassagora (500-428 a. C.), per esempio, avrebbe sostenuto che le «apparenze sono barlumi dell'oscuro», ma nel suo vocabolario filosofico non c'è distinzione tra ciò

[6] H. G. LIDDELL e R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, *s.v.* «ἀρχή». *Odissea*, 8.81; TUCIDIDE, 1.128.4; *Iliade*, 22.116; ERODOTO, 5.97.3; IPPOCRATE, *Sull'antica medicina*, 10. Sulla «guida» in Anassimandro cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, 203b10-15.

[7] Per Parmenide cfr. E. L. HUSSEY, *The Presocratics*, London 1972, capp. V e VII; KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers* cit., pp. 239-62, 351; inoltre, F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel 1945.

che è fondamentale e ciò che non lo è: il termine χρήματα, le «cose», è un designatore ontologico polivalente e non si avverte l'esigenza di dissipare l'ambiguità della tesi di fondo, secondo cui «tutte le cose sono in ogni cosa». Non è forse privo di significato, inoltre, che Anassagora ritenesse ancora la narrazione della creazione un veicolo adeguato all'illustrazione della sua cosmologia[8]. Per contro, sia Empedocle (circa 495-435 a. C.) sia gli atomisti (seconda metà del v secolo) istituirono una distinzione tra realtà di base e mescolanze e composti che esse formano per creare le cose percepite dai nostri sensi. Empedocle parla dei quattro elementi indicandoli come «radici» o «fonte» di tutto il resto[9] Non sappiamo se gli atomisti usassero metafore simili per gli atomi e per il vuoto. Democrito propose una serie di considerazioni sulla questione correlata concernente l'attendibilità scientifica della percezione sensoriale rispetto al pensiero[10]. Non è tuttavia chiaro se, a partire da tali posizioni, noi possiamo inferire una riflessione esplicita sulla struttura esplicativa delle loro stesse teorie, sia da parte di Empedocle o degli atomisti. Né, nei resoconti che possediamo delle loro dottrine, vi sono indicazioni che essi abbiano impiegato il termine ἀρχή nel significato di «principio».

Una riflessione consapevole sulla spiegazione emerge, infine, in uno dei testi piú importanti della filosofia presocratica, nel quale vengono introdotte le ἀρχαί intese come principî. Questo passo d'importanza fondamentale è costituito dal frammento 6 del pitagorico Filolao, attivo negli ultimi decenni del v secolo. L'importanza del passo ne giustifica la citazione:

> Sulla natura e sull'armonia questa è la posizione. L'essere delle cose, che è eterno, e la natura in sé rientrano nella conoscenza divina, non umana; con l'eccezione, però, che, per tutte le cose esistenti e conosciute da noi, sarebbe stato impossibile nascere, se non fosse preesistito l'essere delle cose da cui era composto l'ordine universale, sia quelle limitanti, sia quelle illimitate. E poiché questi principî (ἀρχαί) erano preesistenti, ma non erano né uguali né simili, sarebbe stato impossibile per loro essere ordinati se l'armonia non fosse intervenuta, in qualsiasi modo si sia generata.

[8] Per l'affermazione di Anassagora cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, 7.140 (= DK 59 B 21a). Per la tesi principale: ARISTOTELE, *Fisica*, 187b1-7; SIMPLICIO, *Fisica*, 27.2-11, 164.20-165.1 (= DK 59 B 11.6). Analisi critica in M. SCHOFIELD, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge 1980, cap. IV.

[9] AEZIO, 1.3.20 (= DK 31 B 6); SIMPLICIO, *Fisica*, 160.10 (= DK 31 B 23.10).

[10] SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, 7.135-40 (= DK 68 B 6-11); GALENO, *L'esperienza medica*, p. 113 Walzer (= DK 68 B 125). Analisi critica: J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, London 1979, II, pp. 257-62; KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers* cit., pp. 409-13; D. N. SEDLEY, *Sextus Empiricus and the atomist criteria of truth*, in «Elenchos», XIII (1992), pp. 19-56.

Filolao argomenta, con sottigliezza, che ciò che possiamo conoscere riguardo all'essere reale delle cose (che, sulla scorta di Parmenide e degli eleatici, egli ritiene eterno) è solamente, ma sicuramente questo, e cioè che, di qualunque cosa si tratti, è la condizione *sine qua non* dell'esistenza delle cose (temporali, fenomeniche, s'intende) che sono oggetto della nostra conoscenza. Egli evidentemente ipotizza che, su questa base, siamo legittimati a inferire l'esistenza di fattori che chiama «limitanti e illimitati» in quanto principî primi delle cose. Il loro status di ἀρχαί, principî, sembra derivare, in prima istanza, dall'essere ciò di cui l'universo (o qualsiasi entità ordinata al suo interno) è composto o da cui si genera. Ma ancor prima di usare il termine ἀρχαί, Filolao ha già spiegato come debbano intendersi composizione e generazione: ossia in termini di condizioni necessarie all'esistenza delle cose di cui abbiamo esperienza. E questa spiegazione non è presentata come parte di un racconto (e meno ancora di una narrazione cosmologica) relativo alle modalità di generazione delle cose, bensí come una specificazione di ciò che *noi* possiamo conoscere della realtà trascendente. In sostanza: l'introduzione del concetto di ἀρχαί è intimamente connessa a una svolta di tipo teorico-riflessivo nell'ambito dell'indagine cosmologica[11].

Il citato frammento 6 non è l'unico passo in cui Filolao parla di ἀρχαί. Il frammento 13 riassume – in forma oscura e, nell'attuale stato di conservazione, grammaticalmente non corretta – un sistema di spiegazione fisiologica che associa cervello e ἀρχή dell'uomo, cuore e ἀρχή dell'animale, ombelico e ἀρχή della pianta, genitali e ἀρχή di tutti e tre. Sembrerebbe cosí che, seppure interessato in primo luogo alla specificazione dei prerequisiti dell'esistenza delle cose, Filolao pensi a qualcosa di piú specifico, almeno se ci atteniamo alla probabile lettura aristotelica della teoria. Sotto la voce ἀρχή, nel lessico filosofico che costituisce il libro V della *Metafisica*, Aristotele individua un uso del termine inteso a specificare ciò che si potrebbe chiamare la parte originaria di una cosa, ossia la componente costitutiva che consente la successiva costruzione di un manufatto o, nel caso di un organismo, la sua crescita. In proposito fornisce l'esempio della carena di un'imbarcazione e delle fondamenta di una casa, mentre, per quanto riguarda gli organismi animali, parla di cuore o di cervello (in riferimento, probabilmente, alle diverse teorie)[12]. Questa interpretazione funziona particolarmente bene

[11] Testo: STOBEO, 1.21.7d (= DK 44 B 6). Analisi critica: W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass. 1972, cap. III; M. C. NUSSBAUM, *Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXIII (1979), pp. 63-108; C. HUFFMAN, *Philolaus of Croton*, Cambridge 1993, pp. 123-45.

[12] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1013a4-7.

per quanto riguarda l'ombelico, associato alla pianta (ossia gli aspetti che abbiamo in comune con le piante), e Filolao spiega che esso è il mezzo attraverso cui siamo radicati, probabilmente alla madre, e che ci garantisce la nostra prima crescita. Il discorso relativo al cuore e al cervello può essere invece piú correttamente inteso nell'ambito di una considerazione (correlata a un uso piuttosto diverso di ἀρχή, nel significato di «comando» o «controllo») che ne fa le parti del corpo che, appunto, *controllano*, rispettivamente, le nostre funzioni animali e quelle piú specificamente umane; proprio come Aristotele avrebbe parlato del cuore quale sede del controllo o dell'autorità (τὸ κύριον) sul sistema dei sensi, e gli stoici ne avrebbero fatto la sede della «facoltà di comando» (ἡγεμονικόν). Per quanto riguarda i genitali, ultimo elemento dell'elenco di Filolao, sono un'ἀρχή semplicemente in quanto fonte del seme che genera nuova vita. Sorge pertanto il sospetto che l'entusiasmo di Filolao per il nuovo concetto di ἀρχή ecceda la sua capacità di usarlo criticamente[13]

I testi di filosofia e di medicina grosso modo contemporanei forniscono ulteriori esempi di ἀρχή, spesso in quelli che chiamo contesti di riflessione; essi forniscono cosí un appoggio, seppur incidentalmente, all'autenticità molto dibattuta dei passi di Filolao testé analizzati[14]. Cosí, Diogene di Apollonia, autore del tardo V secolo spesso ritenuto l'ultimo della lunga serie di filosofi presocratici, afferma, all'inizio di una sua opera, che un autore deve rendere la sua ἀρχή incontrovertibile e illustrarla in maniera semplice e precisa. Qui, ἀρχή è nello stesso tempo punto di partenza dell'esposizione e principio, cioè l'idea primaria dalla quale deriveranno tutte le spiegazioni successive. Non è difficile reperire affermazioni analoghe nei primi trattati di medicina del *Corpus Hippocraticum*. *Antica medicina* inizia criticando coloro che limitano «l'ἀρχή della spiegazione della morte e della malattia», riducendola alla stessa in tutti i casi. Come si può vedere, anche qui ἀρχή è sia punto di partenza sia principio di spiegazione. L'autore del trattatello sull'*Arte* afferma che l'ἀρχή della *sua* esposizione «vuole essere tale su cui tutti possano convenire», e in questo caso il punto di partenza non è un principio di spiegazione, bensí una premessa che sta alla base dell'argomentazione successiva; premessa che si riduce al riconoscimento che di

[13] *Theologoumena Arithmeticae*, pp. 25.17 sgg. De Falco (= DK 44 B 13). Analisi critica: HUFFMAN, *Philolaus* cit., pp. 78-92, 307-23.

[14] BURKERT, *Lore* cit., cap. III, argomenta in modo diventato esemplare a sostegno dell'autenticità dei frammenti 1-7, 13, 17. La rassegna in materia piú aggiornata e articolata si trova in HUFFMAN, *Philolaus* cit., parte I.

quelli sottoposti a trattamento medico solo alcuni hanno riacquistato la salute[15]

Da questi testi del tardo v secolo emerge abbastanza chiaramente l'esistenza di un dibattito in atto, che appare piuttosto esplicitamente nel caso dei trattati ippocratici dedicati espressamente alla difesa della medicina dai suoi detrattori e dalle concezioni rivali sulla sua natura. Dibattito peraltro presupposto anche dal modo in cui Diogene di Apollonia introduce la teoria che si appresta a sostenere. E lo stesso Filolao avverte l'esigenza di mostrare circospezione e moderatezza in ciò che sostiene e motiva. Ci sono altre testimonianze del clima di competitività in cui si trovano a operare gli uomini di cultura di questo periodo. Gorgia di Leontini, una delle figure di maggior spicco, fa riferimento ai dibattiti tra filosofi e cosmologi nella sua orazione fittizia in difesa di Elena, e li assimila ai dibattimenti che hanno luogo in tribunale. Il racconto caricaturale fornito da Platone nel *Protagora* riguardo la rivalità serpeggiante tra i sofisti Protagora, Ippia e Prodico perderebbe gran parte del suo interesse se non riflettesse una realtà storica. Non c'è dubbio che l'accresciuto interesse per la metodologia, e per i punti di partenza e i principî, era in parte una risposta e un contributo alla concorrenza professionale. La minaccia costituita dai concorrenti deve aver suscitato l'esigenza di difendere e spiegare le proprie posizioni, e fornito, nello stesso tempo, l'opportunità di metterne bene in evidenza i vantaggi rispetto a quelle altrui[16].

In *Antica medicina*, il termine ἀρχή viene introdotto in concomitanza con altre due espressioni che testimoniano preoccupazioni di tipo metodologico. Si parla infatti di chi è «palesemente in errore su molte cose perché si basa su uno o due postulati, quali il caldo o il freddo, l'umido o il secco». E si aggiunge che costoro ignorano ciò di cui la medicina dispone da lungo tempo: un'ἀρχή (un punto di partenza appropriato) e una «via» o metodo che essa ha scoperto, ossia l'esperienza e la sperimentazione. Qui l'autore fa riferimento a quella che viene spesso ritenuta una caratteristica precipua tanto della pratica quanto della teoria della scuola ippocratica degli inizi, e che, in definitiva, è ciò che autorizza, piú di qualsiasi altra cosa, a vedere nello sviluppo della medicina ippocratica i prodromi di un approccio scientifico allo studio e al-

[15] Per Diogene di Apollonia cfr. DIOGENE LAERZIO, 9. 57 (= DK 64 B 1); IPPOCRATE, *Sull'antica medicina*, 1; ID., *Sull'arte*, 4.

[16] GORGIA, *Encomio di Elena*, 13 (= DK 82 B 11.13); PLATONE, *Protagora*, 314e-319a, 333d-338e. Sul clima di competitività: G. E. R. LLOYD, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1979, pp. 86-98 [trad. it. Torino 1982]; ID., *The Revolutions of Wisdom*, Berkeley - Los Angeles - London 1987, cap. II; ID., *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990 [trad. it. Roma-Bari 1991].

la cura della malattia. Non è improbabile che il nostro autore enfatizzi la distanza che separa teoria e pratica ippocratiche e quelle che critica; ma il dato importante ai nostri fini è che *Antica medicina* è il primo testo greco a noi noto a chiedersi esplicitamente e in termini generali se l'ἀρχή di spiegazione sia oggetto di ipotesi di tipo speculativo e riduttivo oppure di insegnamenti che si possono trarre da un'esperienza accurata e prolungata[17]

L'affermazione del suo autore secondo la quale principî di spiegazione erronei fungono da ipotesi o postulati delle teorie di altri autori trasferisce probabilmente in campo medico un lessico di provenienza matematica[18]. In ogni caso, nel *Menone*, Platone (428-348 a. C.) ci presenta un Socrate che propugna l'uso, nell'indagine etica, di una tecnica normalmente impiegata in campo geometrico e consistente nell'investigare un problema per mezzo di un'ipotesi o postulato. Secondo la descrizione che ne ha fornito G. Vlastos, invece di verificare direttamente la verità della proposizione *p*, «si prende in considerazione un'altra proposizione *h* (ipotesi), tale che *p* è vera se e solo se *h* è vera, dopo di che si verifica la verità di *h*, cercando di determinare che cosa ne conseguirebbe (indipendentemente da *p*) se *h* fosse vera e, in alternativa, falsa»[19] Lo stesso metodo, sulla scorta di una descrizione un po' diversa, viene proposto nel *Fedone* per la ricerca delle spiegazioni in generale, e qui Platone, al pari dell'autore di *Antica medicina*, si riferisce a ipotesi intesa come ἀρχή, principio di spiegazione, nell'ambito della sua esposizione teorica del metodo[20]. Può darsi che gli stessi matematici, al pari di medici e filosofi, parlassero di ἀρχαί in contesti del genere; possibilità accresciuta dal fatto che gli autori posteriori hanno visto nella prima opera sulla geometria una trattazione di «elementi» (στοιχεῖα) da parte di Ippocrate di Chio (probabilmente intorno al 430 a. C.). Ma, data la scarsità di materiali relativi alla matematica pre-euclidea, non disponiamo di una chiara documentazione in proposito[21].

[17] IPPOCRATE, *Sull'antica medicina*, 1-2. Analisi critica in LLOYD, *Magic* cit., cap. III.

[18] Cfr. ID., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991, cap. III [trad. it. Roma-Bari 1993].

[19] PLATONE, *Menone*, 86d-87c. Cfr. G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, cap. IV (citazione a p. 123).

[20] PLATONE, *Fedone*, 99c-102a (ἀρχή: 101e). Per il metodo di Platone e le ipotesi cfr., tra gli altri, R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953²; I. MÜLLER, *Mathematical method and philosophical truth*, in R. KRAUT (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, cap. V.

[21] Per Ippocrate e gli «elementi» cfr. PROCLO, *Commento al primo libro degli Elementi di Euclide*, p. 66.4-8 Friedlein. Si è dibattutto a lungo sul contesto culturale in cui si inserisce l'interesse per principî primi, definizioni, dimostrazioni ecc. nella matematica delle origini. In proposito cfr., tra gli altri, A. SZABÓ, *Anfänge der Griechischen Mathematik*, München-Wien 1969, parte III;

Platone riserva ai libri centrali della *Repubblica*, di interesse metafisico, la sua celebre discussione delle nozioni di ἀρχή e ipotesi. Dopo essersi ampiamente servito nei dialoghi precedenti dei procedimenti matematici, li sottopone ora a qualche critica; critica concernente la relazione tra un'ipotesi e un'ἀρχή correttamente intese. Platone lamenta l'esistenza di una modalità o di un livello di pensiero, caratteristico dei matematici, che si accontenta di postulare ipotesi senza preoccuparsi di giustificarne la correttezza. In questo modo i matematici presuppongono il pari e il dispari, le figure geometriche e le tre specie di angoli come se ne avessero vera conoscenza; e poi se ne servono disinvoltamente come principî (ἀρχαί) dai quali passano a trarre conclusioni. Il metodo del vero pensiero dialettico, invece, tratta le ipotesi per ciò che sono, cioè postulati, e li considera semplicemente scalini o piattaforme per giungere alla scoperta di qualcosa che sta piú in alto e viene variamente definito ἀρχή non ipotetica o ἀρχή dell'intera realtà. L'identità di questa ἀρχή viene specificata nella forma del bene, concepito come causa o spiegazione della conoscenza e della realtà. Il dialettico non può limitarsi a cogliere questa ἀρχή ma deve altresí essere in grado di spiegarla (altrimenti essa continuerà, presumibilmente, ad essere per lui un'ipotesi). Chi raggiunge questo livello di comprensione sarà poi in grado di confermare le sue ipotesi di livello inferiore, che verranno affrancate dallo status di postulati per trasformarsi in vera conoscenza[22].

Con la *Repubblica* facciamo un passo avanti nella considerazione critica dell'ἀρχή in rapporto al processo conoscitivo. Platone, infatti, pone qui il problema delle condizioni cui deve soddisfare il punto di partenza della spiegazione per poter essere considerato vera e propria ἀρχή. In altre parole, possiamo dire che egli riflette sul discorso riflessivo in sé. Un procedimento grosso modo dello stesso tipo si trova in un altro dialogo: il *Fedro*. Qui Platone fissa alcuni punti concernenti lo *status* ontologico di un principio. Dopo aver affermato che l'anima muove incessantemente se stessa ed è pertanto immortale, ed è inoltre «fonte e principio (ἀρχή)» del movimento e del cambiamento di tutte le cose che muovono e cambiano (245c), fa alcune riflessioni sulle precondizioni ne-

W. R. KNORR, *On the early history of axiomatics: the interaction of mathematics and philosophy in Greek antiquity*, in J. HINTIKKA, D. GRUENDER e E. AGAZZI (a cura di), *Theory Change. Ancient Axiomatics and Galileo's Methodology*, Dordrecht 1981, pp. 145-86; LLOYD, *Magic* cit., cap. II; ID., *Demystifying Mentalities* cit., cap. III.

[22] Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 509d-511e, 532d-535a. Questi passi sono stati oggetto di infiniti commenti. Per un primo orientamento cfr.: J. ANNAS, *An Introduction to Plato's 'Republic'*, Oxford 1981, capp. X-XI; M. F. BURNYEAT, *Platonism and mathematics: a prelude to discussion*, in A. GRAESER (a cura di), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern-Stuttgart 1987, pp. 213-40.

cessarie di qualsiasi elemento ontologico primario. A quanto sembra, non si limita piú ai principî del movimento, e ciò che dice in riferimento al concetto piú generale di generazione sarebbe applicabile non solo alle cose che si muovono nel tempo, ma a qualsiasi cosa la cui esistenza è derivata:

> Un principio non può essere generato. Perché tutto ciò che è generato deve essere generato da un principio, ma il principio non può provenire da qualcosa; perché se il principio fosse generato da qualcosa, allora non sarebbe generato da un principio[23] Inoltre, poiché non può essere generato, deve essere incorruttibile. Perché, certamente, se un principio cessa di essere non sarà mai generato da qualcosa, stante che qualsiasi cosa deve essere generata da un principio (245d).

Come in Filolao, un'ἀρχή o principio è concepita come elemento da cui qualcosa ha origine o di cui è costituito; Platone si impegna, di fatto, a dimostrare ciò che Filolao aveva semplicemente asserito: che un principio cosí concepito deve esistere in eterno.

Platone indaga che cosa dev'essere un principio e, nello stesso tempo, sposta il centro dell'indagine dalla spiegazione delle cose in termini di principî primi alla determinazione di che cosa in effetti questi principî sono. La *Repubblica* è interessante e ricca di spunti in entrambi questi filoni di ricerca, sebbene tale ricerca non si ponga come definitiva neppure nelle intenzioni di Platone. E ciò è particolarmente vero per quanto concerne la visione della forma del bene, del quale precisa che pochi hanno vera conoscenza (504a-509c). Ciò nondimeno, l'analisi delle ἀρχαί fornita dalla *Repubblica* esercitò un'enorme influenza, come confermano gli scritti del piú grande allievo di Platone: Aristotele (384-322 a. C.).

Aristotele conclude il primo capitolo della *Metafisica* affermando che «è evidente che la sapienza è la conoscenza relativa a certi principî e a certe cause» (982a1-3). Il fatto che Aristotele possa fare un'affermazione del genere come se si trattasse di qualcosa di generalmente accettato fornisce la dimensione della trasformazione del concetto di scienza e filosofia ricostruita nelle pagine precedenti. Secondo una modalità che gli è propria, anche in questo caso egli sostiene la sua affermazione richiamandosi al punto di vista comune. Qui si sofferma soprattutto sulla distinzione tra esperienza e percezione sensoriale. Coloro che hanno conoscenza della τέχνη sono ritenuti piú sapienti di coloro che ne hanno unicamente esperienza, in quanto possiedono una conoscenza non

[23] Mi attengo alla lezione dei manoscritti erroneamente emendata da Burnet. In sostanza, Platone sostiene che un principio non sarebbe un principio se derivasse da un principio; probabilmente perché in tal modo non sarebbe piú un inizio o un punto di partenza.

meramente pratica, bensí una qualche cognizione della spiegazione e della causa. Analogamente, i mastri artigiani sono piú apprezzati dei semplici «manovali» e viene loro attribuita una forma di conoscenza superiore sempre per lo stesso motivo, ossia per il fatto di conoscere la spiegazione delle cose che vengono prodotte. Nelle sensazioni, invece, non c'è sapienza; le sensazioni, infatti, si limitano a dirci che il fuoco è caldo, ma non ci dicono perché sia caldo[24].

Aristotele ritiene che un'opinione diffusa suffraghi una tesi ancor piú ambiziosa di quella testé esposta: egli afferma infatti che tutti ritengono che la sapienza di cui lui parla non riguarda unicamente le spiegazioni e i principî, bensí cause e principî primi (981b27-29). Possiamo dire che questi «tutti» sembrano in linea di massima platonici nella valutazione di ciò che è importante rispetto al possesso della sapienza e della comprensione. A sostegno di questa posizione, Aristotele passa in rassegna «le opinioni che abbiamo intorno al sapiente». Questi, in primo luogo, conosce tutte le cose, almeno nei limiti del possibile, e non tanto i singoli fatti; in secondo luogo, conosce le cose che risultano difficili da conoscere per l'essere umano (e questo è un motivo per cui la sapienza non è in rapporto con la percezione sensoriale); in terzo luogo, in ogni ramo del sapere egli fornisce le spiegazioni in maniera piú esatta. La sapienza è conoscenza perseguita per se stessa piú che per i suoi risultati, ed è una scienza che comanda o architettonica, e non una scienza subordinata. Armato di questi criteri comunemente accettati, Aristotele passa ad affermare che le scienze o forme di conoscenza soddisfano tanto piú questi criteri quanto piú sono universali, quanto piú primari sono i rispettivi oggetti, e quanto piú sono interessate alle spiegazioni. In particolare, ciò che maggiormente vale la pena di conoscere in sé è ciò che maggiormente si qualifica come conoscenza, e cioè la conoscenza degli enti primari e delle cause poiché è in virtú di questi che conosciamo tutto il resto. E la forma suprema di conoscenza architettonica coglie ciò che è meglio (in termini di finalità) nel caso della natura considerata come un tutto. Come si può vedere, tutti i criteri vanno nella stessa direzione, mirano cioè a una forma di conoscenza interessata allo studio teoretico dei principî primi (ἀρχαί) e delle cause[25].

Questa concezione della sapienza o comprensione guida l'indagine teoretica di Aristotele in tutti i campi. La fisica diventa cosí lo studio

[24] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 981a24-b13, con il commento di W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Oxford 1924. Cfr. anche: J. LEAR, *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge 1988, cap. I; G. E. L. OWEN, *Logic, Science and Dialectic*, London 1986, cap. XIII.

[25] ARISTOTELE, *Metafisica*, 982a4-b10 [I.2]. Cfr. inoltre ROSS, *Aristotle's Metaphysics* cit., *ad loc.*

dei principî primi del cambiamento in generale e del cambiamento nel mondo naturale in particolare. Nella biologia, l'analisi è costantemente ispirata e finalizzata alla ricerca delle spiegazioni: se, per esempio, le parti degli animali siano di necessità quali sono, e se rispondano a un fine determinato; quali principî fondamentali regolino la riproduzione sessuale come strumento finalizzato alla perpetuazione della specie[26]. Nell'opera di Aristotele, l'indagine piú approfondita in campo metafisico, cui è dedicato il libro XII della *Metafisica*, è presentata come studio dei principî della sostanza e si conclude con la dimostrazione dell'esistenza di un principio assoluto o primo che governa la natura nella sua totalità, e consistente nell'attività del puro pensiero concepita come vita della divinità; principio che il resto della natura si sforza di emulare in ogni modo. Nell'elaborare questa concezione teorica, Aristotele cita e respinge le posizioni divergenti dalla sua di altri pensatori, e in particolare dei suoi avversari nell'ambito dell'Accademia platonica, cioè Speusippo e Senocrate, dei quali riparlerà, in forma piú articolata, nei libri XIII e XIV. Ma ciò che qui interessa maggiormente è che Aristotele caratterizzi le proprie divergenze nei confronti di questi autori precisamente in riferimento ai principî primi. Da quanto dice Aristotele risulta che nell'Accademia esisteva unanimità di vedute sul fatto che tutte le altre cose debbono spiegarsi, in ultima istanza, in base a una realtà primaria immutabile. Per cui, oggetto di discussione è se questa sia costituita dai principî dell'unità e dell'alterità o indefinitezza (come sostengono i platonici di orientamento pitagorico), oppure dal motore immobile divino come sostiene Aristotele, e quale tipo di relazione le altre cose intrattengano col principio primo o i principî[27]

Passando in rassegna le posizioni dei filosofi che l'hanno preceduto, Aristotele le esamina attraverso la stessa lente, e anche la filosofia presocratica viene in pratica ricostruita come dibattito sulle ἀρχαί. Questa riscrittura richiede un'operazione di aggiustamento da parte di Aristotele. Abbiamo già accennato alle distorsioni cui sottopone le teorie fisiche di Talete e Anassimandro per presentarli come impegnati nell'analisi del «principio materiale», e possiamo aggiungere che Eraclito è un

[26] Cfr., tra gli altri, ARISTOTELE, *Fisica*, 184a10-b14 [1.1]; ID., *Sulle parti degli animali*, 639a1-642b4 [1.1]; ID., *Sulla riproduzione degli animali*, 731b18-732a25 [2.1], 778a16-b19 [5.1]. Analisi critica: A. MANSION, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain-Paris 1945; W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1970² [trad. it. Bologna 1993]; S. WATERLOW, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's 'Physics'*, Oxford 1982; A. GOTTHELF e J. G. LENNOX (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987; D. DEVEREUX e P. PELLEGRIN (a cura di), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris 1990.

[27] Cfr. H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley - Los Angeles 1945; W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951; GRAESER (a cura di), *Mathematics* cit.

altro «materialista» vittima dello stesso tipo di trattamento. Ma una difficoltà ancora maggiore, su questa via, Aristotele la trova nel monismo assoluto di Parmenide e Melisso, che ammettevano unicamente l'esistenza di un essere perfetto, e di conseguenza non avrebbero potuto intravedere uno spazio logico entro cui far operare la nozione di un principio dal quale qualcos'altro proviene o si genera. Cosí Aristotele si limita ad accennare unicamente a questo aspetto della struttura logica del monismo eleatico, ricorrendo poi a stratagemmi invero non molto convincenti per cercare di comprendere e nello stesso tempo escludere dal suo excursus storico gli esponenti di questa corrente di pensiero[28]

L'elemento piú sorprendente di questa storia è costituito, tuttavia, da quella che si può considerare la sua connotazione piú specificamente e squisitamente aristotelica. È stato osservato che il «rilievo normalmente avanzato da Aristotele agli altri filosofi è l'eccessiva semplificazione», che si rivela nel modo piú caratteristico, a suo modo di vedere, in una ingenua concezione dell'univocità del linguaggio[29] Egli ritiene infatti che qualsiasi espressione linguistica applicabile all'ambito filosofico finisca per essere verosimilmente polisemica. Questa convinzione emerge qua e là nei suoi scritti, ma trova esplicita articolazione soprattutto nel lessico filosofico che costituisce il libro V della *Metafisica*. Qui egli prende in esame non meno di trentaquattro termini passandone in rassegna i diversi significati e usi, e al primo posto non poteva non comparire il termine ἀρχή. Aristotele vi distingue, servendosi di definizioni ed esempi, pur senza un intento specificamente teoretico, significati che possiamo cosí classificare: punto di partenza, punto di partenza giusto, parte originaria, origine causale, principio che governa, principio di conoscenza (ad esempio le ipotesi che si assumono in una dimostrazione). Ecco come Aristotele definisce ciò che abbiamo testé chiamato origine causale: «ciò che non è costitutivo di una cosa e da cui una cosa si genera e da cui il movimento e il cambiamento si originano; come per esempio il figlio è generato dal padre e dalla madre e la battaglia è originata dall'offesa» (1013a7-10).

Osserviamo che, con la sola eccezione di quello che abbiamo chiamato principio che governa, nel cui caso Aristotele vuole chiaramente

[28] Testi principali: ARISTOTELE, *Metafisica*, 983b24-986a22 [I.3-5]; ID., *Fisica*, 184b15-188a17 [I.2-4]. Su Eraclito: ID., *Metafisica*, 984a7-8; cfr. SIMPLICIO, *Fisica*, 23.33-24.4 (= DK 22 A 5). Su Parmenide e Melisso: ARISTOTELE, *Metafisica*, 984a29-b3, 986b8-18; ID., *Fisica*, 184a10-186a3 [I.I-2] (per la provenienza: 185a1-5). Per l'aggiustamento cfr. H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935.

[29] Cfr. OWEN, *Logic* cit., cap. XI (citazione a p. 215), il quale elenca, tra i pensatori oggetto della critica di Aristotele, Socrate, Platone e tutti i pensatori che avevano avanzato spiegazioni concernenti la natura.

intendere «governo» o «controllo» nell'accezione politica (1013a10-14), egli fa sempre riferimento, nelle sue definizioni, alla derivazione o alla generazione, dato caratteristico della sua analisi che trova ulteriore conferma nelle seguenti parole riassuntive della stessa: «Comune a tutte le ἀρχαί è che sono la prima cosa a partire dalla quale qualcosa è, o è generato, o è conosciuto» (1013a17-19).

Subito prima di queste parole Aristotele afferma che ἀρχή e αἴτιον, causa o elemento di spiegazione, hanno lo stesso numero di accezioni (1013a16-17). Affermazione che rimane però isolata rispetto alla restante trattazione dell'ἀρχή; isolamento che non può ritenersi casuale. L'idea che Aristotele ha della varietà di significato di causa o spiegazione (parzialmente anticipata da Platone nel *Fedone*) gli consente di far rientrare la maggior parte dei presocratici in un unico filone per quanto riguarda i principî primi, e di individuare un'insufficienza comune ai loro tentativi di spiegazione. Tutti costoro, infatti, avanzano questa o quella forma di spiegazione in maniera piú o meno sicura, ma pochissimi ne avanzano piú d'una. Sicché nessuno mostra di saper valutare correttamente il punto centrale, ossia che la spiegazione è sostanzialmente polimorfa. Quando ci si chiede: «perché *x* è ciò che è?», si può intendere: «che cosa di *x* ne rende possibile questo cambiamento?»; oppure: «qual è l'origine causale di *x*?»; oppure: «che cos'è l'essere *x*?»; oppure (domanda piú importante di tutte): «qual è il fine o il bene di *x*?» Secondo Aristotele, Talete ed Eraclito, per esempio, rispondono al primo genere di domanda ma Empedocle e Anassagora ritenevano che anche agli interrogativi concernenti il secondo genere di domanda dovessero rispondere i cosmologi. Secondo Aristotele, comunque, nessun presocratico avrebbe valutato adeguatamente la suprema importanza del quarto genere di domanda, ossia quello teleologico. Ma lo studioso della natura non raggiungerà una comprensione adeguata del proprio oggetto prima di porre domande di tutti e quattro i generi citati ai fenomeni che investiga, e prima di aver determinato in che modo tutti gli altri principî sono subordinati all'ἀρχή individuata dalla riflessione concernente la teleologia[30].

Al pari di Platone, Aristotele insiste sul fatto che la ricerca dei principî deve essere proseguita – e le domande concernenti il «perché?» reiterate – sino al raggiungimento di principî non suscettibili di ulteriore interrogazione. Aristotele non accettava la concezione platonica secon-

[30] Differenza della «causa»: ARISTOTELE, *Fisica*, 193b22-194b15 [2.2], parzialmente anticipato in PLATONE, *Fedone*, 96a-102a. Excursus sui presocratici: ARISTOTELE, *Metafisica*, 983a24-987a29 [1.3-5]. Scarsa comprensione della teleologia: *ibid.*, 988b6-16. Gerarchia delle cause: ID., *Fisica*, 198a14-200b10 [2.7-9]; ID., *Sulle parti degli animali*, 639a1-642b4 [1.1].

do la quale una singola ἀρχή assoluta spiega l'intera conoscenza e la realtà, per cui, negli *Analitici secondi*, sostiene che ciascuna scienza, per essere un sistema conoscitivo corretto, dev'essere dotata di una propria struttura esplicativa di tipo deduttivo governata da una serie di princìpi ad essa propri. Illustrando le condizioni cui un sistema di questo tipo deve soddisfare, Aristotele analizza in dettaglio i concetti di sapienza e conoscenza che, nella parte iniziale della *Metafisica*, ritiene, come abbiamo visto, essere impliciti nelle nozioni comunemente accettate. In questo modo, la conoscenza dimostrativa deve procedere da premesse vere, prime e immediate, e, rispetto a ciò che da queste deriva, dovranno essere anteriori, rilevanti, esplicative e intrinsecamente piú intelligibili (cosa, quest'ultima, che sembra richiedere princìpi della massima universalità). Nel caso in cui non vengano soddisfatti questi criteri, la dimostrazione rischia la circolarità (princìpi intesi come proprie conseguenze), o di regredire all'infinito (cioè di non giungere mai a conclusione)[31].

Gli *Analitici secondi* non intendono specificare unicamente le condizioni che i princìpi debbono soddisfare se vogliono fungere da princìpi, ma anche le varie specie di princìpi. Aristotele distingue cosí tra assiomi o princìpi comuni, veri in ogni caso (come per esempio il principio di non contraddizione), o comunque generalmente veri in un determinato campo (come per esempio il principio, valido per tutte le quantità, per cui se a quantità uguali si sottraggono quantità uguali rimangono quantità uguali), e tesi, necessarie all'esposizione di una scienza particolare, che si suddividono in ipotesi, che stabiliscono che qualcosa esiste o si dà (per esempio che ci sono unità), e in definizioni (per esempio che un'unità è una quantità indivisibile). Queste distinzioni sono assai simili alla successiva suddivisione euclidea tra concetti comuni, da una parte, e definizioni e postulati dall'altra, cosa che può spiegarsi col fatto che il pensiero aristotelico riflette, per quanto riguarda i fondamenti della geometria e dell'aritmetica, le idee dei matematici contemporanei esposte in varie opere sugli *Elementi* apparse nel corso del IV secolo a. C.[32]

[31] Testi: ID., *Analitici secondi*, 71a1-73a20 [I.1-3]. Analisi critica: W. D. ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1949; M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Padova 1975; E. BERTI (a cura di), *Aristotle on Science: the 'Posterior Analytics'*, Padova 1981; J. BARNES, *Aristotle's 'Posterior Analytics'*, Oxford 1994².

[32] Testi: ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 72a14-25 [I.2], 76a32-77a4 [I.10]; EUCLIDE, *Elementi*, I. La relazione tra questi testi è oggetto di grande controversia; cfr., tra gli altri, T. L. HEATH, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 3 voll., Cambridge 1926², I, pp. 114-51; K. VON FRITZ, *Die APXAI in der griechischen Mathematik*, in ID., *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin - New York 1971, pp. 335-429; KNORR, *On the early history* cit.; I. MÜLLER, *On*

La trattazione aristotelica dei principî primi contenuta negli *Analitici secondi* è per molti aspetti decisamente platonica. Tuttavia, una netta divergenza tra i due pensatori emerge nell'ultimo capitolo dell'opera, in cui Aristotele pone due domande concernenti la conoscenza dei principî: come la acquisiamo e che genere di stato cognitivo costituisce? A questa seconda domanda egli risponde esattamente allo stesso modo di Platone. Lo stato di pensiero nel quale ci troviamo quando cogliamo e comprendiamo i principî di una scienza è il νοῦς. Questo termine viene talvolta tradotto impropriamente con «intuizione» (l'intuizione è una via per giungere alla conoscenza, non uno stato di pensiero), ma il suo significato esatto occorre determinarlo per contrapposizione alla comprensione di tipo derivativo che Aristotele chiama conoscenza dimostrativa, in quanto egli è estremamente avaro di indicazioni in positivo. Νοῦς significa pertanto una forma di comprensione che non dipende dalla conoscenza di qualche altra cosa, ed è pertanto immediata o non mediata, e in questo modo piuttosto simile alla percezione sensoriale, con la quale Aristotele in altri passi la mette in relazione. Si può dire che Platone sarebbe stato sostanzialmente d'accordo tranne che per quanto riguarda la conoscenza dei principî, che Aristotele connota in senso induttivo empiristico[33]. Egli afferma infatti che, sulla base della percezione sensoriale, acquisiamo un certo ricordo grazie al quale conserviamo le percezioni e possiamo richiamarle alla mente. Ciò si trasforma in esperienza, che comporta la correlazione tra ricordi ed esperienze. Infine, impariamo a generalizzare in concetti universali, il che talvolta – presumibilmente tutte le volte che cogliamo un principio – comporta la formulazione di un resoconto articolato. Per Platone, invece, il passaggio dalle ipotesi alle ἀρχαί non deve fare il minimo affidamento sulle immagini sensibili, che, a suo avviso, possono essere unicamente fonte di confusione e di contraddizione ai fini di acquisire una comprensione dei principî indipendente e puramente intellettiva[34].

*the notion of a mathematical starting point in Plato, Aristotle, and Euclid*, in A. C. BOWEN e F. ROCHBERG-HALTON (a cura di), *Sources and Studies in the History and Philosophy of Classical Science*, New York London 1991, pp. 59-97.

[33] Questa è quella che si potrebbe chiamare la sua posizione metodologica ufficiale; in pratica, però, l'approccio di Aristotele ai principî primi è piú dialettico, nel senso chiarito e analizzato da OWEN, *Logic* cit., cap. XIII; W. WIELAND, *Aristotle's physics and the problem of inquiry into principles*, in J. BARNES, M. SCHOFIELD e R. SORABJI (a cura di), *Articles on Aristotle*, I, London 1975, cap. VIII; numerosi contributi compresi in DEVEREUX e PELLEGRIN (a cura di), *Biologie* cit.

[34] Testi: PLATONE, *Repubblica*, 510b-511e, 532a-534e; ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 99b15-100b17 [2.19], di cui cfr. il commento in BARNES, *Aristotle's 'Posterior Analytics'* cit. Ulteriore analisi in OWEN, *Logic* cit., cap. XI; M. FREDE, *Aristotle's rationalism*, in M. FREDE e G. STRIKER, *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996, cap. V.

Per tutta l'antichità platonici e aristotelici rimasero fedeli a questa concezione e a questa pratica della filosofia come ricerca dei principî. Scienziati e filosofi di altre correnti di pensiero accolsero volentieri il concetto di ἀρχή quale utile termine «del mestiere» e, nell'articolazione dei loro sistemi, attribuirono spesso all'identificazione dei principî primi una funzione primaria. Tuttavia, l'attenzione alla spiegazione e ai principî della spiegazione non costituí il centro d'interesse né dello stoicismo né dell'epicureismo, tanto per fare un esempio. D'altra parte, in campo medico c'era chi, come gli empirici e i metodici dei primi tempi dell'impero romano, riteneva che il tentativo di trasformare la medicina in speculazione sulle cause della malattia fosse un errore madornale. I matematici rimasero fedeli al progetto di assiomatizzazione delle loro scoperte, ma si mostrarono scarsamente interessati a riflettere sul concetto di principio primo. In tal modo, l'impulso filosofico che portò Aristotele ad applicare le sue eccezionali capacità di analisi alla spiegazione del concetto di ἀρχή, e a indagarne sia la funzione rispetto alla spiegazione sia lo status epistemologico, non animò piú alcun pensatore posteriore. La nostra storia può pertanto concludersi con Aristotele[35]

[35] Per un esempio di trattazione dei principî nella tarda tradizione platonica e aristotelica cfr. E. R. DODDS, *Proclus: the Elements of Theology*, Oxford 1963². Per stoicismo ed epicureismo: A. A. LONG e D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge 1987 [trad. it. Bologna 1989]. Per empirici e metodici: R. WALZER e M. FREDE, *Galen: Three Treatises on the Nature of Science*, Indianapolis 1985. Per i matematici: T. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, 2 voll., Oxford 1921. Impulso che animò forse Galeno, facendone un'eccezione da questo punto di vista: cfr. P. DE LACY, *Galen: on the Doctrines of Hippocrates and Plato*, 3 voll., Berlin 1980-84; R. J. HANKINSON, *Galen: on the Therapeutic Method, Books I and II*, Oxford 1991. Per una visione d'insieme: G. E. R. LLOYD, *Greek Science after Aristotle*, London 1973.

GIOVANNI FERRARI

# Logos

Né l'etimologia della parola *logos* né un'indagine sulla varietà dei suoi impieghi nel periodo in esame (VI-IV secolo a. C.) sono di grande aiuto per comprendere qual è l'elemento piú importante, per la cultura greca, nei molteplici usi che i Greci fecero di questo termine. Ricondurre la parola al significato della sua radice ci offre una risposta troppo semplice, ma l'esplorazione delle varie articolazioni che si dipartono da questa radice ci conduce in un groviglio troppo complesso. È pertanto preferibile lasciare che siano i Greci stessi a guidarci nell'opera di sfoltimento sino alla scoperta degli elementi strutturali, attraverso l'analisi dei casi in cui l'uso del termine è particolarmente consapevole.

Partiamo pure, però, da una breve indagine sulla radice e le diramazioni del termine in modo da poter capire meglio ciò che deve essere sfoltito. L'ambiguità del termine italiano «(rac)conto», da una parte «enumerazione», «calcolo», e, dall'altra, «storia» (cfr. il francese *compte/conte* e l'inglese *account*), riproduce, almeno in parte, il polimorfismo del greco *logos* (l'inglese possiede anche un equivalente germanico in *tally/tale*; cfr. il tedesco *Zahl/Erzählung*). La radice verbale **leg-*, dalla quale deriva, ha l'ampio significato di «raggruppare», «riunire»[1]. Di qui l'ambiguità: raggruppare elementi in un *logos* può voler dire contarli o in qualche altro modo stimarne il valore, oppure collegarli in una narrazione, in un racconto, in un'argomentazione. Il filo rosso che lega i vari significati di *logos* – il *logos* di *logos*, potremmo dire – è il concetto di «valutazione», di «misurazione» di qualcosa. Un *logos* è ciò che risulta dal misurare qualcosa, benché, per un'ulteriore ambiguità frequente nel caso dei sostantivi astratti greci, il termine possa riferirsi, in qualche sua accezione, all'attività stessa piú che a ciò che ne risulta, sicché *logos* può essere l'attività del calcolare, valutare, ragionare al pari del

[1] H. FOURNIER, *Les verbes «dire» en grec ancien*, Paris 1946, p. 54; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, Paris 1974, p. 625; H. BOEDER, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», IV (1959), pp. 82-91.

calcolo, della valutazione o dell'argomentazione cui si giunge. In sostanza, misurare qualcosa è in qualche modo conferirgli un senso per chi lo misura o, come dicono i Greci, «dare (un) *logos di esso*» (λόγον διδόναι). Ma si può anche essere oggetto della stima degli altri, e sperare che il proprio comportamento abbia senso per loro, «abbia (un) logos» (λόγον ἔχει). Ma il modo migliore di avere un senso per gli altri (di spiegare il senso delle proprie credenze, dei propri progetti, delle proprie motivazioni ed esigenze) è *comunicare* con loro o, come dicono i Greci, «produrre (un) *logos*», «dare e ricevere (un) *logos*» (λόγον ποιεῖσθαι, λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι). C'è, quindi, una connessione naturale tra i significati enunciativi del termine («espressione», «storia», «lingua», «discorso», «conversazione», «asserzione», ecc.) e quelli non enunciativi («senso», «ragione/ragionamento», «principio», «spiegazione», «misura», «proporzione», ecc.)[2]. In ogni caso, *logos* è ciò che dà senso.

Per questo motivo, l'esposizione di un *logos* non è mai soltanto una serie di parole (ἔπεα, ὀνόματα), bensí un linguaggio che reclama l'attenzione del destinatario, che avanza una pretesa di rilevanza. Se qualcosa è «degno di *logos*», «degno di menzione» (ἄξιον λόγου), il suo valore sarà determinato, almeno in parte, da questa pretesa. In qualsiasi esposizione di un *logos* è pertanto implicita la domanda in base a quale «autorità» il parlante o lo scrivente pretende l'attenzione di chi ascolta. In ciò il termine sembra aver assunto e soppiantato la funzione assegnata da Omero alla parola μῦθος[3]. Ciò, a sua volta, suggerisce un approccio diverso all'annosa questione dello sviluppo da μῦθος a *logos*, analizzato da una precedente generazione di studiosi come l'emergere della razionalità da modalità di pensiero tradizionali[4]. Una successiva generazione di studiosi ci ha invece ricordato che il pensiero razionale fa parte del patrimonio fondamentale degli esseri umani di qualsiasi epoca, e ci ha insegnato a considerare gli sviluppi di questo periodo non come l'emergere di una nuova mentalità, ma come una crescente consapevolezza dei confini delle discipline intellettuali, ribaditi da interrogativi di seconda istanza riguardo i fondamenti di tali discipline[5] Questo ap-

[2] La connessione apparirà piú naturale al lettore contemporaneo che accetti un modello di comunicazione secondo il quale il nostro comportamento sul piano della comunicazione non è *sui generis* (come nella semiotica saussuriana), bensí una forma tra le altre di comportamento umano intenzionale (come nelle teorie ispirate a H. P. Grice).

[3] Sull'uso di μῦθος cfr. R. P. MARTIN, *The Language of Heroes*, Ithaca 1989, p. 12.

[4] Cfr. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942[2]

[5] P. VIDAL-NAQUET, *La raison grecque et la cité*, in ID., *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1983 [trad. it. Roma 1988]; G. E. R. LLOYD, *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990 [trad. it. Roma-Bari 1991].

proccio può essere completato da un altro meno interessato ai confini tra le varie discipline emergenti, e orientato, soprattutto, ad indagare gli effetti dei contesti sociali, e in particolar modo professionali, di comunicazione, in continua evoluzione, sulla cultura nel suo complesso[6]. Nelle pagine che seguono adotteremo qualcosa di entrambi questi approcci. Se l'esposizione del *logos* comporta sempre la domanda sull'autorità di chi lo espone, possiamo indagare in che modo la base di questa autorità sia distribuita tra espositore, uditorio e senso dell'esposizione, e in che modo questa distribuzione cambi nel tempo. Andremo alla scoperta del *logos* nel suo significato non enunciativo per il tramite del concetto del senso di un'esposizione. Questo aspetto dell'indagine verrà in primo piano verso la fine del presente saggio, nell'analisi della tradizione filosofica.

Una testimonianza importante per questa indagine è il sistema della corte di giustizia ateniese. Ma consideriamo prima, per contrasto, il sistema greco arcaico dell'arbitrato[7] Il giudice – in genere un re o un anziano, piú che un funzionario specifico, ma in ogni caso una figura autorevole – è l'oratore principale nel procedimento giudiziario, in quanto deve ricercare un compromesso tra le parti in causa.È al re che giudica, non ai contendenti, che Esiodo attribuisce un'eloquenza derivata dalle Muse[8], ed è il discorso disonesto del re (non semplicemente il giudizio disonesto) che biasima imputandogli le perversioni della giustizia[9] Nella scena di arbitrato riprodotta sullo scudo di Achille nell'*Iliade*, nella quale i giudici sono gli anziani della *polis*, i protagonisti della contesa tra le orazioni sono, significativamente, i giudici stessi, e c'è anche la promessa di un premio a chi di loro proporrà una composizione della lite che riscuota l'approvazione di tutti[10] Nel tribunale formalizzato dell'Atene di V e IV secolo la situazione è del tutto diversa. La funzione giudicante compete a giurie composte da centinaia di comuni cittadini: giurati che non parlano né pronunciano un giudizio (sebbene si sappia che potevano essere un uditorio piuttosto rumoroso), ma che esprimono il proprio voto silenzioso senza pubblica deliberazione. La parola si esplica esclusivamente sotto forma di contesa, nella quale i contendenti sono le parti in causa. È cosí ormai avvenuta la separazione fra il ruolo di chi ha la parola e quello di chi ha l'autorità (ossia il giudice).

[6] D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Napoli 1979.

[7] Cfr. M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkeley 1986, in particolare cap. II.

[8] ESIODO, *Teogonia*, 79-97.

[9] ID., *Le opere e i giorni*, 260-62.

[10] *Iliade*, 18.497-508.

Il tribunale è la testimonianza piú evidente di questa evoluzione, ma qualcosa di simile si verifica anche nel contesto piú strettamente politico. Sebbene, in teoria, qualsiasi cittadino ateniese potesse accedere alla tribuna degli oratori e prendere la parola in occasione dell'assemblea del popolo, in pratica a parlare erano perlopiú personalità politiche, i protagonisti della scena politica. Pertanto, analogamente a quanto succedeva nei tribunali, la maggior parte dei cittadini era nella posizione di giudice e non di oratore e, come nei tribunali, l'autorità suprema spettava ai giudici, che la esercitavano col potere di voto. Aristotele chiama indifferentemente «giudici» i componenti l'uditorio di un processo o di una seduta politica, e li contrappone all'uditorio di un'orazione epidittica – un discorso tenuto in occasione di una cerimonia, per esempio un'orazione funebre, o inteso a mostrare l'abilità dell'oratore –, che si compone di «spettatori»[11]. Contrapposizione tanto piú degna di nota in quanto anche i discorsi epidittici, al pari delle recitazioni poetiche cui assomigliavano e delle quali invadevano talvolta il campo, erano spesso sottoposti al verdetto di giudici, in particolare in occasione degli agoni che avevano luogo durante le festività; tanto che Aristotele, nello stesso passo, pur mantenendo la distinzione di fondo tra giudici e spettatori, non esita a chiamare «giudici» i componenti l'uditorio del discorso epidittico, nel senso di giudici dell'abilità dell'oratore. Analogamente, il Cleone di Tucidide rimprovera gli Ateniesi riuniti in assemblea di essere «spettatori di discorsi (*logoi*), ascoltatori di fatti»[12]. Se ne stanno cioè ad ascoltare le narrazioni di fatti da parte di altri, mentre dovrebbero agire in prima persona; si dilettano dell'abilità retorica degli oratori invece di impegnarsi in ciò che compete specificamente ai membri dell'Assemblea: il giudizio politico.

In questo caso, la relazione cruciale è tra *logos* e potere civico. Quando l'autorità spetta ai giudici, ma i giudici sono coloro che ascoltano piuttosto che coloro che parlano, parlare diventa un mezzo, invero il mezzo principale, per influenzare la politica cittadina e mantenere il proprio status. Le cose erano cambiate da quando Omero[13] ed Esiodo[14] potevano considerare l'abilità oratoria un attributo desiderabile ma non indispensabile della regalità o dell'appartenenza a uno strato sociale elevato. Con l'allargamento della suprema autorità civica nell'ambito dei cittadini, il rango aristocratico non è di per sé sufficiente per godere di

[11] κριταί *vs* θεωροί: ARISTOTELE, *Retorica*, 1358b.

[12] «θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίγνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων» (TUCIDIDE, 3.38.4).

[13] *Odissea*, 8.167-77.

[14] ESIODO, *Teogonia*, 81-84 («dal re che le Muse favoriscono, escono di bocca parole piú dolci del miele»).

quel potere che proviene dalla preminenza sociale (per quanto possa ancora essere di aiuto in tal senso). Questa preminenza deve essere guadagnata nell'Assemblea e (stante la nota litigiosità ateniese) nei tribunali, e deve essere guadagnata mediante il *logos*. Nel v secolo, fra i termini normalmente impiegati per designare il «politico», c'era «oratore» (ῥήτωρ), e ai tempi di Demostene, intorno alla metà del IV secolo, era divenuto potenzialmente un termine di infamia, in quanto si riteneva che l'oratore-politico usasse il potere che gli derivava dalla parola per sottrarre al supremo arbitro della politica, ossia al popolo ateniese, ciò che sommamente gli competeva[15]

Il *logos* di un uomo – la capacità di avere un senso per i propri compagni e farli parte della propria spiegazione degli eventi – era diventato ad Atene la piú importante componente del suo valore civico; era infatti grazie al *logos* che ci si vedeva riconoscere dall'assemblea quell'autorità che, in ultima istanza, in essa risiedeva. Il *logos* non era piú complemento di una funzione politica, come la regalità, che derivava il suo potere indipendentemente da esso, ma acquistava una sua rilevanza nel mondo e diventava politicamente potente di per sé, indipendentemente dalla posizione sociale dell'oratore. Nell'VIII secolo Esiodo parla dell'eloquenza dei re estendendo anche a loro la protezione delle Muse normalmente riservata ai poeti; egli considera infatti l'abilità oratoria in termini di una professione con un suo rango sociale e potere, quello che compete ai poeti. Nel tardo v secolo, il retore Gorgia si serve invece di una metafora politica per presentare il *logos* come dotato di potere in sé, «un signore potente» (δυνάστης μέγας), e cita esclusivamente a titolo di esempio, e non come fonte essenziale di questo potere, alcuni dei contesti, professioni, discipline in cui si manifesta[16]. Questi ultimi, inoltre, formano un gruppo ben piú eterogeneo di quello indicato da Esiodo: cosmologia, filosofia, oratoria forense, formule magiche, menzogne e, naturalmente, la stessa poesia. Né interessa a Gorgia il valore che queste pratiche possono avere nella società, ma esclusivamente i loro effetti sull'uditorio. In questo modo si contrappone nettamente a un tradizionalista come Pindaro, che parla dell'«onore» (τιμά) conferito dalla poesia anche a cose non fededegne[17], o di «quel che di solenne» (σεμνόν τι) che c'è nelle parole di Omero anche quando sono false[18], isolando in questo modo la dignità della poesia e di chi la pratica. Gorgia,

[15] DEMOSTENE, *Contro Midia*, 189; ID., *Contro Timocrate*, 142.

[16] GORGIA, *Elena*, 8-14.

[17] PINDARO, *Olimpiche*, 1.28-32.

[18] ID., *Nemee*, 7.20-23.

invece, pone esempi analoghi di inganno mediante la parola sullo stesso piano di esempi che non comportano l'inganno e sempre come illustrazione dei molteplici effetti del *logos* su un uditorio, aspetto che egli riassume paragonando gli effetti del *logos* sull'anima a quelli dei farmaci sul corpo. L'analogia suggerisce una professionalità nell'uso del *logos*: come esiste un professionista esperto nell'uso dei farmaci, il medico, allo stesso modo, siamo indotti a pensare, Gorgia, in questo discorso che mostra tutto il suo talento, rivendica una perizia di carattere generale nell'uso del *logos*; tuttavia un dato non privo di significato della citata analogia è che questo aspetto rimane del tutto implicito. Gorgia, che potremmo definire un praticante della retorica, verrà battezzato in questi termini solo una generazione dopo, nel dialogo platonico che porta il suo nome e in cui si discute della stranezza di una professione che pretende di padroneggiare quella che sembra proprietà comune di discipline e di pratiche meglio fondate, cioè l'uso del *logos* e dell'argomentazione persuasiva, restando pertanto priva di una sua specifica area di competenza[19] Isocrate, contemporaneo di Platone e figura importantissima nello sviluppo della retorica, definiva la sua pratica «filosofia» (φιλοσοφία), non retorica. Come si può vedere, sia i fautori sia i critici concordavano sulla fluidità di strutture e confini di questa disciplina, consistente nel padroneggiare il *logos*; una fluidità assai maggiore di quella che caratterizzava una disciplina altrettanto recente come quella medica, cui Platone, seguendo l'esempio di Gorgia, compara la retorica[20]

Questa fluidità è un'ulteriore testimonianza della nuova relazione che intercorre tra *logos* e potere nella città. Se non si parla piú del *logos* di un uomo nella prospettiva dell'autorità ereditata o derivata dalla professione che ne determina il potere, e il *logos* s'è trasformato in strumento universale mediante il quale quest'uomo può diventare qualcuno rispetto ai cittadini suoi pari, allora la padronanza generale del *logos* è conquista troppo fondamentale per poter essere confinata nei limiti di una singola professione, o nei limiti del professionalismo. Ora tende a coincidere col nocciolo della virtú di un uomo. Il Callicle di Platone dà voce a questa convinzione, a nome di tutti gli uomini che nutrono ambizioni politiche, allorché allude alla mancata crescita di Socrate, alla sua incapacità di raggiungere la vera maturità, nei termini dell'incapacità di utilizzare correttamente il *logos* nell'arena politica, e giunge a ipotizzare la sua inadeguatezza a sostenere la sfida di un dibattito proces-

[19] PLATONE, *Gorgia*, 449a, 449e-451d, 453e-454a. Cfr. T. COLE, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore 1991, p. 2.

[20] PLATONE, *Fedro*, 270b.

suale a motivo della sua incapacità di controbattere[21]. Né dobbiamo sottovalutare il peso dell'ovvio fatto che il discorso tecnicamente compiuto della sfera politica si teneva in prosa, e che pertanto assomigliava assai piú al linguaggio comune di quanto non gli assomigliasse il precedente modello di discorso tecnicamente compiuto, ovvero la poesia. Definendo la poesia «*logos* piú metro» (λόγον ἔχοντα μέτρον), Gorgia è il primo a fare della prosa la categoria di riferimento del discorso[22] I nuovi generi di *logos* in prosa si affiancarono un po' dappertutto ai generi tradizionali di poesia e, in notevole misura, li soppiantarono[23] Gli Ateniesi si trovarono cosí in una posizione simile a quella del monsieur Jourdain di Molière, che aveva parlato in prosa per tutta la vita senza saperlo. L'abilità nel parlare in pubblico smise di essere in primo luogo un'attività professionale, definita dall'appartenenza ad un gruppo specifico e dotata di una precisa posizione sociale, per diventare l'acqua nella quale il cittadino nuotava e un mezzo di generale eccellenza in ambito sociale.

Questa pervasività rese il *logos* una nuova fonte di pericolo per la comunità. Anche gli antichi poeti avevano riconosciuto che un maestro della parola doveva conoscere il modo di mentire tanto quanto quello di dire la verità, come le Muse di Esiodo si vantano di saper fare davanti al poeta stesso sull'Elicona[24]. I poeti potevano talvolta falsificare le genealogie per compiacere i loro mecenati o gli ascoltatori[25], ma si trattava di ambiguità e inganni strettamente limitati alle occasioni di recitazione professionale. Analogamente, il fatto che l'Odisseo omerico sia un personaggio abile nel tessere inganni gli conferisce un tratto di eccezionalità nell'ambito degli eroi. Ma se il *logos* di un uomo diventa in generale la sua virtú, conservando ciò nondimeno uno stretto collegamento con l'inganno, allora la virtú rischia di confondersi col vizio. Quando Aristofane mette in scena un dibattito tra due *Logoi* personificati, rispettivamente Discorso Giusto e Discorso Ingiusto, e l'oggetto della contesa è l'affidamento a uno dei due dell'educazione del giovane Fidippide, egli consente che Discorso Ingiusto si presenti all'uditorio semplicemente come *logos*, senza ulteriore qualifica, e che rivendichi l'abilità oratoria, di nuovo senza ulteriore qualifica; mentre il programma educativo proposto da Discorso Giusto non contiene indicazioni per

[21] ID., *Gorgia*, 485e6-486b4; le ambizioni di carriera politica di Callicle risultano chiaramente in 513a7-c7.

[22] GORGIA, *Elena*, 9; seguito da PLATONE, *Gorgia*, 502c5-d3.

[23] B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma 1985.

[24] ESIODO, *Teogonia*, 27-28.

[25] J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund 1976, cap. I [trad. it. Torino 1984].

l'addestramento all'uso di *logos*[26]. Discorso Ingiusto non respinge la qualifica sprezzante che gli affibbia Discorso Giusto – ἥττων λόγος che significa sia «*logos* peggiore» sia «*logos* piú debole» – ma la volge in positivo. Dice infatti di essersi guadagnato la nomea di «discorso debole» per essere stato il primo ad aver escogitato astutamente il modo di argomentare sfidando la morale tradizionale e i valori socialmente riconosciuti, e aggiunge: «E questo val piú di infinito oro, che uno, pur scegliendo gli argomenti piú deboli, finisca col vincere»[27]. Si tratta di ciò che Gorgia fa nell'*Elena*, impegnandosi nella difesa della donna che può considerarsi la piú celebre adultera della tradizione orale greca. Del resto, in linea generale, era proprio sostenendo argomenti contrari alla morale e ai valori tradizionali che i maestri di retorica davano pubblica dimostrazione della propria abilità[28]; ciò finiva infatti per essere una prova *a fortiori* della loro capacità di argomentare in conformità ai valori tradizionali qualora fosse stato necessario, vale a dire davanti all'assemblea popolare o in tribunale. Pertanto, la pratica mediante la quale un uomo guadagnava in virtú e in status agli occhi dei suoi arbitri appariva essa stessa pericolosamente amorale. L'individuo che viene addestrato a giocare con i valori, e il cui addestramento è la fonte della propria auto-stima, può trasformare il gioco in realtà e rivalutare tutti i valori rinominandoli, come, a detta di Platone, farebbero i demagoghi quando chiamano l'anarchia «libertà», la prodigalità «magnificenza», la spudoratezza «coraggio»[29] (del resto abbiamo visto che Discorso Ingiusto prende gli insulti di Discorso Giusto come un complimento)[30]. Il timore era che, spezzati i legami con la disciplina poetica, il *logos* risultasse allo stesso tempo non piú ancorato a vincoli sociali. Una contrapposizione lessicale può servire a riassumere la questione. «Inventore di favole» (μυθοποιός) o «scrittore di favole» (μυθογράφος) erano i termini con i quali gli scrittori posteriori designavano i narratori di quelli che erano diventati, nel frattempo, racconti mitici; denominazione che poteva essere usata, talvolta, polemicamente, ma in ogni caso nell'ambito di una polemica di carattere intellettuale piú che morale. D'altra parte il termine «inventore di *logos*» (λογοποιός) venne acquistando, oltre al significato di «scrittore in prosa», una connotazione eticamente peggiorativa, chi «diffonde voci infondate o maliziose», mentre «scrittore di *logos*» (λογογράφος), termine che designava coloro che si gua-

[26] ARISTOFANE, *Nuvole*, 889-1114, in particolare 894 e 1077.
[27] *Ibid.*, 893, 1038-42.
[28] Cfr. PLATONE, *Simposio*, 177b-c.
[29] ID., *Repubblica*, 560e-561a.
[30] Ulteriori esempi in ARISTOFANE, *Nuvole*, 908-13.

dagnavano la vita scrivendo discorsi che sarebbero stati pronunciati da altri (tra i quali, ad Atene, rientravano le orazioni forensi), poteva assumere connotazione riprovatoria[31]. Lo scrittore di discorsi, infatti, era per cosí dire l'incarnazione dell'ansia ateniese per la «sregolatezza» del *logos*, sia sul versante di chi lo scriveva, il quale poteva prendere il *logos*, che in teoria era ciò che faceva di un uomo ciò che era, e prestarlo a piacimento al committente/cliente, sia sul versante di quest'ultimo, che grazie al *logos* di un altro acquisiva un prestigio che non era genuinamente suo.

Non doveva essere certo piacevole la qualifica di insegnante di una pratica pericolosa per la società, ed è da parte di un personaggio che probabilmente avvertiva il disagio di una simile posizione, in quanto fondatore di una scuola di padronanza del *logos*, ossia da parte di Isocrate, che fu compiuto nel IV secolo un tentativo di riconnettere il ruolo dell'oratore a quello di autorità morale, un po' sulla falsariga di quanto avveniva all'epoca del re esiodeo che pronunciava direttamente il giudizio. In questa prospettiva, Isocrate sottolinea che non c'è addestramento di sorta in grado di trasformare in abile oratore chi è sprovvisto del necessario talento naturale. L'osservazione è piuttosto banale, ma è interessante che Isocrate ritenga appropriato e necessario affermarlo, e in piú con tale enfasi[32]. Il motivo è che, in questo modo, egli compie il primo passo nell'opera di restituzione all'oratore di parte del potere attribuito al *logos* in sé; ma questo non significa ancora connotare quel potere come morale. Un secondo passo Isocrate lo compie nel prologo dell'*Encomio di Elena*, negandosi all'esercizio dell'argomentazione «insostenibile» al fine di dimostrare *a fortiori* la propria abilità di argomentare a sostegno dei valori civici convenzionali, e sostenendo invece che questo compito è piú difficile e richiede maggiore abilità[33] (Non possiamo qui soffermarci sulla complessità del fatto che Isocrate abbia lanciato questa sfida nel contesto di un discorso in favore di Elena, ossia proprio di quell'argomento utilizzato da Gorgia per il suo esercizio di discorso «insostenibile»). Il fine è raggiunto quando il talento di individuare gli argomenti appropriati e l'ambizione di argomentare sulle tematiche piú elevate si combinano nel nobilitare l'oratore; la sua pratica a esaminare e valutare le considerazioni piú degne da utilizzare nel discorso concernente tali tematiche non può che finire per penetrare profondamente in lui regolando la sua condotta in ogni aspetto della vi-

[31] Cfr. A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford 1945, I, p. 138.

[32] ISOCRATE, *Contro i sofisti*, 10, 14, 17; ID., *Antidosis*, 187, 200.

[33] ID., *Encomio di Elena*, 1-3.

ta[34]. Ciò nondimeno, non si può parlare di un totale ritorno al modello arcaico. L'uso appropriato di *logos* non è in Isocrate, come era l'abilità oratoria nell'arbitrato cui si riferiscono Esiodo e Omero, il complemento di un'autorità morale che ha però basi indipendenti; è, invece, esso stesso il fondamento di questa autorità. Non stupisce, tuttavia, che nei suoi progetti politici Isocrate fosse vicino a re e principi.

Sempre nel IV secolo, una diversa risposta alla disgiunzione del *logos* dall'autorità dell'oratore fa riferimento a una questione tecnica, ossia alla differenza che intercorre tra pronunciare il proprio *logos* e scriverlo. Alcidamante di Elea lamenta la perdita della capacità di improvvisazione che risulta evidente in coloro che si dedicano principalmente o esclusivamente alla scrittura e si servono dei libri per pubblicizzare le proprie idee[35] (tipologia nella quale Isocrate rientra perfettamente). Alcidamante non riconosce alcun potere al *logos* in quanto tale, ma solo al «*logos* vivente» (λόγος ἔμψυχος), che trae la sua vitalità dall'essere pronunciato da un essere umano che pensa per cosí dire sull'istante (28), e ha il talento e il dovuto allenamento per far fronte a ogni evenienza possa presentarglisi, per quanto imprevedibile, sapendo comprendere e valutare sia le esigenze interne dell'argomentazione sia i desideri degli ascoltatori (3, 9-10). Si pensa qui a un individuo in grado di controllare appieno la situazione. Lo scrittore, invece, taglia e cuce discorsi scritti da altri (4), e quando viene il momento di pronunciare il discorso scritto imparato a memoria – poiché i Greci non ammettevano che gli oratori leggessero ad alta voce un testo scritto – può perdere credibilità davanti ai suoi ascoltatori in molti modi: per la letterarietà del linguaggio (12), la stranezza delle occasionali improvvisazioni (14), i vuoti di memoria sul testo scritto (21). Insomma, Alcidamante esalta la capacità di improvvisazione piú che l'esposizione orale in sé, e l'effetto è l'enfatizzazione dell'autorità dell'oratore (che è appunto colui che concretamente improvvisa) distinta dall'autorità del suo *logos* (sia che venga pronunciato sulla base di un «copione», sia che venga pubblicato sotto forma di libro). Come nel caso di Isocrate, si ritorna solo in apparenza alla situazione arcaica. Infatti l'autorità dell'oratore, l'«essere onorato dagli altri per la capacità di giudizio simile a quella degli dèi» (9), è unicamente fondata sulla sua oratoria[36].

[34] ID., *Antidosis*, 276-77.

[35] ALCIDAMANTE, *Sui sofisti*, 1.

[36] Parole («ὡς ἰσόθεον τὴν γνώμην ἔχοντας ὑπὸ τῶν ἄλλων τιμωμένους ὁρῶμεν») che riecheggiano quelle di *Odissea*, 8.173: «ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστυ θεὸν ὣς εἰσορόωσιν» [quando gira per la città, come un dio lo contemplano], con la differenza che i citati versi omerici parlano dell'abilità oratoria come di una dote degna di ammirazione al pari di altre, mentre Alcidamante afferma che è essenziale per tutte le interazioni umane, sia private sia pubbliche.

Tuttavia, a differenza di Isocrate, Alcidamente non fa sua l'idea che l'autorità di chi sa padroneggiare il *logos* sia un'autorità morale (l'ultima citazione proposta può considerarsi la massima concessione a questa pretesa). Alla tecnologia della scrittura viene invece conferito un valore morale nel *Fedro* platonico, sebbene la moralità sia quella del filosofo, con la conoscenza come elemento determinante. L'intento di Platone è fare della scrittura e degli scritti il capro espiatorio dei pericoli del *logos*. I testi scritti perdono qualsiasi legame con l'autorità di chi li ha creati e circolano con un potere autonomo; un potere pericoloso, in quanto finiscono in mano sia di chi è in grado di capirli sia di chi non lo è (275d-e): è la versione platonica dell'idea di Gorgia del *logos* simile al farmaco, col suo potere di guarire e insieme di recare danno. Allo scritto si contrappone non il linguaggio parlato in quanto tale – come Alcidamante, infatti, Platone non riconosce alcun merito all'esposizione orale di un testo scritto mandato a memoria (277e) –, ma neanche l'improvvisazione tanto cara a costui, bensí «il discorso vivente e animato di chi sa»[37], ricorrendo, come si vede, alla stessa metafora di Alcidamante. Tenendo conto della collocazione del *logos* nell'anima (276a5-6), della quantità di tempo assai maggiore di cui necessita per svilupparsi compiutamente rispetto al tempo necessario alla produzione di un'opera scritta (276b), delle sue origini eminentemente interne a chi lo concepisce per cui solo in seconda istanza si confronta con gli altri (278a5-b2)[38], possiamo affermare che, con questo *logos*, Platone intende i pensieri del filosofo, considerati sia come momento di un processo sia come sforzo di comprensione che dura per l'intera vita[39]. Alla presenza immediata, e pertanto all'autorità, dell'improvvisatore di Alcidamante davanti al suo uditorio, Platone sostituisce la presenza immediata, e pertanto l'autorità, del pensatore davanti a se stesso. Il *logos* è qui il senso che si acquista non davanti agli altri ma davanti a se stessi, e viene connotato eticamente: è ciò che ci renderà veramente felici e come dovremmo augurarci di essere, perché fa acquisire il controllo su di sé che deriva dalla conoscenza di sé[40].

Questa concezione del *logos* di Platone si colloca in una tradizione di pensiero speculativo del genere che lo stesso Platone chiamava filo-

[37] «τὸν τοῦ εἰδότος λόγον ζῶντα καὶ ἔμψυχον» (PLATONE, *Fedro*, 276a8).

[38] Cfr. ID., *Repubblica*, 528a; *Teeteto*, 189e; *Sofista*, 263e.

[39] Anche Isocrate accoglie l'idea che il pensiero è una specie di *logos* interno col quale il pensatore si rivolge a se stesso, ma in un contesto che riserva il massimo apprezzamento al potere del *logos* di realizzare la socialità tra gli esseri umani (*Antidosis*, 254-56).

[40] PLATONE, *Fedro*, 277a, 278b3-4, 279b8-c3, con 229e5-230a1.

sofica[41]. La sua caratteristica essenziale consiste nel considerare il senso che il filosofo dà a se stesso, quando pensa sul modo d'essere delle cose, come non sostanzialmente diverso dal senso che le cose hanno in se stesse, il *logos* del mondo. In un passo che, malgrado l'apparente somiglianza, è in realtà profondamente diverso dalla descrizione isocratea della nobilitazione che deriva all'oratore dal vagliare le argomentazioni concernenti le tematiche politiche di maggior valore, Platone descrive gli effetti nobilitanti che derivano al filosofo dalla contemplazione di oggetti di pensiero puro che sono «ordinati secondo un *logos*» (κατὰ λόγον), ossia il cui senso risulta perfettamente alla mente, e il cui ordine il filosofo non potrà non far suo né evitare di prendere a modello della propria vita[42]. Siamo in presenza di una corrispondenza tra il filosofo che pensa e gli oggetti del suo pensiero (per non parlare della maggiore ampiezza degli oggetti del pensiero) completamente assente nel passo di Isocrate. È ancora all'interno di questo contesto che vanno collocati vari usi aristotelici, e soprattutto una tendenza, nella *Metafisica*, a considerare il *logos* sia come un termine per dar conto di una forma o essenza delle cose sia come sinonimo di questa forma o essenza[43]. Analoga ambiguità ricorre nelle opere etiche, nelle quali il «*logos* corretto», che nello stesso tempo governa ed è espresso dalle azioni virtuose, può riferirsi sia all'attività di comprensione della persona virtuosa sia ai principî, rivelati dal ragionamento, in base ai quali questa persona agisce.

A inaugurare questa tradizione fu il pensatore Eraclito di Efeso, vissuto a cavallo tra VI e V secolo. Il disprezzo di Eraclito per l'uditorio è noto: «Non ascoltate me, ma il *logos*»[44], scrive Eraclito; ma nello stesso tempo afferma che il *logos* che egli offre a coloro che lo ascoltano è un *logos* che essi non solo non capiscono dopo averlo udito, ma neanche prima di udirlo[45]; e ciò perché è il *logos* del cosmo, *logos* che costoro non intendono perché, a differenza di Eraclito (e a differenza del Socrate platonico), non cercano in se stessi, esaminando i fondamenti delle loro credenze tradizionali mediante il colloquio coi loro occhi e coi loro orecchi, ossia sulla base di un dialogo interno volto a verificare l'effettiva attendibilità di quanto rivelato dai sensi[46]. Questo è il vero modo

[41] Per analisi del *logos* piú focalizzate del presente articolo su questa tradizione cfr.: H. LEISEGANG, *s.v.* «Logos», in *RE*, XIII (1942), coll. 1035-81: G. KERFERD, *Logos*, in P. EDWARDS (a cura di), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, V, pp. 83-84.; M. FATTAL, *Pour un nouveau langage de la raison*, Paris 1988.

[42] PLATONE, *Repubblica*, 500c.

[43] Cfr. ID., *Metafisica*, 1029b20, in contrapposizione a 1035b29.

[44] DK 22 B 50.

[45] DK 22 B 1.

[46] DK 22 B 101, 107.

di ascoltare e di parlare, in quanto stabilisce un contatto con il *logos* cosmico che costantemente ha luogo intorno ad essi, ma del quale non sanno cogliere il significato; questo è il modo di ampliare i confini dell'anima per comprendere il cosmo[47] Eraclito non comunica con i suoi ascoltatori ma fornisce loro come un segnale[48], sollecitandoli a comunicare con se stessi e quindi col cosmo.

Il *logos* di Eraclito è provocatorio perché è controintuitivo: proprietà che condivide non solo con la maggior parte del pensiero speculativo ma anche, come abbiamo visto, con gli esercizi e le esibizioni dei retori. Questi ultimi, però, giocano con la controintuitività allo scopo di riuscire a manipolare piú abilmente il pensiero convenzionale dell'uditorio; gli esponenti del pensiero speculativo filosofico e cosmologico conferiscono invece a ciò che è controintuitivo valore di verità[49]; si liberano interamente dalla convenzione in virtú del loro *logos* interno, che consente loro di mettersi sia nella posizione di chi parla sia in quella di chi ascolta. Verso la metà del v secolo il filosofo Parmenide di Elea rappresenta questa situazione in un poema in cui una dea innominata, al pari della Musa poetica, gli fornisce gli argomenti e l'autorità di parlare, ma, in maniera del tutto diversa dalla Musa poetica, pronuncia direttamente l'intero poema dopo il prologo, e invita Parmenide a «giudicare col *logos*» (κρῖναι δὲ λόγῳ)[50], usando la sua capacità di comprensione, gli argomenti straordinari che si appresta a esporgli riguardo i limiti del pensiero. Qui, Parmenide è l'autorità sia in quanto voce diretta della dea, che decide ciò che può essere pensato, sia in quanto uditorio che la giudica. Dunque, filosofi e cosmologi si collocano al di fuori della linea di sviluppo che abbiamo tracciato dall'oratore come giudice all'uditorio come giudice, poiché, essendo sia oratori che uditorio, sono loro i giudici di se stessi.

[47] DK 22 B 19, 72, 45, 115.

[48] DK 22 B 93.

[49] Non tener conto di questa distinzione poteva dare adito a commenti polemici, come nel ritratto di Socrate fornito da Aristofane nelle *Nuvole*, o nella critica dei discorsi paradossali avanzata da Isocrate nel prologo dell'*Encomio di Elena*.

[50] DK 28 B 7.

PATRIZIA PINOTTI

# *Metaxy*

Avverbio composto, con valore preposizionale, μεταξύ articola la nozione spaziale espressa dal preverbo μετά (in mezzo, fra) alla funzione connettiva di σύν (con, assieme, unitamente a), denotando «(lo spazio) che sta in mezzo e mette in relazione»: valore semantico, questo, cristallizzato nella funzione avverbiale di «intervallo» spaziale (in mezzo, fra) e, per estensione, temporale (nel mezzo di, frattanto, mentre).

Usato assolutamente o con un sostantivo, μεταξύ può segmentare il continuo o connettere unità discrete di spazio e di tempo; costruito col participio, può indicare interruzione o estensione dell'azione: la duplice funzione del lemma riflette i due aspetti, logicamente antitetici ma concettualmente interdipendenti, della nozione spaziale che esso esprime. Secondo il punto di vista adottato, lo spazio «che sta in mezzo» può apparire infatti delimitato da o contiguo a due punti, isolato da o in relazione a entrambi: di conseguenza, esso può indicare tanto uno stato di separazione quanto un movimento di approssimazione e fungere sia da cesura sia da cerniera. All'esplorazione logico-concettuale di questa nozione va ricondotto l'uso nominale dell'avverbio, spesso ma non sistematicamente segnalato dall'articolo neutro, quale indicatore di qualità o gradi intermedi tra termini concettualmente antinomici. Dal primo al secondo uso il passo è breve – non essendo il significato di μεταξύ a mutare bensí i referenti della sua funzione – ma, com'è facile intuire, denso di implicazioni e di conseguenze. Da un lato, esso presuppone una descrizione dell'antinomia nei termini di distanza/prossimità «spaziale» e segnala la riconfigurazione di quest'ultima in «spazio» logico-concettuale di relazione tra i poli. Dall'altro, consente di visualizzare le possibili relazioni logiche tra i poli – ché μεταξύ può indicare una «linea di demarcazione» (né   né), un «luogo di transito» (fra   e) o un «punto di incontro» (sia   sia) – e, a partire da queste ultime, di situare/definire tra i rispettivi estremi una pluralità tanto varia quanto eterogenea di nozioni concettualmente intermedie[1].

[1] Per un'esposizione ragionata e completa degli usi del lemma dal VI al IV secolo si rinvia al

Per fornire solo alcuni esempi, μεταξύ qualifica tanto lo statuto ambivalente e la funzione connettiva (fra immortale e mortale) del demonico quanto il carattere residuale (né maschile né femminile) del genere grammaticale neutro; indica, in assenza di termini specifici, tanto i gradi intermedi (fra toni alti, medi e bassi) della scala musicale quanto i tipi misti o transizionali nella classificazione delle costituzioni; consente, infine, di descrivere sia il paradosso dell'istante (incapsulato fra il non piú e il non ancora), sia i processi di trasformazione (dal grande al piccolo, dal piccolo al grande), o, ancora, di definire tanto lo statuto dell'illimitato (altro e distante da, ma comune a e intermediario tra gli elementi cosmici) quanto quello del numero (punto di incontro e di articolazione tra finito e infinito)[2].

Delle antinomie lo «spazio intermedio» sembra dunque accogliere il residuo o ricomporre, per scalarità o sintesi, l'intero. «Neutro» (οὐδέτερον) o «ambivalente» (ἀμφότερον), «altro da» (ἕτερον) o «comune a» (κοινόν), esso comprende ed esprime tutti i valori e le determinazioni del τρίτον ἄλλο, specie terza generata da e in risposta alla logica della scissione e della polarizzazione. Spazio categoriale della «mediazione»? Cosí sembrerebbe, funzionale com'è all'esplorazione del concetto e alla costruzione delle nozioni che ne riflettono e traducono i diversi aspetti; categoria sommersa, si deve tuttavia concludere, ché lo spazio in questione non è fatto oggetto di definizione e del concetto μεταξύ non diventa il segno.

Che a questa mancata promozione sia collegata la modesta carriera del lemma è probabile; a sfavore di μεταξύ, tuttavia, gioca altresí la sua contiguità semantica all'aggettivo μέσος (medio, in mezzo, centrale). Nell'uso linguistico, μέσος – e i sintagmi τὸ μέσον e ἐν τῷ μέσῳ – risultano perfettamente interscambiabili e di fatto occorrono piú frequentemente di μεταξύ quando si tratti di indicare l'intervallo spazio-temporale (in mezzo, fra); τὸ μέσον, tuttavia, lessicalizza una nozione, quella di «centro», che μεταξύ non esprime mai e che, a differenza dello spazio categoriale definito da quest'ultimo, è oggetto di molteplici definizioni e modello di «mediazione» privilegiato dalla riflessione filosofica e politica greca. In questa accezione, μέσος diventa uno dei termi-

fondamentale lavoro di J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intérmediaire dans la philosophie des dialogues*, Paris 1919.

[2] PLATONE, *Simposio*, 202a-e (demone); ARISTOTELE, *Poetica*, 1458a, e *Confutazioni sofistiche*, 166b (neutro); PLATONE, *Repubblica*, 443d (scala musicale); *ibid.*, 544d (costituzioni); ID., *Parmenide*, 156d (istante); *ibid.*, 157a, e *Fedone*, 71b-c (processo); ARISTOTELE, *Fisica*, 205a, e ALESSANDRO DI AFRODISIADE, *Commentari alla Metafisica di Aristotele*, 60.8 (illimitato); PLATONE, *Filebo*, 16e (numero).

ni chiave del lessico concettuale greco e ne genera altri, tra i quali vanno ricordati μεσότης (medietà, ovvero proprietà spaziale del cerchio e della sfera, principio etico di misura e formula proporzionale), μεσίδιος (arbitro *super partes*, giudice) e l'*hapax* μεσίτης (mediatore, epiteto coniato, con gioco etimologico, sul nome di Mitra). Gli equivalenti latini di questi termini, *medietas* e *mediator*, derivano dall'aggettivo *medius* che, nelle traduzioni dal greco, rende indifferentemente μέσος e μεταξύ[3]: ciò spiega l'assenza di μεταξύ dal lessico concettuale della «mediazione» che il latino ricalca su quello greco.

Fin qui la storia che i repertori lessicali consentono di ricostruire: l'indagine potrebbe arrestarsi a questo punto se due dati non inducessero a riesaminare, da tutt'altra prospettiva, la correlazione, a prima vista poco significativa, tra la modesta carriera del lemma e lo statuto sommerso della categoria che esso definisce.

Il primo: la frequenza piú alta e il piú ampio spettro di valori e funzioni del lemma si registrano nel *corpus* platonico. Su un totale di cento occorrenze, almeno la metà segnala la trasformazione di un'opposizione binaria in uno schema ternario, funzionale sia alla costruzione di classificazioni scalari e strutture gerarchiche sia alla definizione di modelli simbolici di «mediazione»[4] Lemma per eccellenza platonico, dunque, μεταξύ segnala la costruzione e l'attivazione di una configurazione concettuale che è la cifra del pensiero platonico e, pur nella varietà degli usi e degli adattamenti, del platonismo stesso: eppure, nell'intero arco della tradizione medio- e neoplatonica che, dalla demonologia plutarchea a quella di Psello, dalla scala dell'essere plotiniana alle gerarchie angeliche dello Pseudo-Dionigi, incorpora a complessi apparati simbolici e dottrinari e per questa via trasmette all'Occidente cristiano e medievale le nozioni cardine di questa configurazione – gerarchia e intermediario – lo spazio categoriale di μεταξύ è e resta indefinito.

Il secondo: il termine «mediazione» non ha equivalente in greco né

[3] Μεσίδιος: ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1132a, e *Politica*, 1306a; μεσίτης: PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 369e; *medietas*: CICERONE, *Timaeus*, 23; *mediator*: APULEIO, *Metamorfosi*, 9.36.

[4] Trasformazione di uno schema binario in ternario: *Fedone*, 71a-c; *Teeteto*, 188a; *Repubblica*, 477a-479d, 498a-511d, 583c-586a; *Timeo*, 50b-d. Costruzione di classificazioni scalari: *Eutidemo*, 306a; *Gorgia*, 467e-468b; *Fedone*, 90a; *Repubblica*, 359a; *Simposio*, 204b. Struttura gerarchica: *Timeo*, 69e-70e. Modello di «mediazione»: *Simposio*, 202a-e. Dello statuto categoriale dello spazio definito da μεταξύ testimoniano la glossa «ἐντὸς ἀμφοῖν κεῖται» (situato all'interno di entrambi gli estremi) e la cooccorrenza di termini quali ἄκρα (estremi), ἐναντία (contrari), ἀρχή e τελευτή (principio, fine), rispettivamente in *Repubblica*, 478d, 478e, *Fedone*, 90a, *Repubblica*, 503c; il passo che piú si avvicina a una definizione si trova in *Leggi*, 878a-b: «Non di tutte le cose che sono il limite (ὅρος) coincide col limite, ma per le cose per le quali è possibile che si dia un elemento di confine (μεθόριον), se questo, nello spazio intermedio (ἐν μέσῳ), si accosta a ciascuno dei confini (ὅρων ἑκατέρῳ), esso risulterà contiguo a entrambi (ἀμφοῖν μεταξύ)».

lo possiede il latino, almeno fino a quando Agostino impiega per la prima volta, presumibilmente coniandolo, *mediatio*, vocabolo in seguito adottato dal lessico teologico e giuridico medievale e, per questo tramite, entrato in quello filosofico e politico di numerose lingue moderne occidentali. Per la casella lessicale vuota che segnala e la fortuna che conosce, la coniazione agostiniana sembrerebbe tracciare lo spartiacque tra la preistoria e la storia del concetto: cosí non è, o non esattamente.

La comparsa di *mediatio* segna il punto d'arrivo di un serrato confronto, condotto dall'ottavo al decimo libro della *Città di Dio*, tra due tradizioni – il platonismo e il cristianesimo – e, almeno nell'intenzione di Agostino, l'esito ultimo e irreversibile della battaglia epocale tra i due modelli di «mediazione»: l'uno, il demone, errata trasposizione del concetto; l'altro, Cristo, sua unica e legittima incarnazione. Muovendo dall'individuazione degli aspetti ontologici (immortalità/mortalità) ed etici (beatitudine/infelicità) che caratterizzano, e oppongono, i poli del divino e dell'umano, Agostino decostruisce la nozione di *medietas*, sulla quale la tradizione medioplatonica basa l'identificazione tra spazio e agente intermediario, e le sostituisce la categoria, logica e ontologica, di partecipazione, procedendo alla ridefinizione, secondo le due possibili combinazioni logiche, dello statuto dei demoni (immortalità divina / infelicità umana) e di Cristo (mortalità umana / beatitudine divina): entrambi intermedi, come risulta, ma non intermediari, ché i primi sono, per loro stessa natura, un ostacolo a quella mediazione salvifica che soltanto il secondo realizza[5]

Tra la natura di Cristo e il concetto lessicalizzato da *mediatio* non vi è soluzione di continuità, non solo perché nell'una si manifestano e si esauriscono gli aspetti costitutivi del concetto, ma anche perché non si dà mediazione prima e al di fuori di essa: né gli angeli in cielo, che essendo immortali e beati non partecipano della condizione umana, né i precursori né i seguaci di Cristo sulla terra, che non partecipano, se non tramite il sacrificio e la resurrezione di Cristo, della condizione divina, soddisfano le condizioni sotto le quali la mediazione si realizza. Il concetto, in altri termini, non può prescindere né essere definito separatamente dal modello che lo incarna: strategia di annessione, que-

[5] AGOSTINO, *De civitate Dei*, 8.14-9.15; *mediatio* occorre, con riferimento esclusivo all'azione di Cristo, in 9.15 e 10.23; va segnalato che Agostino impiega *medius*, *intermedius*, *mediator* con una frequenza che non ha precedenti e conia, oltre a *mediatio*, il sostantivo femminile *mediatrix* (*Sermones*, 47.12.21: «Tra la sola divinità e l'umanità sola è mediatrice l'umana divinità e la divina umanità di Cristo»).

sta, degna di nota, essendo non certo l'unica ma senz'altro la piú significativa costante della storia dell'idea di «mediazione», pre- e postagostiniana[6]

Di questa strategia, Agostino – e con lui l'Occidente medievale e cristiano – è infatti debitore, seppure per interposto autore e testo, a Platone, come si scopre ripercorrendo a ritroso il filo che collega il punto d'arrivo del confronto a quello di partenza – la confutazione della dottrina demonologica esposta da Apuleio nel trattato *Sul dio di Socrate* – e questo al testo dal quale provengono non solo il modello decostruito da Agostino ma anche lo spazio categoriale che *mediatio* rioccupa: rispettivamente, il *Simposio*, il demone e μεταξύ.

Per comprendere quale filo colleghi, nella distanza vertiginosa che li separa, *mediatio* a μεταξύ è necessario rivolgere l'attenzione allo sfondo, al contesto e al modo in cui Platone ha costruito il suo modello di «mediazione»: operazione, questa, che, non diversamente da quella agostiniana, presuppone un polemico confronto e procede dall'occupazione di uno spazio simbolico e concettuale.

Lo sfondo è rappresentato dalla mappa dei molteplici «spazi» – ereditati, riconfigurati o istituiti *ex novo*, identificati a un luogo o trasposti in un modello – e dalla fitta trama degli «agenti» – impersonali o personali, reali e simbolici – di «mediazione» che convivono, interagiscono e non di rado confliggono sul territorio e nell'immaginario greco. Ciascuno spazio (dall'ombelico delfico all'aria piena di demoni, dal focolare di ogni casa al centro dell'*agora*, dal cerchio dell'assemblea al vertice dell'acropoli) definisce, in quanto cardine e modello di un preciso ordine di rapporti (tra alto e basso, centro e periferia, proprio e comune, simile e dissimile), la collocazione di e il tipo di relazione tra l'agente (sia esso principio cosmico, norma etica, legge, ceto politico o figura di sapiente e legislatore) e i referenti della sua azione (siano essi elementi cosmici, funzioni psichiche, gruppi sociali o poli ontologici). «Mediare» significa, nell'esperienza e per il pensiero greco, situarsi, con gesto simbolico o procedimento concettuale, in un preciso spazio, annetterne i valori, evocare e riaffermare l'ordine di rapporti che esso definisce: quan-

[6] Sulla formazione della dottrina agostiniana della mediazione: P. CIARLATANI, *Mediator Paganesimo e cristianesimo nel «De civitate Dei» (VIII, 12 - XI, 2) di S. Agostino*, tesi, Istituto Patristico agostiniano, Roma 1981, e M. PESCE, *Dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al cristianesimo*, Bologna 1979; sulla centralità del modello cristologico di mediazione nel pensiero giuridico e politico medievale il riferimento d'obbligo è E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957 [trad. it. Torino 1989]; utilissima a questo riguardo anche la trattazione di M. TERNI, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo e età moderna*, Roma-Bari 1995 (in particolare pp. 20-57).

to piú stretta è l'identificazione tra lo spazio e l'agente che lo occupa, tanto piú autorevole e, almeno simbolicamente, efficace è l'azione intermediaria[7]

Alla radice di questa identificazione vi sono, con ogni probabilità, la memoria e, acquisita anche dal confronto con altre culture, senz'altro la consapevolezza della potenza simbolica che spazi sacri della «mediazione», quali il tempio e il palazzo, conferiscono alle figure, sacerdotali e regali, che li occupano: spazi, questi, sottratti alla violenza delle armi e della parola corrosiva, intermedi tra ordine cosmico e sociale, e di quest'ultimo vertici e centri[8]. Di quel nesso, scisso irreversibilmente dalla storia con la formazione della *polis* e del pensiero positivo, la memoria culturale greca conserva numerose tracce, sia nei miti di fondazione della città, eretta sul corpo del re e costruita attorno alla dimora degli dèi civici, ove era il suo palazzo, sia nei modelli di «mediazione» che il pensiero filosofico e politico greco costruisce, certo a partire da spazi e in funzione di agenti diversi, in risposta ai problemi della polarità e del conflitto: trasparenti correlati, questi ultimi, della crisi di prossimità tra divino e umano e della crisi di sovranità prodotte dalla scomparsa dell'intermediario regale[9].

Tra le molte riformulazioni del nesso, meritano particolare attenzione quella soloniana e quella pitagorica: entrambe ispirate al principio della μεσότης delfica, ma divise per l'opposta traduzione politica che ne danno, esse inaugurano le due linee di pensiero rispettivamente ereditate dalla categoria etico-politica del μέσον aristotelico e dallo spazio categoriale del μεταξύ platonico. «Ambivalente», perché contiguo alla natura degli opposti tra i quali è situato, e tuttavia «altro da», in quanto

[7] Sul nesso tra modelli spaziali e simbolismo politico nella cultura greca si rinvia ai saggi pubblicati da J.-P Vernant nella terza sezione di *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1971 [trad. it. Torino 1978]; sul modello di Estia: L. GERNET, *Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer Commun*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», XI (1951), pp. 382-402 [trad. it. Milano 1983]; sulla riorganizzazione spaziale della *polis* clistenica: P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1964; sul modello assembleare omerico: M. DETIENNE, *En Grèce archaïque: géométrie, politique et société*, in «Annales (ESC)», 1965, pp. 425-41 [trad. it. Roma-Bari 1977]; sul ruolo dei modelli spaziali nelle rappresentazioni del corpo e della città: M. VEGETTI, *Metafora politica e immagine del corpo nella medicina antica*, in *Tra Edipo e Euclide Forme del sapere antico*, Milano 1983, pp. 41-58; ID., *Akropolis/Hestia. Sul senso di una metafora aristotelica*, in «Aut Aut», CCXX-CCXXI (1987), pp. 35-45.

[8] Sulle radici religiose e sugli usi politici della nozione di «centro»: D. MAHNKE, *Unendliche Sphaere und Allmittelpunkt*, Halle 1937; M. ELIADE, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952 [trad. it. Milano 1980]; C. GEERTZ, *Centers, kings and charisma: reflections on the symbolics of power*, in J. B. DAVID e T. N. CLARK (a cura di), *Culture and its Creators*, Chicago 1977, pp. 13-38 [trad. it. Bologna 1988].

[9] Sulla crisi di sovranità, la formazione della *polis* e i modelli della «mediazione» politica greca: J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962.

specie terza e distinta, il demone rappresenta, nella concezione pitagorica, l'agente ontologicamente intermediario tra uomini e dèi; quanto alla «mediazione» politica tra gli estremi diseguali e inconciliabili del corpo sociale (pochi/molti, migliori/peggiori), il pitagorismo affida alle formule proporzionali (μεσότητες) il compito di tradurre i rapporti di forza, storicamente contingenti, in astratte relazioni numeriche e in puri modelli matematici, geometrici e armonici. «Neutro», ovvero non identificato ad alcuno degli opposti tra i quali media, espressione del principio di equidistanza da forze comunque ineguali e altrimenti irriducibili (pochi/molti, ricchi/poveri), il modello soloniano evoca la sacralità del μέσον delfico, ma rinvia, di fatto, all'immagine drammatica della «terra di nessuno» tra due eserciti e a quella, ben presente alla memoria collettiva, del μέσον occupato dall'autorevole parola e dal minaccioso scettro del re omerico. Scegliendo di identificare la propria azione intermediaria all'occupazione della «terra di nessuno», Solone assume, come precondizione dell'instaurazione della legge, e a deterrente simbolico della sua violazione, l'evidente correlazione, segnalata dall'immagine, tra vuoto di sovranità, stato di anomia e conflitto; deponendo la legge nel «centro» dell'*agora*, Solone fa di quest'ultima lo spazio (equidistante da e comune a tutti i gruppi sociali) e della prima l'agente (vicaria, e non erede, del mediatore costrettosi all'esilio) della «mediazione» politica[10].

Punto di partenza della costruzione di un ordine egualitario e orizzontale di rapporti, realizzatosi storicamente con la riforma clistenica, il nesso soloniano tra «centro» e «legge» rappresenta agli occhi del suo piú ambizioso discendente, Platone, il punto di deviazione lungo il percorso che unisce l'Atene delle origini, fondata dagli dèi e sintesi dell'eccellenza greca, alla *polis* gerarchicamente rifondata e governata da regali custodi. La correzione dell'errore soloniano è parte integrante, se non vera e propria radice simbolica, del progetto politico platonico: non il «centro», ma la figura stessa della regalità – autoesiliatasi perché immemore della sua originaria funzione di mediare tra uomini e dèi, anziché tra i pochi e i molti, tra i ricchi e i poveri – andava ricondotta al ver-

[10] Sulla nozione di intermediario e sull'uso politico della proporzione nel pitagorismo: M. DETIENNE, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963, pp. 121-39, e A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris 1922, pp. 39-56, 91-109. Sul rapporto tra «centro», giustizia e mediazione politica nel modello soloniano: G. VLASTOS, *Solonian justice*, in «Classical Philology», XLI (1946), pp. 65-83; ID., *Equality and justice in early Greek cosmologies*, in «Classical Philology», XLII (1947), pp. 156-78; M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989, pp. 37-54. Solone modello della categoria etico-politica aristotelica della medietà: ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1101a, 1113b; *Politica*, 1295a-1297a; *Costituzione degli Ateniesi*, 5-12.

tice della gerarchia e alla funzione di governo conformi alla sua natura[11], per interposta e pitagorica persona, tuttavia, ché Platone avrebbe narrato, nella lingua del μῦθος e del λόγος, il ritorno dell'antica specie, già comparsa nell'esiodea età dell'oro e stabilmente insediatasi al vertice delle comunità pitagoriche, dei demoni: figure, queste, senza nome né culto, quasi idealmente correlabili alla categoria sommersa che ne consente la ridefinizione[12].

Col ritorno dei demoni, e attorno al modello demonico di «mediazione», l'intero assetto della realtà – anima, città, cosmo – viene ad essere riconfigurato. Di questa operazione lo spazio categoriale definito da μεταξύ è il cardine e lo strumento: esso definisce le condizioni (distanza/prossimità) e le regole (separazione/connessione) di costruzione dell'ordine gerarchico (articolato in tre livelli e su due spazi/agenti di «mediazione») che Platone cala a rete sul fantasma acefalo e violentemente polarizzato della città soloniana. Non il conflitto tra gruppi, identità, risorse e ambizioni, retaggio della frattura tra ordine cosmico e sociale, bensí la relazione tra divino e umano avrebbe definito lo spazio della «mediazione»; non la neutralità e l'equidistanza, rovescio l'una della terra desolata e l'altra dell'esilio del re, bensí l'ambivalenza e la contiguità avrebbero qualificato gli agenti della «mediazione».

[11] Il racconto di Solone (*Timeo*, 21b-26d) funge da cerniera tra la descrizione della *polis* socratica, che inaugura il dialogo, l'antropogonia, che lo conclude, e il racconto delle origini narrato da Crizia all'inizio dell'omonimo dialogo (*Crizia*, 109e-113e): secondo la distribuzione delle parti, a Timeo spetta di descrivere la fabbricazione di quell'*Urmensch*, psichicamente tripartito, che Crizia condurrà, «secondo la storia e la legge di Solone», dinnanzi al tribunale dei presenti, sotto la specie dei cittadini della *polis* rifondata, quasi fossero, questi ultimi, «gli Ateniesi di allora, che la memoria dei sacri discorsi ha richiamati dall'oblio (*Timeo*, 27a-b)». Mentre la *polis* descritta da Socrate appare bipartita in due classi, la prima delle quali assume due aspetti complementari (guerrieri-custodi/produttori), quella che il sacerdote egizio descrive a Solone risulta tripartita in sacerdoti, guerrieri e produttori e, come specificherà Crizia, organizzata spazialmente attorno all'acropoli, le parti alte della quale vanno alle prime due classi, i fianchi e i dintorni a quella, residuale, dei produttori. L'acropoli, vale la pena di segnalarlo, è la metafora del vertice del complesso psichico (l'elemento razionale), del corpo (la testa) e della loro sintesi sociale (i guardiani): *Repubblica*, 560b; *Timeo*, 70b; *Leggi*, 969c. Che sia spazio privilegiato di relazione tra demonico e umano lo si inferisce dall'immagine della montagna, sulla cima della quale abitano e si frequentano dèi e uomini beati (*Fedone*, 111a-c), e da quella della pianta capovolta, il cui capo, la specie superiore dell'anima, è impiantato nell'acropoli encefalica e la cui celeste radice è affidata «come a un demone» (*Timeo*, 90a-b). Infine, con la scelta dell'acropoli, luogo alto e intermedio tra cielo e terra, quale centro della città e sede di Estia, Platone cancella, in una volta sola, lo spostamento del «centro» (Solone) e del focolare pubblico (Clistene) nell'*agora*: *Leggi*, 745b.

[12] Sul nesso esiodeo tra demone e regalità: J.-P. VERNANT, *Le mythe hèsiodique des races. Essai d'analyse structurale*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 1960, pp. 21-54; sul rapporto tra mito esiodeo delle razze, demonologia pitagorica ed escatologia platonica si veda DETIENNE, *La notion* cit., pp. 93-117; sul repertorio di simboli regali e sacerdotali ereditato e riattualizzato da Platone: L. GERNET, *Les origines de la philosophie*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 415-30.

«La divinità non ha contatti con l'uomo», enuncia solennemente Diotima, non lo fabbrica direttamente né direttamente lo governa, echeggiano Timeo e lo Straniero[13]: da qui discende la necessità di individuare (ma in realtà di costruire) uno spazio ontologicamente intermedio tra i due poli e, a partire da quest'ultimo, di reperire (ma in realtà ridefinire) l'agente intermediario destinato ad abitarlo e percorrerlo.

La connessione, istituita nel *Simposio*, tra l'assioma della distanza e il suo corollario – lo spazio e l'agente di «mediazione» – è cruciale nella costruzione platonica della gerarchia dei saperi/poteri e della sua chiave di volta regal-filosofica. Da un lato, la distanza è la condizione *sine qua non* della mediazione (quest'ultima discendendo da e giustificandosi soltanto se esiste uno stato di separazione); dall'altro, la mediazione è, in negativo, il segno della permanenza e, per paradosso, lo strumento di conservazione della distanza (avendo la mediazione ragion d'essere e di funzionare se e per tutto il tempo in cui vige lo stato di separazione). Di conseguenza, l'esistenza dell'agente intermediario discende ed è giustificata dalla crisi di prossimità tra divino e umano e, mentre colma la distanza ontologica tra i due poli, consente di fondare, giustificare e conservare un ordine di rapporti verticale (tra alto e basso) e scalare (dal migliore al peggiore). Il vuoto, rivela Diotima, è colmabile, la distanza percorribile: «spazio intermedio», questo, destinato alla circolazione di messaggi e visioni tra uomini e dèi, ma anche, se non soprattutto, ad attivare il gioco di rispecchiamento, quanto a funzioni e destini, tra i demoni e le loro umane controfigure, quei δαιμόνιοι ἄνδρες che, previa iniziazione e ordalia, Platone conduce al vertice della gerarchia sociale.

Mentre definisce lo spazio ontologico attribuito ai demoni, (τὸ) μεταξύ indica i confini e le condizioni della duplice, e complementare, esperienza di iniziazione al sapere (verso l'alto, dalla filosofia alla dialettica) e di investitura al potere (verso il basso, dalla dialettica al governo) che Platone propone ai destinatari del suo progetto: spazio di conversione dello sguardo, non solo dal bello corporeo al bello in sé e dall'oscurità della caverna alla luce del Bene, ma anche dalla contemplazione all'azione educativa e politica[14] Nelle funzioni intermediarie

[13] PLATONE, *Simposio*, 203a; *Timeo*, 41b-d; *Politico*, 271e-275e.

[14] Contrapposta a quella di βάναυσος (lavoratore manuale), la categoria del δαιμόνιος ἀνήρ comprende sacerdoti, indovini e incantatori (*Simposio*, 202e-203a): le stesse figure che compaiono nell'elenco dei funzionari, e vicari, dell'uomo regale in *Politico*, 290c-291a. L'analogia «demone uomo demonico = Eros : filosofo» e l'iniziazione di quest'ultimo alla visione del bello preannunciano la ridefinizione del σοφός (*Simposio*, 204a-b, 210a-212a); nel mito della caverna, il passaggio dall'oscurità alla luce e dal sogno alla veglia nonché il tema dello scioglimento dai legami rinviano

dei demoni (riempire il vuoto, mantenere il tutto saldamente unito, farsi interprete e messaggero; annodare, a imitazione del gesto demiurgico, la specie immortale dell'anima a quella mortale, inscrivendo nella topografia psicosomatica del vivente l'ordine verticale e gerarchico della città celeste; discendere, infine, su richiesta della divinità, tra gli uomini, governandone lo smarrito gregge e insegnando loro leggi e valori) non è difficile riconoscere il correlato mitico della dialettica e della politica: arti regali, entrambe, i cui potenziali destinatari trovano nel demone un antenato e un destino. Con i demoni, il filosofo e il dialettico, il custode della città e delle leggi condividono infatti non soltanto lo stesso intervallo spaziale tra l'alto (sia esso identificato al Bene, all'iperuranio o all'ordine cosmico da imitare) e il basso (sia esso caverna, palude o un ordine sociale da rifondare) ma anche quello temporale tra le opposte rotazioni del cosmo: gli uni, i demoni, colmando la distanza tra la divinità, ritrattasi dal governo della nave cosmica, e gli umani, abbandonati a se stessi; gli altri, gli uomini demonici, ricomponendo la frattura tra il presente di una *polis* decaduta e da salvare e il ritorno della divinità al governo del cosmo[15]

L'assioma della crisi di prossimità e il suo demonico corollario rappresentano dunque il punto in cui la trama di un mito di decadenza e salvezza interseca l'ordito del progetto ideologico platonico. Nella sostanziale continuità tra «distanza» ontologica, «natura» demonica e «mediazione» dialettico-politica, il depositario del sapere e del potere trova infatti l'inoppugnabile legittimazione ontologica della propria funzione: intermediari si è soltanto se per natura demonici, la natura demonica essendo definita a partire dall'occupazione di / identificazione a uno spazio ontologicamente intermedio la cui ragion d'essere discende dallo stato di separazione tra immortale e mortale. Spazio di ἔρως, questo, esso è destinato non solo all'allestimento di una seducente rappresentazione della vocazione al potere da parte dell'immaginazione filosofica, ma anche alla prefigurazione di un modello nel quale i poli della sapienza e della regalità trovano ideale mediazione: il filosofo (e) re.

piú esplicitamente alle prove che precedono l'investitura al potere regale (*Repubblica*, 514a-521d); si vedano, inoltre, l'ordalia del fuoco, in relazione alle tre nature metalliche (*Repubblica*, 414c-415c) e la battaglia delle prove per il raggiungimento del Bene (*ibid.*, 534c), la cardatura dei φαῦλοι e lavorazione/tessitura degli adatti a governare e difendere in *Politico*, 308c-311c, l'epurazione del gregge e la selezione/addestramento dei membri del consiglio in *Leggi*, 734e-736c e 967d-969d.

[15] Funzioni demoniche: *Simposio*, 202e; *Timeo*, 41c-d, 42e-43a, 44d-e, 69c-77a; *Leggi*, 713b-714a. Intervento prima o dopo il diluvio di dèi e/o demoni: *Politico*, 274b-e; *Crizia*, 109a-e. Alleanza cosmica tra dèi/demoni e guardiani: *Leggi*, 906a. Identità tra demone e sapiente: *Cratilo*, 398a.

Questa figura, che piú di ogni altra incarna ed esprime l'ambivalenza di μεταξύ, rappresenta il tipo superiore di intermediario, il cui compito è di vedere i legami che tengono assieme il mondo, di tessere solide reti col discorso e con la legge, di annodare infine i corpi e le anime all'interno di una struttura salda e coesa, capace di conservare la distanza tra i poli e di dissolverne il conflitto[16].

Se la distanza tra divino e umano precede la connessione tra regalità e sapienza, quest'ultima preannuncia altre scissioni. Lo spazio intermedio tra immortale e mortale è sí il punto di incontro tra livelli ontologici opposti ma anche una linea di demarcazione, al di sotto della quale si situa lo spazio identificato ora alla polarità del difetto (quanto all'essere e al sapere) ora a quella dell'eccesso (di furore o appetito).

Platone lo bipartisce, verticalmente, e nel segmento superiore fissa il termine medio tra lo spazio piú vicino al divino e quello piú lontano, contiguo a entrambi e da entrambi distinto. Segnato da pulsioni contrastanti (tra ragione e desiderio) e da erranti opinioni (tra l'oscurità dell'ignoranza e la luce della sapienza), situato tra il vertice e la base dell'anima e della città e destinato a incapsulare il tipo inferiore di intermediario – la funzione psichica del θυμός e la correlata classe sociale dei guerrieri –, questo secondo spazio intermedio è cruciale nella costruzione della gerarchia e, soprattutto, per la conservazione della sua regale chiave di volta. Mentre esso colma la distanza e funge da cerniera tra i poli, integrando il vertice e la base all'interno di un'unica struttura, l'agente che lo occupa ingloba e disinnesca al proprio interno la tensione tra i poli, assicurando al vertice una solida barriera protettiva da e un'efficace cinghia di trasmissione verso la base: se la salvezza della città e dell'anima dipende dalla conservazione del loro vertice, essendo quest'ultimo l'agente intermediario tra divino e umano, l'una e l'altra dipendono a loro volta dall'esistenza di un secondo intermedia-

[16] La formulazione del nesso tra sapienza, regalità e salvezza della città si trova in *Repubblica*, 499b; il filosofo-re platonico può tradursi in due modelli di sovranità, l'uno immagine della totalità e l'altro punto di articolazione delle sfere dell'*auctoritas* e della *potestas*: per le varianti storico-culturali di questi due modelli si rinvia agli studi raccolti nel volume *The Sacral Kingship. Studies in History of Religions*, supplemento di «Numen», Roma 1954. Le metafore del legame, del pastore e della nave dominano il repertorio platonico delle rappresentazioni della regalità filosofica: oltre a *Politico*, 311b (ove l'uomo regale tesse e cala a rete sul corpo della città il mantello che la mantiene unita e la conserva), a *Sofista*, 268c, e a *Repubblica*, 533c (ove il dialettico si rivela unico depositario dell'arte di intrecciare correttamente il discorso e di colmare la distanza tra opposti livelli onto-epistemici), importa qui segnalare, per la presenza di μεταξύ, i passi in *Repubblica*, 443d-e (realizzazione dell'armonia civica), e in *Leggi*, 793b (costruzione della città-nave). Il modello, divino, demonico e regale, del pastore si trova in *Crizia*, 109b; *Leggi*, 713b, 735b-c, 906b-e; *Minosse*, 321b-d; *Politico*, 274b-276d; *Repubblica*, 440d.

rio, capace di obbedire a e proteggere il tipo superiore, di sorvegliare e all'occorrenza reprimere la base e, infine, di difendere l'intero complesso dall'aggressione esterna[17]

Nemico interno, nemico esterno: categorie residuali, queste, nelle quali ricade ciò che non può essere definito se non in negativo, simbolicamente (la bestia del desiderio, il lupo) e concettualmente (inferiore, minore, peggiore). Ai margini della città, a un passo dagli armenti custoditi da cani e pastori, vengono confinate le figure dell'alterità: i non integri, i non integrabili, i nemici *tout court*. Ai margini dell'anima, al confine col corporeo, viene incatenata la bestia affamata – immagine dei senza identità e senza valore, bambini, donne, il gran numero, e paradossale metafora dei produttori – che, non conoscendo altro che l'immediatezza dei propri bisogni e appetiti e il flusso ipnotico delle ombre che questi ultimi proiettano, può essere soltanto addomesticata e dev'essere all'occorrenza frenata[18].

Alla bestia, com'è noto, si addice una sola virtú, quella dell'obbedienza, che, con una straordinaria torsione concettuale, Platone identifica al principio, già delfico, della σωφροσύνη: residuo, questo, del modello soloniano che aveva incorporato l'etica della misura, come equidistanza tra i poli dell'eccesso e del difetto, per proiettarla sullo spazio neutro ed equidistante della «mediazione» politica e, da lí, sull'immaginario e sull'ἦθος civico ateniese. Una volta ricondotto il regale intermediario sull'acropoli, e posto a sua difesa una cittadella armata, Platone può convertire il principio di equidistanza di tutti dal «centro» nella comune virtú dell'obbedienza all'elemento immediatamente superiore, concepita come riconoscimento dell'invalicabilità del confine che, volta per volta, chi è superiore rappresenta e dell'ordine verticale che, di intermediario in intermediario, si afferma.

Μεταξύ segna dunque il tracciato e gli snodi di questo potente disegno ideologico e consente di individuare i luoghi e le forme di articolazione di due nozioni rimaste a lungo prive di nome e di definizione – gerarchia e mediazione – ma destinate, proprio perché incorporate a po-

[17] *Repubblica*, 375a-376c (natura del difensore-guardiano), 416d-417a (funzione del difensore), 429b-430b (definizione del coraggio), 436a-441a (definizione della funzione psichica del θυμοειδές); *Timeo*, 70a-d (cuore/θυμός, posto di guardia); *Repubblica*, 479d-e (spazio doxastico di erranza tra ignoranza e sapienza), 586a-d (spazio intermedio di erranza tra dolore e assenza di dolore, destinato a chi è dominato da appetito o ambizione).

[18] *Repubblica*, 440b-442b; *Politico*, 309a; *Leggi*, 734e-736c, 907d-910e, 906b-d (nemico interno/esterno); *Repubblica*, 431a-c (gran numero), 430e-432a (σωφροσύνη), 439b, 588b-589b, e *Timeo*, 70e (la bestia appetitiva). Precise analogie tra l'antropogonia del *Timeo* e miti socio-gonici indoeuropei sono state evidenziate da B. LINCOLN, *Myth Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge Mass. 1986, pp. 151-56.

tenti modelli simbolici, a esercitare un'immensa influenza sull'immaginario religioso e politico occidentale. Veicolata all'Occidente cristiano e medievale dall'apparato simbolico del platonismo e riattivata dal pensiero rinascimentale, la categoria platonica di μεταξύ agisce nelle rappresentazioni del potere e del sapere come forme di mediazione tra divino e umano ed è riconoscibilmente all'opera nelle teorie contemporanee che nella regalità riconoscono l'archetipo della totalità e della *coincidentia oppositorum*, nella gerarchia l'unica espressione del legame sociale e nello spazio intermedio *tout court* il luogo privilegiato del legame emotivo e dell'immaginazione creativa: in ogni caso, e per ragioni non dissimili da quelle platoniche, antidoto al demone dicotomico della razionalità occidentale e terapia dell'egualitarismo moderno.

DAVID BOUVIER

# «Mneme». Le peripezie della memoria greca

## 1. Introduzione: la memoria greca vista dal versante ebraico.

Per situare Mneme (Μνήμη) e Mnemosine (Μνημοσύνη)[1] nell'universo concettuale greco, si è spesso evocato un racconto ancestrale (παλαιὸς λόγος) riportato da Filone di Alessandria:

> Cosí racconta un'antica storia, invenzione di uomini sapienti, e in seguito, come avviene in questi casi, tramandata a memoria ai posteri per essere trasmessa ... Si dice che quando l'artefice portò a compimento il cosmo nella sua interezza, domandò a uno dei profeti se avesse motivo di dolersi per l'assenza di una qualche creatura Costui rispose che ogni cosa era perfetta e completa in ogni particolare e che non gli restava che questo solo da cercare: parole adatte per tessere l'elogio di tali creature, parole non tanto di lode, quanto di ‹semplice› presentazione della sublime perfezione insita in ciascuna realtà, persino in quelle che sembrano piú piccole e insignificanti ... Udito questo discorso, il Padre dell'universo l'apprezzò e stabilí che di lí a non molto avrebbe portato alla luce il genere dell'armonia e della musicalità, traendolo da una sola delle facoltà che con esso hanno a che fare, cioè dalla vergine memoria (Mneme) che molti, mutandone il nome, chiamano Mnemosyne[2]

A conferma del racconto di Filone si ha solo una testimonianza tardiva di Elio Aristide. In un'orazione in favore della retorica, composta nel II secolo d. C., il retore riassume brevemente un mito, da lui attribuito a Pindaro, che si adatta ai propositi del suo discorso: in occasione del suo matrimonio, Zeus avrebbe interrogato gli altri dèi su un de-

[1] Su una divinità micenea che si potrebbe accostare a Mneme cfr. A. SETTI, *La Memoria e il Canto. Saggio di poetica arcaica greca*, in «Studi italiani di Filologia Classica», XXX (1958), p. 130. Non è facile determinare se Mneme e Mnemosine siano due divinità distinte o se si tratti di due nomi diversi per designare uno stesso nume (come ritiene Filone). Secondo la tradizione prevalente (ESIODO, *Teogonia*, 53-56, 915; *Inno a Ermes*, 429; SOLONE, fr. 1 Diehl; PINDARO, *Istmiche*, 6.74), Mnemosine è la madre delle Muse, avute da Zeus, ma questo ruolo appartiene a Mneme in *Poetae melici Graeci*, *Ad.*, 941 Page (un frammento che Bergk attribuisce a Terpandro) e nell'*Anthologia Palatina*, 9.496 = DIOGENE LAERZIO, 6.1.8. Si noti che le Muse sono figlie di Gea e Urano in Alcmane e Mimnermo. Mneme appare come madre di Ermes in un papiro magico (K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri*, I, Stuttgart 1973, p. 194).

[2] FILONE, *De plantatione*, 127-30 (trad. di R. Radice). Questo testo ha sedotto, tra gli altri, M. DETIENNE, *Les maîtres de Vérité*, Paris 1967, p. 11, e M. SIMONDON, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Paris 1982, pp. 106-7 (due opere essenziali per il nostro saggio). Sull'identità culturale di Filone cfr. R. WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge 1989, pp. 1-27.

siderio che fosse rimasto inesaudito; come risposta, i numi interpellati gli avrebbero chiesto di creare divinità (θεούς) «capaci di celebrare, attraverso la parola e la musica, le sue grandi imprese e tutto ciò che egli aveva stabilito (τὰ μεγάλα ταῦτ' ἔργα καὶ πᾶσάν γε δὴ τὴν ἐκείνου κατασκευήν)»[3]. Per la gioia dei poeti, Zeus avrebbe allora fatto nascere la stirpe delle Muse. Se si è da un lato tentati di mettere in rapporto questa testimonianza con il racconto di Filone, vanno tuttavia segnalate due differenze: secondo Elio Aristide, Pindaro evoca la nascita di dee legate alla parola e alla musica, e non quella in particolare di Mnemosine; inoltre, la scena si svolge in occasione del matrimonio di Zeus, e non alla fine della creazione.

Agli inizi del I secolo d. C., in un'Alessandria in cui gli Ebrei rappresentavano una minoranza importante, Filone si adopera a gettar ponti tra culture opposte. Nella mitologia greca cerca gli elementi di un compromesso per adeguare la storia degli dèi dell'Olimpo alle esigenze della religione ebraica. Qualunque fosse, alle sue origini, la forma del mito di Mnemosine, bisogna ricordare che per i Greci Zeus è non tanto il creatore del mondo quanto una divinità che ha conquistato il suo potere supremo con la forza; nella maggior parte dei casi, egli ristabilisce l'ordine in un cosmo preesistente alla sua nascita. Per un poeta come Esiodo, la storia della creazione è innanzitutto una teogonia: inseparabili dalle forze e dagli elementi che rappresentano, gli dèi creano il mondo generandosi gli uni dagli altri; Zeus impone la sua legge alla famiglia divina, ma non crea niente. Se dunque Filone si ricorda di un mito greco, va considerato che, nella sua versione, Mnemosine è messa al servizio di una divinità che assomiglia molto di piú a Yahweh che a Zeus. Non si può, quindi, che diffidare di questo antico racconto che presenta la figura di Mnemosine in termini cosí chiari e immediati.

Per ridimensionare questa testimonianza, si potrebbe contrapporre al recupero fatto da Filone della Mnemosine greca la critica molto piú violenta di un altro Ebreo, Giuseppe Flavio, che alla fine del I secolo d. C. accusava i Greci di essere un popolo senza memoria. Nato verso il 37/38 d. C., piú giovane di Filone di una generazione, Giuseppe sembrava destinato a una brillante carriera negli ambienti religiosi di Gerusalemme; la guerra, che spinge spesso all'opportunismo, lo vide diventare storiografo al servizio dell'imperatore romano. Stabilitosi nel campo nemico e invitato a scrivere la storia di una guerra persa dai suoi, Giuseppe lavora a un'opera che è anche la sua riabilitazione: in essa, infatti, spiega di non aver tradito nessuno, e di aver solo seguito un Dio

[3] ELIO ARISTIDE, 2.420 Lenz-Behr (= PINDARO, fr. 31 Snell).

che «è passato da una nazione all'altra»[4]. Fedele alla tradizione dei profeti, la sua opera si inserisce nella tradizione della Sacra Scrittura: la sua è la storia che nessun pagano potrebbe scrivere. Nell'introduzione al suo *Bellum Iudaicum*, Giuseppe esordisce dichiarando che gli storici greci e romani sono solo «degli adulatori e dei bugiardi»[5], che non c'è niente di esatto nei loro trattati[6] e che è dunque compito di uno straniero come lui conservare «la memoria delle grandi imprese (τὴν μνήμην τῶν κατορθωμάτων)» e «onorare la verità della storia (τὸ τῆς ἱστορίας ἀληθές)»[7] Se gli storici dell'impero romano mentono, prosegue Giuseppe, ciò dipende dal fatto che non hanno una vera e propria tradizione tesa a registrare e a conservare la memoria del passato. Nel suo *Contro Apione*, dopo aver denunciato le incoerenze e le contraddizioni degli storici greci da Ellanico a Tucidide, Giuseppe conclude che «niente è piú contrario alla storia che il metodo di cui si servono»[8]. L'accusa è grave, ma si noterà che Giuseppe non fa altro che sfruttare un discorso che risale alle origini stesse della storiografia greca, quando Erodoto, sulle orme di Ecateo, raccontava di aver ritrovato negli archivi dei sacerdoti egizi i frammenti di una storia greca altrimenti dimenticata, o quando Platone si compiaceva a immaginare che Solone avesse scoperto in Egitto la vera storia di Atene[9]. È ancora dal *Timeo* che Giuseppe ricava la sua teoria di una Grecia sconvolta da continue catastrofi naturali che, ogni volta, «cancellano la memoria degli avvenimenti passati (ἐξαλείφουσαι τὴν μνήμην τῶν γεγονότων)»[10]. Lo storico ebreo si sente allora autorizzato a concludere che, in quel paese in cui tutto è sempre giovane, non si è mai saputo redigere annali (ἀναγραφή o ἀναγραφαί)[11]. A questi Greci senza memoria del passato, Giuseppe contrappone, com'è ovvio, gli Ebrei che, invece, hanno affidato la redazione dei loro annali ai grandi sacerdoti e ai profeti, che lavorano «secondo l'ispirazione proveniente da Dio (κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ)»[12]. In questo modo, gli Ebrei posseg-

[4] GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra giudaica*, 5.367.

[5] *Ibid.*, 1.6. Sull'opportunismo di Giuseppe cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Del buon uso del tradimento*, Roma 1980.

[6] GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra giudaica*, 1.2.

[7] *Ibid.*, 1.16: «È cosí che io, uno straniero, ma che non avevo mai risparmiato né i miei soldi né le mie fatiche, offro ai Greci e ai Romani una narrazione delle imprese Che la verità della storia sia dunque onorata da noi, visto che i Greci non se ne curano».

[8] ID., *Contro Apione*, 1.26.

[9] ERODOTO, 2.143 sgg.; PLATONE, *Timeo*, 22a sgg.; *Crizia*, 108d 2 sgg.; *Leggi*, 676a sgg.; *Teeteto*, 175a-b.

[10] GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, 1.10.

[11] *Ibid.*, 1.20-21.

[12] *Ibid.*, 1.37.

gono una ricchezza ignorata dai Greci: «una tradizione di memoria molto antica e molto stabile (ἀρχαιοτάτην τε καὶ μονιμωτάτην τῆς μνήμης τὴν παράδοσιν)»[13].

Filone e Giuseppe hanno in comune lo scopo di difendere l'identità della cultura ebraica in un contesto culturale greco-latino, ma propongono soluzioni radicalmente diverse alla questione dell'integrazione culturale. Incline al compromesso e dedito all'esegesi allegorica, Filone riconosce sí nella religione greco-latina l'esistenza di una divinità della memoria, ma per assimilarla e per farle celebrare un dio molto piú simile a Yahweh che a Zeus. Insensibile all'esistenza di Mnemosine, Giuseppe si ostina a denunciare nella tradizione greco-latina l'assenza di un controllo religioso della memoria. È possibile che Filone e Giuseppe si scontrino di fatto con uno stesso problema. Nella tradizione ebraica, la memoria del passato è connessa a un dovere religioso: coscienza religiosa e coscienza storica sono legate[14]. Ma niente di simile si trova nella tradizione greca, in cui la sopravvivenza di una divinità come Mnemosine non ha impedito, all'esterno come all'interno della tradizione poetica, lo sviluppo di un processo di laicizzazione della memoria.

Si dà, quindi, una contraddizione specificamente greca, che consisterebbe nell'impossibilità di collocare la memoria storica sotto il segno dell'ispirazione religiosa? E come interpretare la coesistenza, nella Grecia antica, di due forme di memoria, una religiosa e l'altra no? Come può un poema come l'*Iliade* trattare nel contempo della religione e del passato senza mai divenire, per i Greci, né una Bibbia né un testo di storia?

## 2. *La memoria della Musa.*

### 2.1. Divenire «memorabile», ovvero la religione dell'eroe omerico.

Piú che della loro facoltà di memoria, gli eroi omerici sembrano preoccupati del ricordo che essi lasciano di se stessi. Durante i giochi funebri in onore di Patroclo, Achille offre a Nestore una coppa d'oro a due anse come ricordo (μνῆμα) dell'eroe defunto. Quando Telemaco si accinge a lasciare la reggia di Menelao, Elena gli offre una coppa «affinché, bevendone, si ricordasse di lei». Rinunciando a un dono materiale troppo impegnativo e compromettente, Nausicaa preferisce rivol-

[13] *Ibid.*, 1.9.

[14] A. MOMIGLIANO, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley 1990, cap. I.

gere a Ulisse un invito a ricordarla: «quando sarai tornato nella terra dei tuoi padri, ricordati di me (μνήσῃ ἐμεῖ')»[15]. Al momento di una separazione, il bisogno di esistere nella memoria altrui risponde a una preoccupazione di ordine esistenziale. Non è casuale che il termine μνῆμα, impiegato per designare il regalo dell'ospite nella poesia omerica, abbia preso piú tardi il significato di «tomba», quel segno cioè, o σῆμα, che il morto lascia ai vivi perché si ricordino di lui.

Questa preoccupazione di esistere nella memoria dell'altro ci rinvia al motivo profondo di ogni impresa eroica. Nel canto XXII dell'*Iliade*, Ettore si accinge ad affrontare Achille; l'eroe sa che questo sarà il suo ultimo combattimento e che la morte l'attende ineluttabile. Ma accetta questa morte per salvare qualcosa di piú essenziale della vita. Al termine della sua esistenza terrena, non vuole morire senza gloria (κλέος), senza compiere una grande azione: «perché gli uomini di domani ne serbino la memoria»[16]. Ed è proprio alle parole che racconteranno la sua storia che Ettore consacra le sue ultime forze. Nel mondo eroico descritto nei poemi epici, la speranza di essere celebrati dal canto degli aedi, la speranza di diventare ἀοίδιμος[17], rappresenta la piú grande esigenza dell'eroe. Perché?

Va innanzitutto ricordato che l'eroe greco non si aspetta nulla da un'esistenza dopo la morte[18] Non crede in un dio dell'oltretomba che punisca i peccati e salvi gli innocenti. Nell'Ade ci sono solo anime senza coscienza né memoria. Non si danno dunque soluzioni escatologiche alle sofferenze terrene. Ma, se non teme lo sguardo di un dio onnipresente e onnisciente, l'eroe è però straordinariamente preoccupato del giudizio che gli altri danno di lui. È dunque l'uomo che giudica l'uomo, non per aprirgli l'accesso a un paradiso, ma per decidere la sua reputazione, la sua fama (κλέος) nel mondo degli uomini[19]. All'inizio dell'*Odissea*, Telemaco è rappresentato come quel figlio che non ha mai conosciuto il padre. Privo di qualsiasi notizia su di lui, ignaro della sua sorte, il giovane eroe teme il peggio: che Ulisse sia stato portato via senza

[15] Cfr. *Iliade*, 23.619; *Odissea*, 4.591-92 e 8.461-62. Cfr. anche SIMONDON, *La mémoire* cit., pp. 81-97.

[16] *Iliade*, 22.303-5: «ἐσσομένοισι πυθέσθαι». Su questo brano cfr. J. REDFIELD, *Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector*, Chicago-London 1975, p. 60, il quale fa il paragone con *Odissea*, 11.76.

[17] *Iliade*, 6.358-59, da comparare con 22.303-5.

[18] E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, capp. I-II [trad. it. Firenze 1983], nonché il contributo essenziale di J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour Soi-même et l'autre dans la Grèce ancienne*, Paris 1989, pp. 42-79, 93 sgg., 104-15.

[19] *Iliade*, 22.105, 6.442 e 15.561 sgg.

gloria (ἀκλειῶς) dalle Arpie, che sia ormai invisibile (ἄϊστος), che non ci sia piú niente da dire su di lui (ἄπυστος)[20]. Non è tanto la morte in quanto tale che Telemaco teme, ma qualcosa di piú grave: non conoscere la sorte del padre, ignorare se, fino in fondo, sia stato all'altezza della sua reputazione. Trascinato dalle Arpie in un luogo inaccessibile, Ulisse diviene quell'essere invisibile il cui valore non può piú essere verificato, e che non si può piú citare come esempio. L'assenza di una tomba, di una traccia o di una notizia su di lui, mette in dubbio l'esistenza stessa dell'eroe, che rischia, cosí, di piombare nel non essere piú assoluto: come se non fosse mai esistito. Invece, la celebrazione delle sue gesta sottrae il morto al non essere, gli permette di esistere nella memoria e grazie alla memoria che si serba di lui[21].

Se la speranza di una sopravvivenza nella memoria altrui apporta all'eroe una specie di risposta alle sue inquietudini di carattere esistenziale, va osservato che questa soluzione soddisfa anche un'esigenza etica. Nella società degli eroi, non esistono leggi nel vero senso della parola, la cui formulazione cioè sia stata riconosciuta e ammessa da tutti. Non si giudica l'altro sulla base delle regole di un codice fisso, ma sulla base del comportamento degli eroi esemplari, divenuti figure tradizionali. Per l'eroe che si incammina verso la morte, si tratta di imporsi alla memoria delle generazioni future, di «esistere» come modello da imitare. Celebrato dalla memoria e imitato per il suo valore, l'eroe sarà, tra i vivi, «presente» e nel contempo «rappresentato».

Tale esigenza etica presenta ancora un'altra dimensione, sottolineata da Esiodo quando ricorda che Zeus e Mnemosine generarono le Muse affinché recassero agli uomini «la dimenticanza degli affanni (λησμοσύνη κακῶν)» e «la tregua dai mali»[22]; se l'eroe trova una giustificazione alle sue pene nella storia che lo rende immortale, l'uomo del presente guadagna ancor di piú: ascoltando il canto dell'aedo, dimentica, anche da vivo, i suoi propri mali.

### 2.2. L'invocazione alle Muse.

La suprema aspirazione dell'eroe implica e presuppone che ci sia, per ricordare la sua storia esemplare, una memoria capace di trascendere i

[20] *Odissea*, I.231 sgg. Sul ruolo delle Arpie cfr. E. ROHDE, *Psyche The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, New York 1925, p. 57 [trad. it. Roma-Bari 1982].

[21] Sullo statuto della «presenza-assenza» che le esequie conferiscono al morto cfr. VERNANT, *L'individu* cit., pp. 69-79, e ID., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965, II, pp. 65-78 [trad. it. Torino 1970].

[22] ESIODO, *Teogonia*, 55 e 96-103.

limiti del tempo umano. A questo fine, l'aedo si affida a quelle che ritiene le sue patrone: le Muse, figlie di Zeus, dalla memoria e dal sapere infallibili. Senza l'aiuto di queste dee, invocate ora al plurale ora al singolare, il poeta non potrebbe sviluppare il suo canto:

Canta, o dea, l'ira d'Achille Pelide...[23]

Ditemi adesso, o Muse, che abitate l'Olimpo –
voi, dee, voi siete sempre presenti, tutto sapete,
noi la fama ascoltiamo, ma nulla vedemmo...[24]

Lo scopo dell'aedo omerico[25] non è solo di ricordare e di evocare le gesta del passato, ma anche di «perpetuarle», rendendole ancora piú memorabili; per ciò, egli invoca il soccorso della dea dalla memoria assoluta.

A questo proposito, gli studi sulla lingua omerica offrono un contributo capitale, poiché ci hanno dimostrato che il canto dell'aedo non è la riproduzione letterale di un poema imparato a memoria, ma una vera e propria «ricreazione». Allenato al ritmo regolare degli esametri, abituato ad associare meccanicamente unità metriche e semantiche, l'aedo detiene una tecnica compositiva fondata su una memoria «creatrice». Ciò vuol dire che il suo canto non esiste indipendentemente dalla *performance*: non si tratta, infatti, di un testo che la memoria potrebbe immagazzinare parola per parola. L'aedo, invece, conosce le parole e i ritmi che gli permettono di dar voce alla storia offerta dalla Musa alla sua ispirazione. E visto che il suo canto invoca la Musa, esso non è concepito come il prodotto di una memoria umana, ma come l'opera di un sapere divino che trascende il tempo, estendendosi al passato, al presente e al futuro[26].

Conviene, a questo punto, osservare qualcosa di importante. Se la memoria appare come un elemento essenziale del canto aedico, se le Muse sono invocate come signore del canto, Mnemosine e Mneme occupano, invece, solo un posto secondario nella poesia arcaica. La poesia omerica le ignora completamente[27] Esiodo menziona Mnemosine solo nella

[23] *Iliade*, 1.1 (trad. di R. Calzecchi Onesti).

[24] *Ibid.*, 2.484-86. Sul problema della memoria e dell'invocazione alla Musa nell'*Odissea* cfr. D. BOUVIER, *L'aède et l'aventure de mémoire*, in P. BORGEAUD (a cura di), *La mémoire des religions*, Genève 1988, pp. 63-79.

[25] Per «aedo omerico» non intendo tanto l'autore dell'*Iliade* nello stato in cui ci è pervenuta quanto il detentore di una tecnica orale capace di perpetuare quella poesia tradizionale di cui l'*Iliade* è il risultato finale.

[26] Cfr. *Iliade*, 2.485, e ESIODO, *Teogonia*, 38.

[27] D'altronde, nella poesia omerica si trova solo una ricorrenza del termine μνημοσύνη: *Iliade*, 8.181; il termine μνήμη non vi si trova. Cfr. SIMONDON, *La mémoire* cit., pp. 17-21 e 102, secondo il quale, nella poesia epica, «l'essenziale del vocabolario della memoria e della dimenticanza si limita alle forme verbali».

sua qualità di madre delle Muse, e la considera piú per le figlie avute da Zeus e generate in Pieria[28] che per la sua stessa funzione. Di questo non c'è da meravigliarsi: la memoria dell'aedo è indissociabile da un sapere musicale piú generale[29] Esperte di danze e di cori, sapienti sul passato, sul presente e sul futuro, capaci di versare l'oblio dei mali o di privare dell'arte il poeta che osi sfidarle, le Muse detengono un potere che comprende indistintamente tutti gli aspetti del canto, senza privilegiarne alcuno. Questa subordinazione della memoria a un sapere musicale piú ampio ha inibito la nascita di una divinità specifica della memoria, autonoma e di primo piano. Perché Mnemosine acquisti una relativa indipendenza , bisogna attendere che il potere delle Muse si logori. Paradossalmente, è l'apparizione di un concetto astratto e non religioso della memoria – in quanto semplice facoltà umana – che permetterà a Mnemosine di divenire una vera e propria divinità autonoma.

## 3. *Storia incompleta di un processo di laicizzazione.*

### 3.1. Dall'aedo al poeta.

A partire dal VII secolo a. C. e durante tutto il secolo successivo si assiste ad una duplice evoluzione, in cui l'aedo si stacca dalle Muse per farsi poeta e/o rapsodo. Si può parlare, a questo riguardo, di un processo di laicizzazione[30] Non è facile stabilire con precisione né le ragioni, né le condizioni, né le conseguenze di tale processo: è probabile, comunque, che esso sia connesso a una profonda trasformazione di tutta la società greca. In questo mondo in trasformazione, in cui il sapere, il potere, l'etica e l'economia si trovano ad essere ridefiniti, la cultura tradizionale dell'aedo e la memoria, che trasmette tale cultura, non potevano sussistere immutate.

L'aspetto piú rilevante di questo processo di laicizzazione è la presa

[28] ESIODO, *Teogonia*, 53-56, 915.

[29] Sul rapporto tra le Muse e la memoria cfr. J. RUDHARDT, *Mnémosyne et les Muses*, in P. BORGEAUD (a cura di), *La mémoire* cit., p. 52. Cfr. anche VERNANT, *Mythe* cit., I, pp. 83 sgg. In un caso, almeno, Mneme è semplicemente il nome di una Musa: PAUSANIA, 9.29.2-3. PLUTARCO, *Opere morali*, 743d, ricorda che a Chio le Muse erano denominate Μνεῖαι, «Ricordi». Si noti che, nella *Teogonia*, nessuna delle nove Muse menzionate da Esiodo porta un nome che evochi la memoria. Sul rapporto tra le Muse della Pieria (Esiodo e Solone) e quelle di Tespie cfr. SIMONDON, *La mémoire* cit., p. 104.

[30] Su questo processo cfr. DETIENNE, *Les maîtres* cit., pp. 81 sgg.; J. SVENBRO, *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund 1976, pp. 204 sgg. [trad. it. Torino 1984]; C. CALAME, *Le récit en Grèce ancienne. Enonciations et représentations de poètes*, Paris 1986, pp. 61 sgg.

di coscienza progressiva, da parte del compositore, della sua autonomia creatrice. Il compositore si sottrae all'autorità della Musa per rivendicare la responsabilità del suo canto: non chiede piú, infatti, alla dea di dirgli o di ricordargli le gesta degli dèi e degli eroi, ma si prende la responsabilità di un'impresa di cui si dichiara l'autore e alla quale fa pubblicità[31]. Il nuovo sviluppo economico della città lo obbliga a garantirsi, da solo, la sua sopravvivenza materiale: il tiranno e il re che potevano mantenerlo sono ormai scomparsi. La Musa deve vendersi e, se il ceramista comincia a incidere il suo nome sui vasi, il compositore inizia a firmare le sue «opere». Per designarlo, si impiega sempre di piú il termine di poeta, che, alla lettera, significa «facitore»[32]. Alla Musa che rivela un canto divino si sostituisce, in questo modo, l'intelligenza inventiva dell'uomo.

### 3.2. Dall'aedo al rapsodo e dal rapsodo al tecnico della memoria.

In parallelo con la progressiva rivendicazione, da parte del poeta, della sua autonomia creatrice, la poesia tradizionale si fissa, grazie soprattutto all'impiego della scrittura[33] In uno dei suoi dialoghi, Platone finge l'incontro di Socrate e di Ione. Costui è un rapsodo (siamo verso la fine del v secolo a. C.), specializzato nella poesia omerica: un conoscitore, quindi, dei versi e del pensiero di Omero. L'arte di Ione – che Socrate considera solo ed esclusivamente come l'effetto di un'ispirazione divina[34] – non ha piú niente in comune con quella dell'aedo omerico. Al contrario di questi, infatti, il rapsodo interrogato da Socrate non è che un recitatore che ha immagazzinato nella sua memoria, parola per parola, il testo di un poema che egli interpreta, ma non «ricrea»[35]. Alla memoria viva dell'aedo si contrappone, ormai, la memoria fissa del rapsodo: la tradizione non è piú perpetuata attraverso il suo adattamento a un nuovo contesto, ma si fossilizza. La leggenda degli eroi non è piú una storia in evoluzione, ma un poema stabilito e fissato dalla scrittura, co-

[31] *Ibid.*, pp. 47 sgg.

[32] *Ibid.*, pp. 51 sgg. e 61. Per la comparsa del termine «poeta» (ποιητής) cfr. per esempio SVENBRO, *La parole* cit., pp. 209 sgg.

[33] L'introduzione della scrittura non può essere affatto considerata come la causa determinante per la fissazione della tradizione. Piuttosto, gli aedi poterono interessarsi alla scrittura proprio perché erano interessati a fissare la tradizione.

[34] PLATONE, *Ione*, 533d sgg.

[35] Cfr. per esempio B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1989, pp. 9 sgg.

stituendosi cosí come opera di riferimento per la comunità dei Greci. Tra l'aedo e il rapsodo, la differenza è fondamentale, ma, stranamente, i Greci antichi non sono stati colpiti da questo cambiamento. Non c'è stata rottura, ma un'evoluzione molto progressiva: non a caso, i termini aedo e rapsodo erano sinonimi per i Greci di allora.

In parallelo all'affermazione di una coscienza creatrice, si assiste cosí anche all'affermazione di un'arte e di una tecnica della memoria. Alla fine del VI secolo a. C., in un periodo in cui la poesia omerica, sempre piú diffusa, subisce le prime critiche, un poeta come Simonide di Ceo, conosciuto come il primo poeta a mercanteggiare la sua arte, si afferma come l'inventore della mnemotecnica. La memoria non è piú donata con l'ispirazione, cessa di essere intrinseca alla poesia per divenire una tecnica che risponde a regole e a conoscenze precise. Dar risalto ai principî di una mnemotecnica corrisponde a rimettere in questione il rapporto tra la Musa e la memoria. Al privilegio religioso che permetteva all'aedo di accedere immediatamente a un passato svelato dalla Musa, si contrappone ormai una tecnica accessibile a tutti, un meccanismo intellettuale che rende all'intelligenza umana il potere conferito un tempo da una divinità[36].

Se si danno, tra i secoli VII e VI a. C., un'evoluzione e una trasformazione radicali del ruolo della memoria nella composizione e nella divulgazione della poesia, è importante notare che tale trasformazione non è stata percepita dai Greci come fonte di contraddizioni. È questa una delle ragioni che li indussero a immaginare che la poesia tradizionale fosse l'opera di un poeta ben individuato.

### 3.3. Dall'aedo allo storiografo.

Cerchiamo di vedere i fatti da un altro punto di vista. L'introduzione della scrittura avrebbe potuto servire a consacrare la parola della Musa. Trascritti, i canti dell'aedo sarebbero potuti diventare il Libro dei Greci, e si sarebbe potuto giungere a una religione delle Muse. Ma ciò non avvenne. Nello stesso tempo in cui contribuiva a diffondere la poesia omerica, la scrittura ne permetteva la critica: nella seconda metà del VI secolo a. C., un filosofo come Senofane di Colofone, sostenitore di un dio unico e totale, attacca con virulenza la morale dei poemi omerici. L'autorità delle Muse è sempre piú oggetto di dubbio. Agli strali dei filosofi si aggiungono presto quelli degli storici. La Musa cessa di esse-

[36] L'invenzione della mnemotecnica è stata celebrata dai sofisti: cfr. F. YATES, *L'art de la mémoire*, Paris 1975, pp. 42-43 [trad. it. Torino 1972].

re l'intermediario privilegiato per accedere alla memoria del passato o per perpetuare il ricordo del presente. Erodoto e Tucidide, pur cosí diversi per molti aspetti, condividono la volontà di tramandare in lascito alle generazioni future una storia provvista di un valore esemplare[37]. Entrambi fanno della loro opera uno μνῆμα, ma nessuno dei due invoca la Musa. Se un filosofo come Socrate, messo in scena da Platone, può ancora invocare, nel corso delle sue riflessioni, la Musa e Mnemosine perché giungano in aiuto della sua memoria[38], non si vedrà mai un Erodoto o un Tucidide lanciare un simile appello. Le dee della memoria sono totalmente assenti in un campo in cui avremmo potuto aspettarci di trovarle. D'altronde, se i Greci antichi hanno redatto archivi almeno a partire dall'inizio del v secolo a. C. (contrariamente a quanto sosteneva Giuseppe), non sembra che abbiano messo questi annali della memoria sotto l'autorità di Mnemosine o delle Muse[39] Dopo essere stato l'oggetto di un sapere divino, il passato diviene l'oggetto di una ricerca umana. Cos'è successo? Com'è avvenuto che Mnemosine sia stata dimenticata a tal punto dagli storici e dagli archivisti senza che ne sia scaturita una contraddizione? Forse la dea era troppo legata alla poesia?

Presa di coscienza di un'autonomia creatrice, trasformazione dell'aedo in rapsodo, scoperta della mnemotecnica, nascita di un discorso storico: si ha l'impressione che la Musa abbia ceduto molto terreno, abbandonando ad altri il diritto di uno sguardo sul passato. Se però è possibile indicare le diverse tappe di un processo di laicizzazione della poesia, va osservato che tale processo non ha comportato la destituzione della Musa; pur rivendicando la sua autonomia creatrice, il poeta resta fedele alla divinità che l'ispirava: anche se ridefinisce il suo rapporto con le Muse[40], non si spinge a congedarle. Lungi dal comportare la scomparsa di Mnemosine, la laicizzazione della memoria sembra aver ridato alla dea un nuovo prestigio: mai era avvenuto che fosse citata cosí frequentemente come nell'opera di Pindaro[41]. Come giustificare allora l'attaccamento dei poeti a divinità che avevano perduto l'essenziale del

[37] ERODOTO, 1.1: «Erodoto di Turi espone qui le sue ricerche, per evitare che quanto gli uomini hanno fatto, possa, con il tempo, essere cancellato [dalla memoria] e che tante imprese compiute sia dai Greci che dai Barbari smettano di essere raccontate»; TUCIDIDE, 1.22.4, desidera che la sua storia sia un «acquisto perenne». Cfr. anche *ibid.*, 1.97.2.

[38] PLATONE, *Eutidemo*, 275d2.

[39] Sulla questione degli archivi cfr. S. GEORGOUDI, *Manières d'archivage*, in M. DETIENNE (a cura di), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1992, pp. 221-47.

[40] Cfr. le osservazioni fondamentali di CALAME, *Le récit* cit., p. 49.

[41] PINDARO, *Olimpiche*, 8.74; *Nemee*, 7.15; *Istmiche*, 6.75; *Peani*, 6.56 e 7b38 Snell. Per il ruolo di Mnemosine nella poesia di Pindaro cfr. G. LANATA, *Poetica pre-platonica*, Firenze 1963, pp. 74-97; SIMONDON, *La mémoire* cit., pp. 119-27.

loro potere originario? Come spiegare che Mnemosine si imponga proprio quando la relazione della poesia con la memoria perde la sua evidenza?

Si può, a questo proposito, azzardare un'ipotesi e pensare che nel v secolo a. C. le invocazioni alle Muse fossero, nella poesia di un Pindaro o di un Bacchilide, qualcosa di piú che una convenzione letteraria. Di fronte allo storico che si arrogava il diritto di indagare sul passato, il poeta doveva salvare la specificità della sua arte. Il riferimento alle Muse e a Mnemosine permetteva a un Pindaro di distinguersi dai suoi nuovi rivali. La storia del pensiero greco è cosí contraddistinta dalla coesistenza, non contraddittoria, di due forme di memoria: una religiosa, che permetteva a Pindaro di invocare la Musa per cantare la fondazione di Cirene, l'altra laica, che autorizzava Erodoto a evocare la guerra di Troia senza ricorrere a nessuna divinità. Se per la tradizione giudaica la storia si confonde con la religione, la Grecia si configura invece come la civiltà di una duplice memoria, religiosa e non religiosa. Si spiega in questo modo lo statuto «paradossale» della poesia omerica, di quest'opera che, pur non detenendo una verità sacra, poteva essere attribuita a un poeta «divino»[42].

### 3.4. La memoria del filosofo.

Ignorata dallo storico, riconosciuta dal poeta che però continuerà a preferirle la Musa, Mnemosine meriterà di diventare, nella riflessione dei filosofi, la garante divina di una facoltà umana. Nel suo *Teeteto*, Platone non esita ad accordare a Mnemosine l'invenzione della memoria umana. Spiegando, per bocca di Socrate, che la memoria è all'interno delle nostre anime come uno stampo di cera, piú o meno grande e duro a seconda dei casi, il filosofo aggiunge: «Ebbene ora diciamo che questo stampo di cera è un dono che ci ha fatto Mnemosine, la madre delle Muse, e che su questo stampo viene ad imprimersi tutto ciò di cui possiamo ricordarci tra le cose viste, ascoltate o concepite personalmente...»[43] Mentre la Musa omerica presta il suo sapere atemporale unicamente agli aedi, a Platone piace pensare che Mnemosine abbia disposto il suo dono di memoria nell'anima di ogni individuo.

Se Platone attribuisce un'origine mitica alla memoria, è perché ha

[42] PLATONE, *Ione*, 530c: «Omero, il migliore e il piú divino dei poeti».

[43] ID., *Teeteto*, 191d2 sgg., nonché 194c. Si noti che la metafora dello stampo di cera è ispirata alla tecnica della scrittura: Mnemosine offre all'uomo un supporto equivalente alle tavolette di cera impiegate allora dagli scribi.

bisogno di conferire a questa facoltà umana una dimensione divina: nella memoria di ciascuno ci sarebbero le impronte delle cose in sé, percepite non nel mondo dei vivi, ma in quello delle Idee, in cui l'anima si trovava prima di incarnarsi in un corpo mortale. L'accesso al sapere trascendente implica, in questo caso, l'immortalità dell'anima e la possibilità di una memoria permanente: duplice postulato che ci riporta alle concezioni dei pitagorici[44]. Sarà forse una coincidenza, ma sia Platone che Pindaro, che hanno rivalutato, ciascuno a suo modo, la figura di Mnemosine, hanno subito l'influenza del pitagorismo, condividendone la convinzione di un'esistenza ultraterrena[45]

## 4. *Mnemosine alle porte della morte.*

La memoria e la dimenticanza, in quanto costitutive di un rapporto con il tempo, servono anche a strutturare tutto il sistema di relazioni che rapportano la vita alla morte: si tratta, infatti, di trasformare l'opposizione di due realtà contraddittorie in una relazione complementare. Prendiamo spunto ancora una volta dall'epopea. L'ideologia della gloria epica è fondata su una condizione che non è stata sempre messa nella dovuta evidenza: l'esistenza del morto nella memoria dei vivi esige, in controparte, che i morti siano, nell'Ade, creature senza coscienza e senza memoria[46]. Prendiamo il caso dei morti che non hanno ricevuto sepoltura e che non sono stati – ancora – riconosciuti dai vivi come figure memorabili: per costoro le porte dell'Ade restano chiuse. Essi errano in un mondo intermedio, tra la vita e la morte; le loro anime conservano una memoria e una coscienza divenute paradossali, poiché, pur impedendo loro l'ingresso nell'Ade, esse le collegano a un mondo che le ha dimenticate[47]. Se invece il defunto ha ricevuto, da parte dei vivi, quella tomba che gli conferisce lo statuto di figura memorabile, allora può entrare nell'Ade dove diventerà una creatura senza memoria. Il gioco della memoria e dell'oblio ubbidisce, nell'epopea, a regole precise: perché la memoria abbia tutto il suo potere e tutto il suo senso, perché pos-

[44] ARISTOTELE, *Sulla memoria e il ricordo*, 450b1-10, deriva da Platone la metafora dello stampo di cera, ma senza accordare alla memoria il privilegio di una conoscenza trascendentale; cfr. YATES, *L'art* cit., p. 48.

[45] Cfr., per esempio, PINDARO, *Olimpiche*, 2.53 sgg.; PLATONE, *Fedone*, 70a sgg.

[46] Quando si reca nel regno dei morti, Ulisse è costretto a compiere un rituale particolare perché le anime dei defunti, teste sprovviste di forza (ἀμενηνὰ κάρηνα), ritrovino la coscienza e la memoria assopite: cfr. *Odissea*, 10.521, 10.493, 11.216-24, 11.476, 11.488-91; *Iliade*, 23.104.

[47] Cfr. il caso di Patroclo in *Iliade*, 23.70 sgg., e quello di Elpenore in *Odissea*, 11.61 sgg.

sa eternare gli uomini del passato, bisogna che la commemorazione sia privilegio esclusivo dei vivi; da questo punto di vista, niente sarebbe piú inquietante e piú contraddittorio che un morto che si ricordi di un vivo, facendolo vivere ed esistere là dove la vita è impossibile.

A tale riguardo, si può evocare il caso eccezionale di Etalide, l'araldo degli Argonauti di cui Apollonio Rodio ricorda il destino singolare[48]. Figlio di Ermes, ottenne dal padre lo straordinario privilegio di poter scegliere, tra tutti i suoi doni, quello che volesse. Il giovane scelse non la gloria imperitura (κλέος ἄφθιτον) ma una memoria imperitura (μνῆστιν ἄφθιτον). Araldo, incaricato di garantire la comunicazione tra gli uomini, Etalide fa una scelta che risponde alle esigenze della sua professione. Mentre eroi come Achille ed Ettore aspirano a diventare indimenticabili, Etalide preferisce possedere una memoria assoluta. La sua scelta non è scevra di conseguenze: tra gli eroi, Etalide è conosciuto come colui la cui anima è destinata a percorrere un ciclo perpetuo, «abitando ora sotto terra ora tra i vivi alla luce del sole»[49]

La memoria eterna concessa a Etalide lo riporta costantemente alla vita, ma essa costituisce anche una trasgressione al codice eroico, poiché l'eroe non ha piú la necessità di compiere l'impresa che lo renderebbe immortale nella memoria delle generazioni future.

Questa figura paradossale sedusse i pitagorici. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, circolava la leggenda che Pitagora sarebbe stato, in una sua vita anteriore, lo stesso Etalide[50]. Disponiamo di pochissimi elementi per comprendere esattamente cosa fosse il pitagorismo alle sue origini[51], ma sembra che questa dottrina abbia sempre riconosciuto alla memoria un ruolo capitale. I pitagorici non si preoccupano di compiere quell'impresa che li renderebbe indimenticabili nel mondo degli uomini ma credono nell'immortalità dell'anima, che percorre un ciclo di reincarnazioni. La questione della metempsicosi è una delle piú complesse della religione greca: senza tentare di distinguere in questa sede tra orfismo, pitagorismo o rituale bacchico, si può mettere in evidenza, almeno, il fatto che il ciclo delle reincarnazioni è determinato da esigenze etiche. Per l'anima si tratta di purificarsi delle man-

[48] APOLLONIO RODIO, 1.640 sgg. Su Etalide cfr. A. ARDIZZONI, *Echi pitagorici in Apollonio Rodio e Callimaco*, in «Rivista di Filologia e Istruzione Classica», XCIII (1965), pp. 257-67. Cfr. anche FERECIDE, *FGrHist*, 3 F 109; DIOGENE LAERZIO, 8.4-5; VERNANT, *Mythe* cit., I, pp. 89 sgg.

[49] APOLLONIO RODIO, 1.646-48.

[50] DIOGENE LAERZIO, 8.4-5. Anche Empedocle avrebbe aspirato a una memoria dopo la morte: cfr. DK 31 B 115.13-14, 117.

[51] W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, Roma-Bari 1991; ID., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass. 1972; VERNANT, *Mythe* cit., I, pp. 89 sgg.; RUDHARDT, *Mnémosyne* cit., pp. 58-62; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna 1990, pp. 366-463.

canze del passato, e ogni vita è una nuova prova attraverso cui l'anima si migliora o si degrada. In questo caso, la pratica dell'anamnesi è essenziale[52]: ricordandosi delle sue vite anteriori, l'anima può evitare di ripetere gli errori già commessi e può accedere a un sapere sempre piú ampio che le permetterà di sottrarsi al ciclo delle reincarnazioni per pervenire a una condizione divina. Il mondo dei vivi non è piú il luogo privilegiato in cui si vuole essere resi immortali, ma un luogo inferiore in cui l'anima è condannata a tornare finché continui a non ricordare.

Mentre nell'epopea la Musa è depositaria di una memoria che appartiene a tutta la comunità (l'eroe muore perché tutti si ricordino di lui), la teoria pitagorica apre le porte a un uso privato della memoria: non si tratta piú di commemorare l'altro, ma di ricordarsi di se stessi. Se si assiste alla nascita di una «cura del sé» che fa della memoria un elemento costitutivo della persona, va anche detto che tale memoria trascende i limiti della vita umana: suo compito è piú quello di conferire una conoscenza atemporale che di recuperare gli avvenimenti passati della vita sulla terra[53]

Queste osservazioni permettono di comprendere meglio l'importanza accordata a Mnemosine nelle famose lamelle d'oro[54]. Ritrovate in molte tombe dell'Italia meridionale, della Grecia settentrionale e di Creta, queste lamelle, le cui origini possono risalire al v secolo a. C., contengono testi di ispirazione orfica. Destinate al defunto, esse lo guidano nel suo viaggio attraverso l'aldilà, lo invitano a evitare una prima fontana che versa l'acqua dell'oblio per recarsi a un'altra fonte che scorre dal lago di Mnemosine. Pronunciando la preghiera scritta sulla lamella, all'anima sarà concesso di bere dall'acqua della memoria. Anche in questo caso, i valori reciproci della vita e della morte si invertono: l'acqua della memoria dà accesso a una verità che si trova in un altro mondo[55].

[52] Si sa, grazie a una testimonianza di Giamblico, che l'anamnesi era, per i pitagorici, un esercizio fondamentale: GIAMBLICO, *Sulla vita pitagorica*, 164. Su questo testo cfr. SIMONDON, *La mémoire* cit., pp. 158-59.

[53] Sul significato politico di questa nuova concezione della memoria cfr. J. REDFIELD, *The politics of immortality*, in P. BORGEAUD (a cura di), *Orphisme et Orphée En l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, pp. 103-17.

[54] Su queste lamelle cfr. G. ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, pp. 277 sgg. Al *corpus* presentato da Zuntz bisogna aggiungere la lamella molto importante di Hipponion, datata alla fine del v secolo a. C. o all'inizio del IV, e che accorda a Mnemosine un'importanza particolare; cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Mnemosyne e l'immortalità*, in «Archivio di Filosofia», 1983, pp. 71-79, ripreso in ID., *Tra Cadmo* cit., pp. 379-89; R. JANKO, *Forgetfulness in the golden tablets of memory*, in «Classical Quarterly», XXXIV (1984), pp. 89-100.

[55] Rilanciata dalla scoperta della lamella di Hipponion, l'interpretazione di questi testi ha suscitato una quantità impressionante di studi; cfr. il piú recente: F. GABRIELLI, *L'antropologia dell'or-*

Per rendersi conto della strada percorsa, si potrebbe vedere come, alla fine della *Repubblica*, Platone si diletti a opporre direttamente le concezioni omeriche della memoria a quelle pitagoriche: il filosofo invoca la testimonianza straordinaria di Er che aveva assistito, nell'aldilà, alla reincarnazione delle anime e che aveva allora incontrato diversi eroi omerici. Er non menziona la fontana di Mnemosine, ma una pianura dell'oblio su cui scorre il fiume Ameleto. Prima di ritornare sulla terra, ogni anima è costretta a bere da questo fiume: l'errore consiste nell'indulgere alla sete e gustare troppo un'acqua che toglie ogni ricordo dell'esperienza *post mortem*[56]. A credere al mito di Er, invece di essere rese immortali nel canto ispirato dalle Muse, le imprese degli eroi non sono piú null'altro che quelle azioni compiute da ognuno in una vita anteriore, prima di perderne il ricordo per aver assaporato troppo l'acqua dell'oblio[57]

*fismo*, Firenze 1993, pp. 55-66. Cfr. anche le osservazioni di F. GRAF, *Textes orphiques et rituel bacchique*, in BORGEAUD (a cura di), *Orphisme* cit., pp. 87-102.

[56] PLATONE, *Repubblica*, 614a sgg.

[57] Su un'altra fonte della dimenticanza cfr. PAUSANIA, 9.39.8. Per mancanza di spazio, devo rinunciare a parlare in questa sede della concezione aristotelica della memoria; mi contento di rinviare a YATES, *L'art* cit., cap. II.

DIEGO LANZA

# *Pathos*

## 1. «*Pathos*» e *πάθος*.

Il significato della parola sembra chiaro, almeno nelle lingue moderne. Ma, come non di rado avviene, questo termine, che non abbisogna di traduzione né di adattamento ortografico nel passaggio dall'inglese all'italiano, dal tedesco al francese, che suona familiare ad ogni orecchio, non è semplice da definire; e ancor meno semplice diventa se pretendiamo di ricorrere al greco. Perché un valore simile al nostro, come «forte trasporto emotivo» o «incipiente commozione», lo possiamo trovare, almeno apparentemente, soltanto in quell'anonimo, lacunoso e per molti versi enigmatico libro di età romana attribuito a Longino. Qui, si può dire, il *pathos* domina come la piú sicura ed efficace connotazione del sublime, l'oggetto appunto delle riflessioni letterarie dell'ignoto autore.

Tuttavia piú di un motivo induce a serbare cautela. Dello scritto non solo è incerto l'autore, ma anche il destinatario, e l'ambito nel quale esso intende collocarsi; inoltre il suo linguaggio è piú conforme a un esercizio mimetico di retorica che a quello di una normale prosa critica[1]. Procedendo nella lettura ci si accorge infatti che il generoso uso del vocabolo non ne favorisce la definibilità; è un uso vago, che nella propria vaghezza riesce maggiormente suggestivo, oscillando tra un singolare e un plurale diversamente connotati, occorrendo non di rado in endiade il cui primo membro non a caso è proprio «sublime». Ma, ciò che piú conta, vuoi πάθος, vuoi l'intero insieme dei termini ad esso collegati (παθητικός, ἐμπαθής, περιπαθής) mantengono stretti rapporti con la lingua comune nella quale non si delinea mai quella particolare aura che rende comprensibile e significativo il nostro moderno *pathos*.

[1] Si critica sí Cecilio (di Calatte?) che nella sua trattazione del sublime avrebbe omesso il *pathos* e si portano argomentazioni stringenti: o Cecilio lo ha trascurato perché lo riteneva tutt'uno con lo stesso sublime, o perché lo riteneva estraneo e ininfluente, ma in entrambi i casi egli si sbagliava (*Il sublime*, 8.1-2).

Anche prescindendo da verifiche lessicali che forse possono apparire pedanti, è perciò difficile seguire alcune moderne rivisitazioni della poesia greca di età arcaica e classica alla ricerca del *pathos*, del patetico[2]. Ricerche tutte fiduciose nella permanenza di sentimenti umani sempre uguali a se stessi, nella riconoscibilità di un unico stabile sistema emotivo non dipendente dalle mutazioni psichiche dei differenti assetti antropologici.

## 2. *Estraneità e temporaneità.*

Seguirò un percorso diverso. Assente πάθος nella lingua dell'epica e della lirica arcaica, abbiamo però la ricorrenza del corrispondente verbo (πασχ-/παθ-), generalmente connotato in Omero da marche negative: subire dolori, sventure ecc.; in Saffo, Tirteo e Teognide con chiaro valore di *vox media*: «godere di buona/cattiva salute» (εὖ/κακῶς πάσχω)[3] Anche l'interrogativo «che mi capiterà?» (τί πάθω;) ricorrente due volte in Omero[4], che segnala il dubbio tra due pericoli, può ricondursi a questo semplice schema, anche se, probabilmente, finisce con denotare una condizione di scelta comunque ingrata.

L'uso lirico si mantiene nella lingua tragica, anche se qui il contesto porta all'asimmetria, a un sempre maggiore peso delle connotazioni negative; come giustamente già osservava Ellendt nel suo lessico sofocleo, mentre la connotazione positiva del verbo πάσχω viene sempre espressa, non altrettanto è necessario per le connotazioni negative[5]. A propria volta il sostantivo πάθος estende il proprio spettro semantico fino a indicare la disgrazia subita o, brachilogicamente, il resoconto che se ne dà[6]. Il termine ritorna insistentemente, quasi *mot-clé*, nell'*Agamennone* eschileo e segna lessicalmente la progressione delle rievocazioni che conduce, in un crescendo di tensione drammatica, all'inquietante visione di Cassandra. In questo quadro è da considerare la prima uscita, quasi epigrafica, della parola al v. 177: πάθει μάθος, gnome spesso estratta dal

[2] Si veda per tutti il classico saggio di J. DE ROMILLY, *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Paris 1962.

[3] In Teognide le connotazioni «positive» (εὖ ἀγαθόν, ἁβρά ecc.) superano forse di poco le «negative» (ἀνιηρά, κακῶς, δεινά ecc.); in Saffo (fr. 94) assume valore strutturale l'opposizione tra il v. 4 (δεῖνα πεπ[όνθ]αμεν) e il successivo v. 11 (κάλ' ἐπάσχομεν). Non ha invece valore medio il sostantivo femminile πάθη -ης, presente nei lirici e nei tragici: esso indica sempre un'afflizione.

[4] *Iliade*, 11.404; *Odissea*, 5.465.

[5] F. ELLENDT, *Lexicon Sophocleum*, Berlin 1872, rist. Hildesheim 1965, pp. 610 sgg.

[6] Cfr. ESCHILO, *Agamennone*, 669 ecc.

contesto e interpretata come perenne riconoscimento dell'utilità euristica del soffrire. Si tratta in verità di una massima già ben nota[7], inserita in un piú ampio canto gnomico: Zeus ha indicato agli uomini il cammino del senno (φρονεῖν): l'esperienza, l'esperienza della disgrazia, conduce alla conoscenza; ma a quale conoscenza? μάθος è spiegato subito appresso: per la grazia violenta (χάρις βίαιος) degli dèi, «stilla nel sonno il penoso ricordo dei mali (πόνος μνησιπήμων) e induce alla moderazione (σωφρονεῖν) anche chi non voglia». Quel che la sventura subita (πάθος) insegna è dunque la moderazione, il non passare i propri limiti umani[8]. L'ironia di Lloyd-Jones, ricordata anche da Bollack, davanti alle anacronistiche «teorie quasi tolstoiane di 'redenzione attraverso la sofferenza'» non appare perciò del tutto ingiustificata[9] Tali teorie riproiettano su Eschilo uno spessore che πάθος, come vedremo, non assume prima dell'uso cristiano.

La letteratura medica, coeva o di poco successiva alla tragedia, non usa il termine diversamente: esso indica sempre qualche cosa che si subisce e che modifica l'equilibrio dell'organismo. A πάθος si accompagna, con significato sostanzialmente uguale, la neoformazione πάθημα, piú chiaramente definito dal suffisso -ματ-, e forse avvertito per questo come semanticamente piú esatto. πάθος/πάθημα può indicare semplicemente un'alterazione transeunte, un'affezione di un organo rilevabile sintomaticamente, o un vero e proprio morbo, una sindrome equivalente in questo caso a νόσος/νόσημα[10] È ormai noto d'altronde che il linguaggio medico, almeno in questo periodo, si mantiene trasparente alla lingua d'uso, pur non rinunciando a un proprio rigore denotativo. Si può perciò osservare che, stando alla documentazione concessaci, tra V e IV secolo l'insieme πάσχω/πάθος è definibile a partire da due opposizioni fondamentali. La prima è quella che lo oppone all'azione: πάσχω *vs* πράττω[11]; πάθος è ciò che capita a qualcuno senza che egli abbia parte attiva nella realizzazione. La seconda è quella che lo oppone alla per-

[7] Un buon repertorio tra Esiodo e Democrito, e anche oltre, è offerto da R. TOSI, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, pp. 181 e 753-54.

[8] È quindi massima affine alla delfica γνῶθι σεαυτόν.

[9] J. BOLLACK e P. JUDET DE LA COMBE (a cura di), *L'Agamemnon d'Eschyle, le texte et ses interprétations*, I/2, Lille 1982, pp. 223 sgg.; il rimando è a un articolo di H. Lloyd-Jones («Journal of Hellenic Studies», 1956, pp. 55 sgg.). Per un'attenta disamina delle molte questioni suscitate da questi versi ancora documentariamente importante il commento di E. Fraenkel (Oxford 1950), in particolare pp. 106-7.

[10] IPPOCRATE, *La malattia sacra*, 3.1; ID., *Le ghiandole*, 15.1. Per una maggiore puntualizzazione sui testi ippocratici cfr. M. VEGETTI, *Tra passioni e malattia. Pathos nel pensiero medico antico*, in «Elenchos», 1995, pp. 217 sgg.

[11] Ma εὖ πάσχω = εὖ πράττω, e il già citato τί πάθω; tende a confondersi con τί δράσω;

manenza: πάθος è ciò che altera momentaneamente un ordine stabilmente definito o ne indica l'alterazione intervenuta. In entrambi i casi segnala estraneità e temporaneità, generalmente, ma non necessariamente, avvertite come elementi di disturbo di una struttura avvertita come stabile[12].

Si può constatare che sia l'uso del termine, ancora molto fluido in Platone, sia quello esplicitamente sottoposto a verifica di Aristotele si possono inserire senza difficoltà in questo quadro semantico, e che le occorrenze di πάθος negli scritti di entrambi, anche quando possono sembrare ai nostri occhi distanti e reciprocamente irrapportabili, dovevano apparire trasparenti a un parlante greco del tempo, restare nell'ambito della sua immediata competenza linguistica.

### 3. *Definizioni e connotazioni.*

Situazione temporanea, qualità accessoria, quando non circostanza, avvenimento, questo è lo spettro semantico dell'uso platonico. Vi sono luoghi nei quali studiosi avvezzi al gergo tradizionale della storia della filosofia hanno voluto riconoscere presentimenti di piú rigorose contrapposizioni categoriali. È il caso di un passo dell'*Eutifrone*: Socrate contesta al suo interlocutore la spiegazione di «ciò che è pio» (τὸ ὅσιον) con «ciò che è caro agli dèi» (θεοφιλές), e dimostra con una stringente serie di deduzioni, una sorta invero di parodia della logica sofistica, che θεοφιλές è soltanto una qualità (πάθος) e non l'essenza (οὐσία) di τὸ ὅσιον, qualcosa che può connotarlo, ma non lo definisce[13] Qualità, aspetto particolare denota πάθος anche nella *Repubblica*. Qui Socrate fa osservare a Glaucone come il cane sia ostile e ringhi agli estranei, e faccia festa invece a chi gli è noto: «Ordunque davvero di classe risulta questo aspetto (πάθος) della sua natura (φύσις), e come veramente da filosofo!»[14]. Evidente l'ironia dell'asserzione, sottolineata dall'accumulo delle particelle iniziali. Desplaces vede in quest'uso di πάθος la canonica opposizione aristotelica accidente *vs* essenza, ma questa battuta di Socrate, come quella dell'*Eutifrone*, richiede davvero una cosí rigorosa categorizzazione? Ancor piú vicino all'uso linguistico comune l'impie-

[12] τί νέον; = τί νέον κακόν;

[13] PLATONE, *Eutifrone*, 11a. Su questo e sui successivi passi platonici citati cfr. il recente intervento di B. CENTRONE, *Πάθος e οὐσία nei primi dialoghi platonici*, in «Elenchos», 1995, pp. 129 sgg., cui rimando per la precedente bibliografia.

[14] PLATONE, *Repubblica*, 376a.

go del termine come «circostanza», «situazione», «avvenimento»[15]; spesso πάθος è oggetto interno di πάσχω, secondo un'abitudine di ridondanza tipica della lingua d'uso, se non addirittura del parlato[16].

Se Platone, per la natura stessa della sua scrittura, non ama indulgere in esplicite definizioni categoriali che pretendano di rendere esclusivamente denotativo il suo dettato, Aristotele sembra invece piú propenso ai distinguo lessicali, a mettere ordine in un linguaggio in cui la mancanza di tematizzazione rischia di ingenerare equivoci.

Nel lessico categoriale di *Metafisica* Δ è presente, sia pure senza grande rilevanza, anche πάθος. Di esso vengono distinte quattro accezioni: 1) «una qualità (ποιότης) secondo la quale può avvenire l'alterazione (ἀλλοιοῦσθαι), come per esempio il bianco e il nero, il dolce e l'aspro, la pesantezza e la leggerezza, ecc.»; 2) il loro «attuarsi» (ἐνέργειαι) e «già le alterazioni» (ἤδη ἀλλοιώσεις); 3) tra queste piuttosto le alterazioni e i mutamenti (κινήσεις) dannosi, e soprattutto i danni dolorosi (λυπηραί); 4) le grandi sventure (τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν)[17]

Non è difficile notare come i quattro usi siano contigui, come si tratti in realtà di progressivi scivolamenti semantici. L'abilità aristotelica sta nel presentarci a rovescio il movimento di deriva: si va dall'uso categoricamente piú rigoroso, e ristretto, a quello piú generico e diffuso. Ma l'oscillazione è trasparente e in qualche modo implicita nella lingua di tutti: che il colore, il sapore, il peso fossero πάθη, apparteneva già, come si è visto, al parlare comune; termine gergale è piuttosto il neologismo che qui è presentato come l'*explicans*: ποιότης. Esso viene derivato da Platone da un altro conio recente, l'indefinito ποιόν[18].

La classificazione che troviamo nel II libro dell'*Etica nicomachea* è piú immediatamente operativa. Qui Aristotele non usa «si dice», ma «dico», non vuol descrivere una multivocità d'uso comune, ma definire una rigorosa univocità d'uso personale. Distingue perciò: 1) πάθη: «desiderio, ira, paura, coraggio, gioia, benevolenza, odio, rimpianto, invidia, pietà, e tutto ciò cui si accompagni piacere o dolore»; 2) δυνάμεις: «ciò secondo cui siamo detti παθητικοί dei primi»; 3) ἕξεις: «ciò secon-

[15] ID., *Fedone*, 72b; *Gorgia*, 481c; *Repubblica*, 514a; *Teeteto*, 166b; *Leggi*, 819d; ecc.

[16] Un uso significativo è in πάθη οὐράνια (= moti celesti) (ID., *Ippia Maggiore*, 285c). Ci sono tuttavia traduttori platonici che, senza riguardo al contesto, preferiscono rendere sistematicamente πάθος con l'ostico e spesso incomprensibile «affezione», calco gergale del medievale *affectio*, incuranti della colloquialità platonica.

[17] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1022b15-21.

[18] PLATONE, *Teeteto*, 182a: «forse qualità (ποιότης) risulta insieme parola stravagante (ἀλλόκοτον) e non ne afferri il significato generale»; neppure ποιόν, derivato dall'interrogativo ποῖον, è d'altronde attestato anteriormente a Platone.

do cui ci troviamo bene o male in rapporto ai πάθη»[19] Il senso del discorso è chiaro: i πάθη sono le alterazioni del nostro stato emotivo contrassegnate da piacere o dolore; valgono ancora per essi i due caratteri di temporaneità (ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα) e di estraneità al volere (ἀπροαιρέτως) sopra considerati[20]. Penso perciò che rendere «emozioni» sia piú pertinente dell'abituale «passioni», evocante, come si vedrà, improprie connotazioni. δυνάμεις sono le «potenzialità», ossia le inclinazioni che le diverse persone presentano di soggiacere alle suddette emozioni; ἕξεις infine sono le «disposizioni», l'acquisizione cioè di un *habitus* che ci fa operare in un modo o in un altro in rapporto a ciascuna delle emozioni, modo che qualifica perciò la validità etica (ἀρετή) dell'uomo. Aver raggruppato sotto πάθη una serie, per definizione non chiusa (καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα) di stati temporanei, noi diremmo dell'umore e/o del sentimento, permette ad Aristotele due importanti movimenti teorici: 1) costruire una fenomenologia delle reazioni e dei comportamenti che si presenta unitaria, governata cioè dagli stessi principî, e la cui ricaduta pratica è evidente per esempio nell'istruzione del retore[21]; 2) collocare tutte le emozioni nei processi che connettono piú strettamente la sfera della corporeità e quella della psichicità, il σῶμα e la ψυχή, il corpo e l'anima: all'alterazione di questa corrisponde sempre un'alterazione di quello, valendo per entrambi il comune segnalatore piacere/dolore[22].

Proprio questa doppia strategia sembra sconsigliare la sbrigativa omologazione del termine in un presunto lessico speciale, separato, impermeabile alla lingua d'uso. La resa del vocabolo non è dunque indifferente. Le parole, anche quando si pretende di immobilizzarle in un'asettica formularità sistemica, e non è sempre il caso di Aristotele, si vendicano, trascinando inevitabilmente con sé la rete connotativa che è loro propria nel parlar comune. Cosí «passione», a dispetto del suo etimo, non può che suggerire oggi un forte coinvolgimento dell'intera soggettività, tutta tesa al raggiungimento di uno scopo dominante quando non ossessivo; un moto dunque dell'animo, ma un moto riconosciuto come profondamente intrinseco. L'opposto del πάθος greco.

Che il vocabolo d'altronde non fosse meramente denotativo, for-

[19] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1105b21-23.

[20] *Ibid.*, 1105b20 e 1106a3.

[21] Cosí il II libro della *Retorica* è in gran parte dedicato a una rassegna dei diversi πάθη, cui è dedicato il saggio di S. GASTALDI, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990.

[22] Piacere e dolore non sono invece mai esplicitamente tematizzati da Aristotele; egli non ne offre mai una definizione né tanto meno una spiegazione del loro realizzarsi.

mulare *vox technica*, non solo in Aristotele, ma anche nella successiva speculazione degli stoici, ben si intende dal lavorio ermeneutico cui viene sottoposto dai suoi traduttori latini.

«Quelle che i Greci chiamano πάθη a noi vien meglio chiamarli turbamenti (*perturbationes*) piuttosto che morbi (*morbos*)». Cosí Cicerone nel IV delle *Tuscolane*; nel libro precedente egli ha già spiegato che *morbi* sarebbe la traduzione letterale (*verbum e verbo*) se non fosse disadatta all'uso del latino (*in consuetudinem nostram non caderet*)[23]. Cicerone dunque nel tradurre ricerca in latino un termine non solo denotativamente ma anche connotativamente idoneo. Egli avverte come i πάθη zenoniani siano in qualche modo analoghi ai πάθη dei medici; avverte anche però che questa promiscuità d'uso rischierebbe di non apparire altrettanto efficace in latino[24]

Non è possibile, né avrebbe qui senso, seguire il lavoro di ininterrotta riflessione e riclassificazione dei πάθη nelle e intorno alle scuole di filosofia fino all'età tardoantica, quando interviene qualche cosa di nuovo. In ambito cristiano πάθος conosce una radicale risemantizzazione: Πάθος Χριστοῦ, *Passio Christi*, è la sofferenza redentrice del figlio di Dio, l'avvenimento che dà nuovo senso e nuova luce alla vita degli uomini. Quanto questa potente espressione finisce con l'interferire nella risonanza semantica della terminologia pagana? Certo non è un caso che in Girolamo si rinnovi l'antico problema ciceroniano: come rendere adeguatamente πάθος in latino? Egli significativamente si attiene alla classica *perturbatio*, preferibile a *passio* che renderebbe di πάθος «piuttosto la lettera che il senso (*verbum magis quam sensum verbi*)»[25]

## 4. *Del produrre emozione.*

È nella *Poetica* che, nonostante il numero limitato di occorrenze, la gamma d'uso di πάθος, cui si sostituisce con identico valore πάθημα[26], verifica l'ampiezza delineata nel libro Δ della *Metafisica*: da «alterazio-

[23] CICERONE, *Tusculanae disputationes*, 4.5 e 3.4, rispettivamente.

[24] *Perturbationes* restituisce in effetti felicemente in latino gli attributi di estraneità e temporaneità, di cui sopra si è detto.

[25] GIROLAMO, *In Zachariam*, 1.18. *Passio* non risulta attestato anteriormente ad Apuleio, che è citato da AGOSTINO, *De civitate Dei*, 9.4; lo stesso Agostino affianca, a *perturbatio*, *passio* (= *motus animi contra rationem*: *ibid.*, 8.17). È sull'autorità di Agostino che nel Medioevo *passio* finisce col sostituire *perturbatio*, e quali implicazioni conseguono a quest'uso?

[26] Al riguardo cfr. l'ancor valida nota di H. BONITZ, *Aristotelische Studien*, Hildesheim 1969, pp. 317 sgg. (*Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche*).

ni della lingua»[27] a «traversie», «sventure»[28], fino al valore di «emozioni»[29], quali sono definite nel citato passo dell'*Etica nicomachea*[30].

Sono questi due ultimi i passi sui quali forse ci si deve soffermare. Il primo appartiene alla definizione aristotelica di tragedia ed è oggetto di esercizi ermeneutici che non di rado pretendono di scoprire in queste parole la chiave non solo della *Poetica* aristotelica ma del senso stesso della tragedia, se non dell'intera cultura greca. Inutile perciò tentare anche solo una sommaria presentazione delle esegesi, tanto piú che, quali che esse siano, il termine παθήματα qui usato trova la propria indiscutibile esemplificazione contestuale in ἔλεος (pietà) e φόβος (paura) del rigo precedente, entrambi reperibili nell'ampio catalogo citato dell'*Etica nicomachea*[31].

Piú interessante, anche se solitamente piú trascurato, può invece riuscire il secondo passo. Aristotele, dopo aver incluso il «pensiero» (διάνοια) tra i sei elementi costitutivi della tragedia[32], e giunto a doverne trattare, si rifà esplicitamente a quanto già detto nella *Retorica*, perché «appartiene al pensiero tutto quel che si deve presentare con la parola; suoi elementi sono il dimostrare, il confutare, il procurare le emozioni (τὸ πάθη παρασκευάζειν), come per esempio pietà, paura, ira ecc.»[33] Anche qui la contestuale esemplificazione toglie ogni dubbio sul valore da attribuire a πάθη. Appare però interessante l'espressione «procurare emozioni», provocare cioè turbamento ad arte, con l'arte della parola. Il ricorso alla *Retorica* è già indicato da Aristotele: per chi parla nei tribunali e nelle assemblee è importante che gli ascoltatori «siano condotti dal discorso ad uno stato di emotività» (εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν)[34]. Ma a tale scopo il discorso non deve indulgere in ragionamenti. Perciò altrove Aristotele ammonisce: «Quando produci emozione (πάθος ποιῇς), non enunciare un ragionamento (μὴ λέγε ἐνθύμημα), perché o il ragionamento esclude l'emozione, o resta detto invano. I due movimenti usati insieme si escludono infatti reciprocamente o cancellandosi o indebolendosi»[35] πάθος occorre in questo caso al singola-

[27] ARISTOTELE, *Poetica*, 1460b12.

[28] *Ibid.*, 1452b10, 1453b18-20, 1454a13, 1459b10.

[29] *Ibid.*, 1449b28, 1456a38.

[30] Questo ampio spettro semantico, che corrisponde sostanzialmente a quello di tutta l'opera aristotelica, è confermato da indagini specifiche sull'opera come quella di B. R. REES, *Pathos in the Poetics of Aristotle*, in «Greece & Rome», 1972, pp. 1 sgg.

[31] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1105b21-23.

[32] ID., *Poetica*, 1450a10.

[33] *Ibid.*, 1456a36-b1.

[34] ID., *Retorica*, 1356a14.

[35] *Ibid.*, 1418a12-15; analoga opposizione tra πάθος e λογισμός in 1369a20.

re, che ha evidente funzione di collettivo: non interessa qui la fenomenologia delle emozioni, quanto l'arte di saper provocare, con gli appropriati strumenti, uno stato emotivo nell'ascoltatore.

L'emozione cui accenna Aristotele è quella stessa che Platone, pur senza mai usare il termine πάθος, ci descrive nello *Ione*: il rapsodo sul palco simula uno stato di eccitazione per provocare l'eccitazione dello spettatore, sapendo peraltro controllare in ogni istante l'effetto prodotto[36]. Un'emozione simulata è dunque la causa di un'emozione reale. Non diversamente aveva scritto Gorgia: «La poesia nel suo insieme la considero e la definisco un discorso provvisto di metro: in chi l'ascolta irrompono un pauroso tremore, una commozione lacrimosa e un desiderio non scevro di dolore, e l'anima per il tramite delle parole prova (ἔπαθε) un'emozione propria (ἴδιόν τι πάθημα) per fortune e disgrazie di fatti e persone estranee (ἀλλοτρίων)»[37]

Indurre artificialmente l'emozione: a questo è dedicata gran parte del II libro della *Retorica* aristotelica, e una parte non indifferente dei saggi critici di Dionigi di Alicarnasso[38], e questa facoltà, comune a retore e poeta, è, a ben vedere, il vero oggetto della riflessione dell'anonimo autore del *Sublime*, dal quale si è partiti in queste note. La commossa eccitazione che egli celebra come il tratto piú certo della sublimità si può ricondurre a un accorto uso della lingua, a una scelta di parole, di immagini, di silenzi, che concorrono a sorprendere l'ascoltatore-lettore strappandolo alla sua banale quotidianità. Quest'arte però viene dall'autore in qualche modo rimossa: egli, alla disamina critica dei poeti e prosatori considerati, preferisce sostituire un esercizio mimetico. La sua scrittura nell'illustrarlo punta essa stessa al sublime; nell'analizzare gli strumenti del produrre emozione, si presenta essa stessa come ricca di πάθος. La simulazione della simulazione sortisce un effetto: cancellare la linea di separazione, cosí chiara in Gorgia, Platone e Aristotele, tra l'emozione fittizia di chi parla e quella indotta di chi ascolta, cancellare cioè la consapevolezza dell'artificiosità del πάθος. Ed è forse proprio da questa sapiente rimozione che incomincia a crearsi quell'aura di esaltazione commossa che appare inebriante segno del *pathos* dei moderni.

[36] PLATONE, *Ione*, 535c-e. Queste «emozioni» (lacrime, pelle d'oca, cardiopalma), che ritroviamo nella *Poetica* aristotelica e, come immediatamente vedremo, in Gorgia, non sembra abbiano molto a che fare con la «passionalità» dell'ἐπιθυμητικόν di *Repubblica* IV.

[37] GORGIA, *Elena*, 9.

[38] Tre volte troviamo nei suoi scritti, *Su Tucidide*, 23, e *Sullo stile di Demostene*, 18 (bis), le uniche attestazioni del verbo παθαίνω nella sua forma attiva, con il valore del già considerato πάθος ποιέω; nella forma media, che risale, pare, a MENANDRO, *Arbitrato*, 1127, il verbo, piú attestato ma sempre raro, vale «essere agitato».

ISABELLA TACCHINI

# *Pepsis*

Per il parlante di oggi, il termine «pepsi», cosí come i suoi derivati pepsina e peptone, appartiene a un linguaggio settoriale, comprensibile solo agli addetti ai lavori. Esso fa parte ormai di quei vocaboli che Leopardi chiamerebbe «termini», distinguendoli dalle «parole»[1], per i quali è impensabile qualsiasi accezione metaforica e inopinabile l'accesso a un testo o a un discorso che non sia rigorosamente medico-biologico.

Del tutto differente appare invece lo statuto della famiglia di pepsi nella lingua e nella civiltà greca di età arcaica e classica: in essa il termine πέψις, cottura, cosí come il verbo πέσσω, cuocere, dal quale il sostantivo è coniato nel v secolo a. C., sono attestati nei trattati tecnico-scientifici del *Corpus Hippocraticum*, ma anche nei poemi epici di Omero, nelle commedie di Aristofane e nelle *Storie* di Erodoto.

Immediatamente comprensibili a tutti, i componenti della famiglia di πέσσειν sono impiegati dal medico per spiegare il processo di assimilazione del cibo, la formazione dell'embrione e del latte materno, e perfino la risoluzione delle principali patologie umorali, ma designano contemporaneamente la cottura di pani e di focacce, e la maturazione della frutta.

Si può affermare con un certo margine di sicurezza che la radice *pek*ʷ sia attestata in relazione al pane fin dal periodo miceneo[2]; nel v secolo ancora il verbo πέσσειν designa il procedimento di cottura del pane sia in Erodoto[3] sia soprattutto nelle rappresentazioni culinarie del teatro aristofaneo[4]

[1] *Zibaldone*, primavera 1820: «Le parole non presentano la sola idea dell'oggetto, ma quando piú quando meno, immagini accessorie Le voci scientifiche presentano la nuda e circoscritta idea di quel tale oggetto, e perciò si chiamano termini perché determinano e definiscono la cosa da tutte le parti».

[2] Cfr. per esempio PY An 39, 11, 427, 3; cfr. anche P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, p. 92, *s.v.* «ἄρτος».

[3] ERODOTO, 1.160, 2.37, 8.137.

[4] Πέσσω compare infatti 8 volte, precisamente in *Pace*, 869c; *Rane*, 503; *Ecclesiazuse*, 223, 843; *Pluto*, 1125, 1136, 1141; fr. 282 Kaibel = 271 Kock.

Si tratta di un uso che potremmo definire già tecnico[5], come emerge con chiarezza da un significativo passo delle *Rane*. Al servo Xantias, che nei panni di Eracle sta per bussare alla porta di Pluto, appare una servetta, che lo apostrofa cosí:

> O carissimo, eccoti tornato, Eracle! Entra qui, perché la dea, non appena ha saputo del tuo ritorno, subito ha fatto *cuocere* del pane, ha messo a *bollire* due o tre pentoloni di piselli, ha *arrostito* un intero bue, ha *cucinato al forno* torte e dolci No, per Apollo, io non ti lascerò andare, dal momento che ha fatto *bollire* della carne di pollo, ha *abbrustolito* della frutta secca e sta mescendo un vino delizioso[6].

Quasi a gara con Persefone, che per calmare la celebre ghiottoneria dell'eroe si accinge a cucinargli un menu straordinario per qualità e quantità, Aristofane, come è solito fare, si diverte a «confezionarci» un raffinato menu di verbi che designano la cottura. Oltre ad ammirare l'ampiezza della gamma di verbi che in greco descrivono modi di cottura (ne sono citati ben sei), a ognuno dei quali corrisponde una diversa tecnica, colpisce il fatto che πέσσω sia legato proprio ad ἄρτος.

Si può dunque affermare con un buon margine di certezza che πέσσω avesse nel v secolo un ambito d'uso ben definito, e designasse non la bollitura o l'arrostimento della carne, ma specificamente la cottura di quei cereali che già Omero nell'*Odissea* definiva «midollo degli uomini»[7] e che sicuramente costituivano la base dell'alimentazione degli antichi[8].

Alcuni trattati dietetici del *Corpus Hippocraticum*, in particolare *Regime*, databile dagli studiosi alla fine del v secolo, permettono di avere un'idea di quante fossero le tecniche di cottura del pane nella Grecia del periodo classico[9]

[5] Il verbo è presente già nei poemi omerici: mentre in *Odissea*, 7.119, designa la maturazione della frutta nell'edenico giardino di Alcinoo, nell'*Iliade* indica il tentativo di«assimilare», di addolcire e di ridurre sentimenti «invasivi e devastanti» quali la collera di Meleagro (4.513) e di Agamennone (1.81), e il dolore di Priamo e di Niobe (24.617, 24.639). I poemi omerici usano, cioè, il verbo in un ambito che potremmo definire psicologico, secondo un'accezione che sarà ripresa dal lessico dei tragici (cfr. ad esempio SOFOCLE, *Edipo a Colono*, 437; ID., *Trachinie*, 728).

[6] ARISTOFANE, *Rane*, 503 sgg.

[7] *Odissea*, 20.306.

[8] Cfr. E. J. FORBES, *Alimenti e bevande*, in *Storia della tecnologia*, trad. it. Torino 1962, II, pp. 106 sgg.

[9] Descrizioni esplicite sulle principali tecniche di panificazione nel mondo antico provengono da fonti tarde (come alcune pagine dei *Dipnosofisti* di Ateneo, il XVIII libro della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio) o di incerta datazione, come la sezione 21 dei *Problemi* aristotelici, che gli editori collocano al II secolo d. C. Esistono anche testimonianze arcaiche e classiche di tipo figurativo, quali figurine in terracotta, pitture vascolari e ritrovamenti archeologici. Per l'analisi di questa componente non certo trascurabile, ma che esula dai limiti di questo lavoro, rimando a CH. DAREMBERG e E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 5 voll., Paris 1881, s.vv.

Il capitolo 42, tutto dedicato al frumento e ai prodotti da esso derivati, è a questo scopo il piú interessante. Vi si spiega che il pane ha effetti diversi e perfino contrastanti sull'organismo a seconda che provenga da farina grossolanamente macinata o finemente tritata, che sia impastato molto a lungo o per poco tempo, che venga usato il lievito o che al contrario l'impasto ne sia privo, e che infine il pane sia di formato grande o piccolo. Per illustrare gli effetti provocati sul prodotto finale dall'ultima fase della preparazione, la cottura, l'autore elenca quindi alcuni strumenti e alcuni modi di cottura.

Apprendiamo cosí che, oltre che nel comune forno del panettiere, il pane poteva essere cotto alla griglia, o allo spiedo[10], o collocandolo sotto la cenere del focolare[11], o in una teglia, di solito in terracotta ma che poteva essere anche di metallo e perfino di argento, e che ciascuna delle tecniche di cottura comportava una minore o maggiore umidità e conseguentemente un diverso grado di digeribilità dell'alimento.

Già nel v secolo, dunque, πέσσειν designa un sapere tecnico, quale è la panificazione, compiutamente elaborato e in grado di controllare i propri procedimenti e di garantire la qualità dei propri prodotti.

Nella lingua del *Corpus Hippocraticum* prima, e in quella dei trattati biologici di Aristotele poi, πέσσω e i suoi composti designano gli invisibili processi fisio-patologici coi quali la natura assicura la conservazione e la riproduzione della vita animale e vegetale. Non si tratta tuttavia di un uso che potremmo definire metaforico nella nostra accezione del termine: poiché nell'immaginario greco il visibile imita e rispecchia l'in-

«*furnus*» (II, parte 2, pp. 1420 sgg. ), «*clibanus*» (I, parte 2, p. 1246), «*pistor*» (IV, parte 2, pp. 494 sg.).

[10] Ateneo, nei suoi *Dipnosofisti* (1.72.111b Kaibel), riporta due possibili etimologie: il verbo potrebbe derivare da ὀβελός, «spiedo», oppure da ὀβολός, l'obolo che rappresentava il denaro necessario per comprarlo. Sebbene C. AMPOLO, *Il pane quotidiano delle città antiche fra economia ed antropologia*, in O. LONGO e P. SCARPI (a cura di), *Homo edens*, Verona 1989, p. 207 e nota 14 (che tuttavia non cita il passo di cui ci stiamo occupando), ritenga inverosimile che si possa trattare di pane cotto allo spiedo, e pensa piuttosto a pagnotte di forma allungata, a me sembra che proprio questo capitolo, dove l'ἄρτος ὀβελίας è incluso in un elenco di tecniche di cottura del pane, supporti invece l'esistenza di «pane cotto allo spiedo».

[11] Un pane di questo tipo, specificamente richiesto dai medici in caso di dieta disseccante, in quanto ritenuto particolarmente secco (cfr. ad esempio IPPOCRATE, *Sulle malattie delle donne*, 1.34.23, 2.121.29), era detto anche σποδίτης, da σποδίζω, «nascondo sotto la cenere». ARISTOTELE, *Problemi*, 21.12, parla inoltre anche di ἄρτος δίπυρος, «pane a due cotture»; Galeno e Plinio citano infine l'ἄρτος πλυτός, o *panis aquaticus*, che veniva immerso nell'acqua fredda appena cotto, quand'era ancora caldo, ed era talmente leggero da restare a galla; lo si considerava poco nutriente, ma facile da digerire.

visibile, la natura, maestra della tecnica, non potrà che essere compresa e spiegata attraverso quest'ultima.

In *Antica medicina*, che riporta uno dei pochi passi nei quali il testo ippocratico permette con immediatezza al lettore di vedere la realtà con gli stessi occhi coi quali la vedevano gli antichi, la trasformazione del cibo nell'organismo è spiegata proprio facendo ricorso alla tecnica di cottura che doveva essere piú nota all'epoca, quella dell'impasto di farina, che visibilmente nel forno bolle, fermenta alla superficie e si alza ad opera del lievito, per poi asciugarsi e solidificare.

Il capitolo 11 spiega l'origine dei disturbi provocati da un doppio pasto quotidiano in chi è abituato a farne uno solo: «Anziché attendere il tempo sufficiente perché la cavità interna possa assimilare completamente gli alimenti ingeriti, vuotarsi e riposarsi, costui ha introdotto dei nuovi alimenti in un cavità che era ancora in uno stato di ebollizione e di lievitazione (ἐπὶ ζέουσάν τε καὶ ἐζυμωμένην)».

Come le cotture tecniche sono attivate dal calore, cosí anche in natura causa agente e condizione indispensabile della cottura è il calore, che cuoce con le stesse modalità e alle stesse condizioni visibili in cucina, e invisibili nel corpo umano. Sostiene l'autore di *Meteorologia* IV a proposito della bollitura: «Non importa affatto se essa avviene in recipienti fabbricati o naturali: tutto sarà dovuto alla medesima causa»[12].

Per il medico greco ogni sostanza ingerita necessita di un calore piú o meno forte per essere assimilata, ed è evacuata piú o meno rapidamente a seconda del grado di calore e di umidità interna posseduto. Afferma il capitolo 59 del trattato *Affezioni*:

> Gli alimenti evacuanti si scaldano presto, e una volta scaldati, sono consumati e sciolti e provocano un'evacuazione veloce. Gli alimenti costipanti si riscaldano invece lentamente; una volta scaldati, seccano, si condensano, e diventano molto duri, impedendo l'evacuazione. Gli alimenti evacuanti sono per natura caldi e internamente umidi, quelli che provocano costipazione sono internamente secchi e freddi.

Di conseguenza alimenti disomogenei, cioè con caratteristiche fisiche diverse, possono creare difficoltà all'organismo: se alcuni richiedono un tempo di cottura superiore, una parte del cibo può essere ancora cruda, quando la rimanente è già troppo cotta[13]

[12] ARISTOTELE, *Meteorologia*, 4.381a9 sgg.

[13] Cfr. ad esempio il capitolo 7 dei *Venti*; lo stesso concetto compare anche nell'ANONIMO LONDINESE, 5.4-40, un testo che si fa risalire alla scuola peripatetica, nei *Problemi* aristotelici (861a4-6) e ancora nel II secolo d. C. in PLUTARCO, *Questioni conviviali*, 2 sgg. 661b, che si pone il problema se cibi dissimili siano nocivi alla salute oppure no.

All'interno di questo modello, la cottura in cucina costituisce una prima, indispensabile fase del solo processo che, continuato nel corpo umano, garantisce una proficua e agevole assimilazione del nutrimento. Afferma il capitolo 56 di *Regime* II: «Il cibo crudo è di difficile assimilazione e provoca coliche e disturbi all'organismo perché gli organi digestivi devono compiere interamente quel lavoro che normalmente il fuoco esterno inizia».

Come accade normalmente nel forno, dove il fuoco è regolato dall'immissione di aria, cosí anche nel nostro organismo la natura ha previsto dei meccanismi di regolazione del calore necessario alla cottura. Essi sono costituiti dalle bevande[14], ma soprattutto dalla respirazione: «Quando si inspira l'aria dalla bocca e dalle narici, questa va dapprima al cervello; poi la maggior parte va alla cavità del ventre, e da là si diffonde, attraverso le vene, nelle altre parti. La parte di aria che si dirige alla cavità del ventre serve a raffreddarlo e non ha altro uso»[15]

Quando il calore interno è eccessivo, o per la presenza nella cavità dell'intestino di umori morbifici[16], o per l'influire di fattori ambientali e climatici[17], o anche per un rapporto errato fra la quantità degli esercizi praticati e la quantità (o la qualità) degli alimenti ingeriti[18], o infine per il mancato funzionamento dei mezzi di raffreddamento[19], tutta l'umidità del cibo è consumata e il cibo risulta abbrustolito: come avviene in un forno difettoso, l'alimento indurendosi si dissecca e blocca l'intestino.

Talvolta invece è il corpo a cuocersi e a liquefarsi: nell'idropisia, affezione causata dall'ingestione di acqua stagnante, cioè da acqua eccessivamente calda in quanto troppo cotta dal sole e non raffreddata dal movimento[20], l'innalzamento della temperatura corporea che ne consegue scioglie il grasso del corpo e del ventre trasformandolo in acqua.

Il calore eccessivo, inoltre, può modificare lo stato degli umori del corpo: il flegma contenuto nel capo si liquefa e inonda il corpo, infet-

[14] Nell'uomo – sostiene infatti il capitolo 26 del trattato *Sulla natura del fanciullo* – gli alimenti introdotti nella cavità dello stomaco, e che lo scaldano quando avviene la cottura, sono raffreddati dalle bevande.

[15] IPPOCRATE, *Sul male sacro*, 7.

[16] Cfr. ID., *Sulle affezioni*, 21: l'ostruzione intestinale si verifica quando una grande quantità di escrementi è bruciata nell'intestino; ID., *Sulle malattie*, 3.14: l'ostruzione intestinale è prodotta dal riscaldamento della cavità superiore.

[17] ID., *Sulle arie, le acque, i luoghi*, 7: lo stato delle cavità si modifica con le stagioni.

[18] ID., *Sul regime*, 2.82: quando la cavità interna non ha piú umidità, si gonfia intorno agli escrementi, blocca le uscite e causa dolore.

[19] ID., *Sulle malattie*, 3.21.

[20] ID., *Sulle affezioni interne*, 23.

tando i luoghi dove si ferma[21], la bile si abbrustolisce e da gialla diviene nera[22], il sangue bolle nel corpo[23].

Il rimedio, paradossalmente, è del tutto simile al male: in una prima fase il medico aiuta il corpo a ritrovare la giusta temperatura modificando opportunamente la quantità di alimenti, bevande ed esercizi, la durata del sonno, il numero dei bagni, cosí che il corpo possa guarirsi, cuocendo quegli umori che il calore eccessivo aveva alterato. Solo quando essi appaiono cotti, cioè quando si sono di nuovo addensati, allora il medico potrà intervenire per costringerli ad abbandonare il corpo, col ricorso a emetici, purganti, salassi, fumigazioni.

Parallelamente, anche l'insufficienza di calore è nefasta per l'organismo: essa determina infatti il fallimento del processo di assimilazione. Quando esso manca, il cibo si limita ad attraversare il corpo, senza subire alcuna trasformazione e senza nutrire. Cosí in *Regime* III si dà conto dei fenomeni dispeptici: «La diarrea, non causata da una precisa patologia, capita agli apparati digestivi freddi e umidi. Essi a causa del freddo non cuociono, e a causa dell'umidità non evacuano»[24].

In altri casi, l'eccessiva freddezza della cavità dello stomaco, rendendo impossibile la cottura, espelle il cibo attraverso la via per la quale è entrato senza poterlo cuocere: «Il giorno seguente, il cibo è vomitato crudo. A costoro la cavità dello stomaco, essendo fredda, non può cuocere il cibo nella notte; quando dunque è messo in movimento, vomita il cibo crudo»[25]

Ma non solo l'agente, anche le modalità del processo sono del tutto simili a quelle che si possono osservare nei procedimenti tecnici. Come accade in cucina a causa del fuoco, anche all'interno dell'organismo il calore attiva un processo in due tempi. Dapprima gli alimenti ingeriti sono liquefatti e portati all'ebollizione, cosicché la parte piú leggera e acquosa, che costituisce il nutrimento, evapora attraverso il sistema venoso e nutre il corpo esattamente come un giardino è innaffiato dal succo proveniente dagli alimenti: «Le vene attirano ciò che è piú tenue e piú liquido dal ventre e dall'intestino, là dove si ammassano gli alimenti e le bevande, dopo che questi sono stati scaldati L'alimento, arrivato in ogni parte, produce la forma di questa parte corrispondente al-

[21] ID., *Sui luoghi dell'uomo*, 9.

[22] ID., *Sulle arie, le acque, i luoghi*, 10: a proposito delle affezioni melanconiche, si dice che esse derivano dalla bile piú secca e piú aspra, essendo evaporata la parte piú umida e acquosa a causa del calore e della secchezza dell'autunno.

[23] ID., *Sulle malattie*, 2.5.

[24] ID., *Sul regime*, 3.79.

[25] *Ibid.*, 3.75.

la sostanza; infatti ciascuna parte, innaffiata dall'alimento, cresce»[26]. In un secondo momento, la parte rimasta, priva di umido, solidifica e diventa escremento: ciò che invece è piú denso, conclude il trattato *Sulle carni*, «forma il residuo ed è trasformato in escremento nella parte inferiore dell'intestino»[27].

Anche la formazione dell'embrione è descritta come un processo di cottura operato dal calore, con le stesse condizioni e le stesse modalità già viste per la cottura del pane.

Benché infatti solo Aristotele nella *Riproduzione degli animali* affermi esplicitamente che l'embrione è il prodotto di una cottura del liquido seminale nell'utero[28], alcuni passi estremamente significativi inducono alla convinzione che anche precedentemente l'utero fosse pensato come un forno, il seme un impasto da cuocere e l'embrione un pane umido, molle, e freddo se di sesso femminile, piú duro e caldo se di sesso maschile.

Si tratta di una credenza che al di fuori del *Corpus Hippocraticum* emerge già in Erodoto[29], dove l'εἰκών «mettere il pane in un forno freddo» viene inteso come «avere rapporti con una morta», ma soprattutto emerge in Empedocle[30], che a proposito della spinosa questione della differenziazione sessuale riteneva che la distinzione fra maschio e femmina dipendesse dalla temperatura dell'utero-forno, e precisamente che un utero freddo producesse un embrione molle e dunque femminile, e un utero caldo potesse formare un embrione duro e quindi maschile.

Anche le concezioni embriologiche presenti nel *Corpus Hippocraticum* sembrano condividere la teoria del filosofo, sia per quanto riguarda l'idea dell'utero-forno che per quanto riguarda il sistema di opposizioni umido-freddo-molle-femminile e duro-caldo-secco-maschile. Un passo significativo è costituito dal capitolo 216 di *Malattie delle donne* II, dove si afferma che, per sapere se il nascituro sarà maschio o femmina, basta «prendere del latte[31] della madre, mescolarlo con farina, e

[26] ID., *Sulle carni*, 13.

[27] *Ibid.* Cfr. anche ID., *Sulle malattie*, 4.42, dove appare un modello assimilativo del tutto analogo, in cui il succo derivato dai cibi durante la prima giornata, una volta scaldato e liquefatto, è attirato dal resto del corpo attraverso le vene che sono allacciate al ventre, mentre il residuo solido esce il terzo giorno.

[28] ARISTOTELE, *Sulla riproduzione degli animali*, 728a20.

[29] ERODOTO, 5.92.

[30] DK 31 A 81 (riportato da ARISTOTELE, *Sulla riproduzione degli animali*, 764a1).

[31] Il termine greco γάλα è sicuramente da tradurre come «latte»: altri passi infatti confermano come gli antichi fossero convinti che il latte si formi già durante la gestazione, e contribuisca

preparare un piccolo pane, cuocendo a fuoco lento; se si apre, sarà una femmina, se si addensa, sarà maschio»; o anche «di cuocerlo dopo averlo avvolto in una foglia; se risulta compatto, nascerà un maschio; se si sfalda, sarà una femmina».

Siffatte indicazioni prognostiche sono rese possibili solo dalla convinzione che la madre funzioni come un forno, che nello stesso modo in cui avviene all'esterno scioglie o condensa in relazione alla quantità di calore presente e alle caratteristiche dell'alimento in questione. Cosí un calore forte, evaporando totalmente l'umido, darà origine a un prodotto secco, caldo e compatto quale è considerato tradizionalmente il corpo maschile, mentre un calore piú debole non potrà che dar luogo a un prodotto ancora troppo umido e quindi fragile, molle e friabile quale è considerato il corpo femminile in tutta la tradizione medica greca[32].

È quello che si deduce da due passi sorprendentemente paralleli del *Corpus Hippocraticum*[33], secondo i quali, mentre il corpo femminile, per sua natura poroso come la lana sia alla vista che al tatto, si impregna del nutrimento introdotto come farebbe una spugna, quello maschile è invece ναστόν, denso come un feltro o come il ναστός, un tipo di focaccia che deve il suo nome proprio al fatto di essere compressa e schiacciata.

Il passo di gran lunga piú interessante, tuttavia, è rappresentato dal capitolo 12 del trattato *Sulla natura del fanciullo*, dove il processo biologico è illustrato dal riferimento alla procedura tecnica della panificazione: «Il seme, gonfiatosi, si circonda di una membrana; questa si espande tutt'intorno all'esterno; essa è continua, perché è vischiosa, come quella che sul pane cotto stende in superficie una leggera pellicola membranosa. Scaldato e gonfiato, il pane si solleva; la pellicola si forma nel punto in cui si gonfia».

Si tratta di un modello che era già presente nella cosmogonia di alcuni presocratici[34]. Empedocle, ad esempio, descrive la formazione dell'universo con evidente riferimento alla tecnica della panificazione

alla nutrizione e all'accrescimento del feto. Cfr. a proposito il cap. 21 del trattato *Sulla natura del fanciullo*, nel quale l'autore, dopo aver sostenuto che il feto maschio inizia a muoversi nel ventre materno a tre mesi e quello femmina a quattro, continua cosí: «Quando il feto si muove, allora il latte compare per la madre; i seni si sollevano e la loro estremità si gonfia, ma il latte non cola ancora».

[32] Cfr. M. M. SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988, pp. 86 sgg.

[33] Cfr. IPPOCRATE, *Sulle malattie delle donne*, 1; ID., *Sulle ghiandole*, 16.

[34] Cosí afferma E. BIGNONE, *Empedocle*, Torino 1936, p. 259, commentando il frammento: «accenna all'azione di impastare farina con acqua, certo per fare pane e focacce»; cfr. anche W. C. K. GUTHRIE, *A History of the Greek Philosophy*, Cambridge 1967, II, p. 188: «è l'immagine di un fornaio che mescola farina e acqua, che poi saranno indurite in una crosta dal fuoco». Cfr. infine F. A. WILFORD, *Embryological analogies in Empedocles's cosmology*, in «Phronesis», XIII (1968), pp. 108-18.

nel frammento B 34: «lavorando, agglutina farina con acqua». Democrito immagina che nella fase edenica la terra fosse un ammasso di fango del tutto simile a un impasto di farina, da cui si sollevavano membrane che, cotte dal sole e nutrite dall'umido, davano origine a tutti gli esseri viventi[35]

Ma se, come sostiene Aristotele, «gli animali si possono considerare simili a piante non divise»[36], allora anche un albero potrà essere considerato un utero, il frutto un feto e la fruttificazione un processo di cottura dello sperma che proviene dalla terra[37]

Nell'*excursus* botanico contenuto nel trattato *Sulla natura del fanciullo*[38] la maturazione del frutto è descritta ancora una volta come un processo che avviene in piú fasi, tutte attivate dal calore. Inizialmente la terra, condizionata dal vincolo meccanico della strettezza dei condotti, invia alla pianta un succo acquoso e tenue, e quindi freddo, crudo e incapace di attivare qualsiasi processo. Ma quando, col tempo, l'accrescimento del tronco permette che dal terreno giunga un succo piú denso, cioè già cotto dal suolo (che può cuocere grazie al calore che riceve dal sole), e quindi caldo, allora, come abbiamo visto avvenire in ambienti quali il forno, gli organi digestivi e l'utero materno all'arrivo di sostanze calde e umide, il calore della prima cottura attiva una seconda cottura, in grado di liquefare, portare a ebollizione e gonfiare il succo, che infine deborda, uscendo all'esterno e provocando la nascita del frutto[39]

La gemmazione, cioè il momento in cui il succo della pianta è proiet-

[35] DK 68 B 5a.

[36] ARISTOTELE, *Sulla riproduzione degli animali*, 731a20; si tratta comunque di una credenza ampiamente condivisa; cfr. ad esempio IPPOCRATE, *Sulla natura del fanciullo*, 26: «io sostengo che tutte le piante vivono dell'umore della terra e che la loro salute dipende da quella della terra. Allo stesso modo, il bambino vive nell'utero della madre e la sua salute dipende da quella della madre». D'altro canto, nel mondo antico anche i metalli e le pietre hanno un sesso, crescono nel seno della terra, tanto che i minerologi antichi si rifacevano al linguaggio della ginecologia per classificare le pietre in maschi e femmine. A questo proposito cfr. il saggio di M. ELIADE, *Forgerons et alchimists*, Paris 1954, capp. I e II; e R. HALLEUX, *Fécondité des mines et sexualité des pierres*, in «Revue Belgique de Philosophie et d'Histoire», XLIX (1970), pp. 16-24.

[37] La stessa agricoltura è del resto spiegata come una cottura: SENOFONTE, *Economico*, 16.13, afferma che la terra va rivoltata e lasciata riposare perché possa essere «arrostita» dal sole e cuocere a sua volta le piante, addomesticandole e preparandole alla seconda cottura, o maturazione, ed eventualmente alla terza cottura, quella della cucina. Per questo aspetto cfr. M. DETIENNE, *Les parfums d'Arabie*, in *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972 [trad. it. Torino 1975].

[38] IPPOCRATE, *Sulla natura del fanciullo*, 22 e 26.

[39] Il legame fra la prima fase della cottura dell'alimento e del frutto e la bollitura tecnica è evidente anche dal punto di vista linguistico: sia il citato capitolo 11 di *Antica medicina* che i capitoli 22 e 26 di *Natura del fanciullo* utilizzano il verbo ζέω, che già in Omero e poi anche in Erodoto e Aristofane descrive proprio il momento di ebollizione e di fuoriuscita dal recipiente di un liquido sottoposto a un forte calore (cfr. ad esempio *Iliade*, 18.349, 21.362; *Odissea*, 10.360).

tato all'esterno dalla forza dell'ebollizione, appare dunque come un fenomeno del tutto analogo a quello in cui un composto, portato a ebollizione, deborda dal recipiente che lo contiene. Ancora una volta, tuttavia, la bollitura rappresenta solo una fase del processo di cottura del frutto. Subito dopo infatti ha luogo una terza fase, operata dal calore del sole sul succo fuoriuscito e ancora allo stato liquido: cosí come le acque dei fiumi e del mare, ma anche il cibo nella pentola, una volta esposti al calore evaporano e perdono la parte acquosa lasciando il residuo denso, cosí il frutto, esposto per un certo periodo di tempo al calore solare, perde la parte piú acquosa e leggera, condensandosi e indurendo. Solo a questo punto si può dire cotto e pronto a essere usato.

Ma se il calore è troppo debole, o la componente acquosa troppo abbondante, il processo di maturazione fallisce: «A causa dell'eccessiva umidità dei luoghi il frutto non matura, ma rimane incompiuto, molle, femminile (τεθηλυσμένος)»[40]. Il frutto molle, quello cioè nel quale il calore non è riuscito a bruciare in misura sufficiente l'acquoso, è dunque per i Greci l'equivalente del seme troppo molle o troppo freddo che darà origine a un embrione di sesso femminile: entrambi sono errori della natura, che ha fallito almeno parzialmente il suo scopo, cosí come è un errore del cuoco l'impasto con troppa acqua, che si sfalda appena uscito dal forno.

Cottura del cibo, assimilazione dell'alimento, formazione dell'embrione e formazione dell'universo appaiono dunque descritti sul piano della realtà, e non solo su quello della lingua, come un unico e solo processo. Nella lingua greca un unico termine li può designare tutti non tanto per un uso metaforico del termine, per un'operazione cioè di tipo linguistico possibile solo quando con Aristotele nascerà la distinzione fra senso proprio e senso figurato[41], ma perché quelli che le nostre conoscenze odierne descrivono come processi distinti o al piú, per certi aspetti, analoghi vengono intesi come un medesimo e identico processo, che la tecnica riproduce in quanto imita la natura: «Gli uomini non sanno osservare l'invisibile a partire dal visibile; essi non sanno neppure che le tecniche che essi utilizzano sono simili alla natura umana»[42].

Per il pensiero greco classico il solo modello esplicativo in grado di

[40] IPPOCRATE, *Sulle arie, le acque, i luoghi*, 15.

[41] Cfr. G. E. R. LLOYD, *Mentalità, metafore ed i fondamenti della scienza*, in *Smascherare le mentalità*, trad. it. Bari 1991, pp. 19-47.

[42] Cfr. IPPOCRATE, *Sul regime*, 1.11.

decodificare ciò che avviene all'interno dell'organismo non viene dunque inferito dall'osservazione empirica dei fenomeni naturali, quanto dall'analisi di un'esperienza tecnologica di cottura qual è quella del cuoco, in cucina.

Quella τέχνη, dunque, che già per i presocratici costituiva, secondo una tradizione critica ormai consolidata, la chiave di comprensione dei fenomeni cosmici[43], nei medici del *Corpus Hippocraticum* diviene griglia interpretativa del biologico, riproduzione fedele e attendibile delle leggi che regolano il vivente. In essi non è l'osservazione empirica a suggerire le linee di costruzione di modelli esplicativi: al contrario, come faceva notare K. Popper in un celebre intervento[44], natura, organismo, τέχνη formano un unico, potente modello esplicativo, in relazione al quale l'esperienza è interpretata e compresa.

[43] L'espressione è tratta da G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, nuova ed. aggiornata Roma-Bari 1991, p. 16. Si veda anche P. SCHUL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1949², e B. FARRINGTON, *Greek Science: its Meaning for us*, New York 1944.

[44] Cfr. K. POPPER, *Ritorno ai Presocratici*, in ID., *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972, pp. 235-85.

JIM HANKINSON

# *«Semeion» e «tekmerion». L'evoluzione del vocabolario di segni e indicazioni nella Grecia classica*

Con lo sviluppo dei concetti di prova e di argomentazione nel mondo greco, sviluppo strettamente legato all'evoluzione di un sistema legale di tipo antagonistico e delle abilità ed esigenze forensi a questo associate, comincia a manifestarsi l'idea di addurre ragioni, di sostenere un assunto facendo appello a fatti che lo rendano credibile[1]. Naturalmente, qualunque sistema giuridico, per quanto rudimentale, comporta metodi per stabilire conclusioni verosimili sulla base delle contrastanti affermazioni delle due parti in conflitto. Scrive Aristotele (con una certa dose di esagerazione):

> Omero è superiore anche in questo a tutti gli altri poeti, ai quali ha insegnato come si debbano dire menzogne. Si tratta dell'uso del paralogismo. Allorché, dato un fatto A, ne segue un altro B, ovvero, accadendo un fatto A, ne accade conseguentemente un altro B, credono gli uomini che se B, il fatto conseguente, è vero, anche A, l'antecedente, sia vero o accada veramente. E questa è una falsa argomentazione. Ma appunto sulla base di siffatta argomentazione, se A, l'antecedente, è falso, e, d'altra parte, da questo antecedente, in quanto si presuma vero, consegue necessariamente che sia o accada un altro fatto B, bisogna aggiungere [questo secondo fatto reale B all'antecedente falso A]; perché, dal conoscere che è vero il fatto conseguente B, la nostra mente è indotta a ritenere con una erronea inferenza che anche l'antecedente A sia vero. Se ne può avere un esempio dalla scena del bagno [nell'*Odissea*][2].

La scena del bagno propriamente detta[3] non appare ben scelta per lo scopo che qui si propone Aristotele (dare un esempio di inferenza verosimile ma fallace), poiché in essa la vecchia nutrice Euriclea riconosce Odisseo dalla cicatrice di caccia che questi si era procurato da giovane alla corte di Autolico, e pertanto compie un'inferenza corretta (benché contestabile, dato che, oltre a Odisseo, anche altri potevano avere una

[1] Questo processo è ben ricostruito in G. E. R. LLOYD, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1979 [trad. it. Torino 1982].

[2] ARISTOTELE, *Poetica*, 24.1460a18-26 (trad. di M. Valgimigli); cfr. nota 63.

[3] *Odissea*, 19.348-507.

cicatrice analoga). Aristotele sta qui chiaramente pensando al precedente incontro tra Penelope e Odisseo, in cui quest'ultimo, sotto mentite spoglie per non farsi riconoscere[4], afferma di aver conosciuto Odisseo; Penelope gli chiede notizie del proprio marito e, quando egli gliene descrive correttamente gli abiti, ella presta fede al suo racconto[5] Il modo di ragionare di Penelope segue lo schema descritto da Aristotele: il fatto che lo «straniero» conoscesse le vesti di Odisseo conferisce plausibilità alla sua affermazione di esserne stato amico, anche se non la implica, in quanto è compatibile con la possibilità che lo «straniero» sia Odisseo stesso, come difatti è[6].

Parimenti, le «agnizioni» della tragedia si basano su inferenze derivate da segni. Nelle *Coefore* di Eschilo[7] Elettra capisce che suo fratello è ritornato dal colore di una ciocca di capelli e dalle dimensioni di un'orma (che ella definisce come un «secondo τεκμήριον»[8]). Aristotele descrive questo processo come scoperta «che nasce da un ragionamento»: «È giunto uno che mi somiglia; ma nessuno mi somiglia eccetto Oreste; dunque è Oreste che è giunto»[9] La «prova» è messa in ridicolo da Euripide[10]: molte persone non imparentate fra loro hanno capelli simili e piedi di dimensioni analoghe, e, viceversa, una relazione di sangue non garantisce la somiglianza di questi tratti[11]. Questo riconoscimento dell'intrinseca fallibilità di determinati tipi di inferenze fondate su segni diverrà importante in seguito.

## 1. *La scienza e le prove.*

Questi antecedenti letterari presentano interesse in relazione agli sviluppi riguardanti l'ambito giudiziario; un altro aspetto, collegato al precedente, a cui intendo ora rivolgermi riguarda l'evoluzione dell'indagine e della spiegazione scientifica nel mondo greco. Secondo la versione

[4] È possibile che l'intero canto XIX dell'*Odissea* fosse noto con il nome di «scena del bagno»: si veda D. C. LUCAS, *Aristotle's Poetics*, Oxford 1968, p. 228.

[5] *Odissea*, 19.215-60.

[6] Cfr. LUCAS, *Aristotle's Poetics* cit., pp. 228-29.

[7] ESCHILO, *Coefore*, 164-211.

[8] *Ibid.*, 205.

[9] ARISTOTELE, *Poetica*, 16.1455a3-5.

[10] EURIPIDE, *Elettra*, 508-46.

[11] Per una breve disamina del concetto di prova nella letteratura greca arcaica cfr. G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy*, Cambridge 1966, pp. 424-26; in aggiunta ai brani discussi cfr. PINDARO, *Olimpiche*, 6.73, 8.3; ID., *Nemee*, 6.8; ESCHILO, *Agamennone*, 272 sgg.; SOFOCLE, *Elettra*, 774 sgg.

ortodossa (ortodossa sia per i greci che per i moderni), l'illuminismo greco ebbe inizio con l'emergere dei modelli di spiegazione di tipo naturalistico dei presocratici dallo sfondo della mitologia e del soprannaturale. Cominciando a spiegare la struttura, l'organizzazione e il funzionamento del mondo non sulla base di una qualche ipotesi mitica o divina, ma come il naturale risultato dell'interazione di elementi e di forze materiali, Talete e i suoi successori operarono una rivoluzione nell'ambito delle procedure di spiegazione. Ma una cosa è affermare che il mondo trae origine dall'acqua, dal fuoco, dall'illimitato e cosí via; altra cosa è trovare argomenti validi a sostegno di tali teorie. Per comprovare le sue grandiose affermazioni fisiche, lo stesso Talete aveva già fatto appello (in modo circoscritto) ad argomenti basati sull'osservazione: se la terra galleggia sull'acqua, è perché le cose pesanti (come i tronchi) possono farlo[12]. Ragionamenti di questo genere acquistano maggiore spazio e importanza nei successori di Talete: cosí, ad esempio, Anassimene sostiene che i terremoti si verificano in seguito al crollo di sostegni sotterranei in cui si sono prodotte delle crepe, esattamente come può accadere ai vecchi edifici[13]

Ma ben presto divenne evidente che prove siffatte, di tipo fondamentalmente analogico, non riuscivano, e non potevano, fornire argomenti conclusivi a favore delle teorie che avrebbero dovuto sostenere: la stessa proliferazione di simili teorie fra loro incompatibili bastava a dimostrarlo. L'analogia può essere suggestiva e illuminante, ma un «argomento analogico» di fatto non è un argomento: nel migliore dei casi può fornire un'ipotesi (benché presumo che si potrebbe considerare come un'induzione da un caso singolo). Il problema dell'uso e della persuasività delle prove rimarrà una costante di tutta la filosofia e la scienza greca successive. Ciononostante, in ciò che ci è giunto di quasi tutti i presocratici vi è ben poco che indichi un interesse esplicito nei confronti dei concetti di segno e indicazione. Melisso rappresenta un'eccezione quando dice: «Questo discorso che abbiamo fatto è il massimo σημεῖον che esiste soltanto l'Uno, ma ne sono σημεῖα anche queste cose che ora diciamo»[14].

Tuttavia è con Diogene di Apollonia che il concetto di segno comincia ad acquistare importanza. Un frammento autentico parla dei grandi σημεῖα attestanti la supremazia dell'aria[15]; a sua volta Teofrasto,

[12] ARISTOTELE, *Sul cielo*, 2.13.294a30-34.

[13] ID., *Meteorologia*, 2.7.365b6 sgg; cfr. SENECA, *Naturales quaestiones*, 6.10.

[14] DK 30 B 8 (trad. di A. Pasquinelli).

[15] DK 64 B 4.

parafrasando la teoria della percezione e della conoscenza di Diogene, utilizza questo termine cinque volte, ed è ragionevole pensare che esso fosse il termine originariamente usato da Diogene stesso[16]. Diogene argomenta contro coloro che ritengono che la visione sia semplicemente il prodotto della riflessione degli oggetti nell'occhio: un σημεῖον indicante che l'aria contenuta all'interno del bulbo oculare contribuisce alla visione è dato dal fatto che in certi tipi di infiammazione, nonostante gli occhi continuino a riflettere con chiarezza gli oggetti, la vista risulta danneggiata[17]; e un ulteriore σημεῖον del contributo dell'aria interna al processo di percezione consiste nel fatto che, quando ci concentriamo su altre cose, talvolta non vediamo e non udiamo piú nulla[18].

Diogene era un uomo di medicina, e può essere forse significativo che, in ambito presocratico, l'unica occorrenza del verbo τεκμαίρεσθαι si trovi in un frammento di un altro medico-filosofo, Alcmeone di Crotone: «sulle cose invisibili ... solo gli dèi hanno la certezza; ma a noi che siamo uomini è dato solo congetturare (τεκμαίρεσθαι)»[19]. E infatti, i primi richiami significativi alle prove derivate dai segni (σημεῖα) e dalle indicazioni (τεκμήρια) si ritrovano proprio nei piú antichi scritti della scuola ippocratica.

## 2. *Il «Corpus Hippocraticum».*

Nei testi ippocratici non sembra esserci alcuna distinzione canonica o codificata, né una sistematica differenziazione, tra σημεῖα e τεκμήρια, benché forse τεκμήριον sia piú spesso riferito a ciò che indica una condizione nascosta che sia causalmente responsabile di qualche effetto, mentre σημεῖον tende ad avere un campo semantico piú ampio. Va anche detto che forse è artificiosamente limitativo concentrarsi sui sostantivi σημεῖον e τεκμήριον tralasciando i vocaboli a loro etimologicamente collegati, in particolare i verbi σημαίνειν e τεκμαίρεσθαι; all'occorrenza farò inoltre riferimento a passi che riguardano chiaramente, sebbene non esplicitamente, l'inferenza dai segni.

Il *Corpus Hippocraticum*, una raccolta di opere scritte da piú autori, fu composto in un arco di tempo di almeno duecento anni, a partire dal-

[16] TEOFRASTO, *Sui sensi*, 39-45. Teofrasto parla di σημεῖα anche *in propria persona*, benché raramente (cinque altre occorrenze in tutta l'opera appena citata); l'uso che Teofrasto fa dei dati dell'osservazione esula comunque dall'ambito di studio di questo saggio.

[17] *Ibid.*, 40.

[18] *Ibid.*, 42; cfr. 43-45.

[19] DK 24 B 1.

la seconda metà del v secolo a. C. La maggior parte dei testi che prenderemo in esame appartengono alla prima fase di questo periodo, e nessuno è verosimilmente successivo al 350 a. C. I trattati ippocratici costituiscono una raccolta eterogenea, ma comune a molti di essi è l'approccio razionale alla fisiologia e alla medicina. Con «razionale» intendo semplicemente il fatto che i vari autori tendono a trattare la malattia come qualcosa in linea di principio pienamente intelligibile, in quanto risultato di fattori causali precisi e determinabili. Il *locus classicus* di questo atteggiamento è rappresentato dal proemio al demitizzante testo sul *Male sacro*: «Circa il male cosiddetto sacro [cioè l'epilessia] questa è la realtà. Per nulla – mi sembra – è piú divino delle altre malattie o piú sacro, ma ha struttura naturale e cause razionali: gli uomini tuttavia lo ritennero in qualche modo opera divina per inesperienza e stupore, giacché per nessun verso somiglia alle altre»[20]

Questa fiducia nella possibilità di comprendere razionalmente (e quindi di curare) le malattie rispecchia l'atteggiamento mentale dei presocratici: nel mondo ogni cosa è il prodotto di materiali e forze elementari, fondamentali e compito dello scienziato è comprendere tali interrelazioni e fare predizioni sulla base di esse.

Ma un conto è esporre questa immagine di indagine razionale come un ideale metodologico, un altro metterlo in pratica. Di conseguenza riscontriamo, proprio come nel caso dei presocratici, una molteplicità di teorie fra loro diversissime e incompatibili, sia intorno alla struttura del corpo umano che intorno alla natura degli squilibri interni al corpo, ritenuti responsabili delle malattie[21]. Per giunta i teorici ippocratici non si facevano certo pregare per ipotizzare le cause (e per estensione i possibili rimedi) di questi mali[22]. Poiché le varie concezioni erano in conflitto, e poiché inoltre esse non facevano riferimento a condizioni palesi e visibili ma a entità teoriche nascoste, era compito dei vari teorici cercare di giustificare la propria spiegazione (corrispondente a una determinata combinazione e alterazione patologica degli elementi) sulla base dell'inferenza; ed è qui che segni e indicazioni entrano in gioco. Un autore lamenta il fatto che i diversi teorici degli elementi «non concordano però sui nomi: l'un d'essi dichiara che codesto "uno e tutto" è

[20] *Sul male sacro*, 1.2-6; cfr. 5.1-7, 21.1-8. Per la citazione dei passi dai testi ippocratici si fa riferimento all'edizione di W H. S. Jones, London-Harvard 1923-31 [per la traduzione italiana si è utilizzato IPPOCRATE, *Opere*, ed. parziale a cura di M. Vegetti, Torino 1965].

[21] Cosí ad esempio gli esseri umani sarebbero composti di acqua e fuoco (*Sul regime*, 1.2); di sangue, flegma e due diverse specie di bile (*Sulla natura dell'uomo*, 5); di aria (*Sui venti*, 3); di caldo, freddo, secco e umido (secondo i medici contro cui si polemizza nell'*Antica medicina*).

[22] Cosí l'epilessia è causata da un eccesso di flegma freddo nel cervello, e può essere curata controbilanciando questa predisposizione (*Sul male sacro*, 10).

l'aria, l'altro il fuoco, l'altro ancora l'acqua, l'altro la terra, e ciascuno correda il suo discorso di testimonianze (μαρτύρια) e prove (τεκμήρια) che sono nulla»[23].

Anche l'autore del trattatello antiteorico (almeno secondo le apparenze) sull'*Antica medicina* fa per due volte appello a dei segni[24] per confermare (in che modo non è molto chiaro) la propria tesi secondo cui la febbre non sarebbe semplicemente, o neppure prevalentemente, causata dal calore. L'autore dei *Venti* scrive che

> il σημεῖον piú importante del fatto che i respiri sono la causa di questo male [l'idropisia] è il seguente: alcuni pazienti ormai prossimi a morire sono prosciugati e svuotati dell'acqua. Dapprincipio l'acqua sembra venire in abbondanza dalla cavità, per poi diminuire col passare del tempo. È evidente che all'inizio l'acqua è piena d'aria, che è ciò che la rende voluminosa; ma, a mano a mano che il fiato diminuisce, resta solo l'acqua, la cui quantità sembra dunque inferiore, mentre in realtà è rimasta invariata. E c'è un altro σημεῖον: infatti la cavità, pur essendo stata completamente svuotata, in meno di tre giorni è di nuovo piena. Che cosa avrebbe potuto riempirla se non l'aria? Che altro potrebbe riempirla cosí rapidamente?[25]

Ciò che qui conta è il modo in cui l'autore cerca di avvalorare un'ipotesi relativa alla struttura interna e al funzionamento del corpo facendo appello a dati di osservazione. Nel primo caso, che inizialmente la massa d'acqua sia maggiore viene «spiegato» col fatto che contiene aria, anche se l'autore non si preoccupa di dire perché mai il flusso d'acqua non dovrebbe essere soggetto a una diminuzione naturale; e nel secondo egli indica nuovamente l'aria, sulla base di una sua proprietà ritenuta evidente (la volatilità), quale elemento responsabile del successivo, ulteriore riempimento della cavità.

Di struttura simile, benché un po' meno ingenui, sono i vari appelli ai τεκμήρια che si incontrano in *Arie, acque, luoghi*. Discutendo il fenomeno dell'evaporazione, l'autore scrive che il sole

> persino dagli uomini trae la parte piú delicata e leggera degli umori. Eccone un fortissimo (μέγιστον) τεκμήριον: quando un uomo cammina o siede al sole indossando una veste, le zone della pelle che il sole colpisce, non si coprono di sudore (il sole infatti fa evaporare il sudore che affiora); le zone invece riparate dalla veste o da qualcos'altro, sudano. È tratto fuori infatti il sudore dalla forza del sole, ma è protetto dall'ombra, sicché dal sole stesso non viene poi dissipato[26].

[23] *Sulla natura dell'uomo*, 1.14-19.

[24] Egli si riferisce indifferentemente a essi con τεκμήριον o σημεῖον (*Sull'antica medicina*, 17.5-6, 18.2), benché il primo di questi segni sia descritto come «prova grandissima» o «fortissima» (μέγιστον τεκμήριον), il che suggerisce che τεκμήριον indicasse segni di valore e importanza maggiori rispetto a σημεῖον, un'impressione che trova conferma anche altrove.

[25] *Sui venti*, 12.7-21.

[26] *Sulle arie, le acque, i luoghi*, 8.13-23; e cfr. nota 24.

Qui dati empirici vengono portati a sostegno di una teoria generale: il sole causa un'evaporazione invisibile dell'umidità superficiale. Meno memorabile è la tesi secondo cui le acque

> una volta congelate ... non riacquistano piú la primitiva natura, ma quanto vi era di limpido, di leggero, di dolce si separa e svanisce, solo resta la parte piú torbida e pesante. Lo puoi capir cosí: prova, d'inverno, a versare dell'acqua in un recipiente dopo averla misurata e ponila all'aperto, perché geli completamente; poi il giorno seguente portala al caldo, dove il ghiaccio si fonderà del tutto: e quando si sia sciolto di nuovo misura l'acqua, ne troverai una quantità molto minore. Ciò è un τεκμήριον, che per il gelo svanisce e si dissecca la parte piú leggera e delicata, non la piú pesante e densa[27]

Questo è in accordo con l'affermazione secondo cui il fatto che «chi soffre di mal della pietra minge urina limpidissima» sarebbe un τεκμήριον che i calcoli sono causati dalla solidificazione della «parte piú densa e piú torbida» dell'acqua[28]. E piú avanti l'autore osserva che il fatto che la maggioranza degli Sciti abbia subito una cauterizzazione è un τεκμήριον della loro costituzione umida[29]

Pertanto le indicazioni svolgono un certo numero di funzioni diverse. Esse infatti possono essere dati sperimentali funzionali a un'affermazione teorica; possono fornire sostegno empirico a tale affermazione; e possono essere sintomi osservabili di qualche presunta causa sottostante. Possono anche rafforzare delle ipotesi esplicative: «E v'è un altro grande (μέγα) τεκμήριον che questa non è piú divina delle altre malattie: insorge ai flegmatici per natura, ma non colpisce i biliosi; mentre se fosse piú divina delle altre, in tutti egualmente dovrebbe prodursi questa malattia»[30].

Le indicazioni possono inoltre appoggiare determinate ipotesi fisiologiche: un τεκμήριον a favore dell'ipotesi che il respiro passa attraverso le vene (e che, se in una parte del corpo il respiro viene bloccato, tale parte subisce una paralisi) consiste nel fatto che, se si comprimono le vene di un paziente al punto che il respiro non può attraversarle, subito il paziente è colto da torpore[31]. Si considerino infine i seguenti passi: «Giacché vi è un gran σημεῖον che i profani sono assolutamente incapaci di capire come vadano curate queste loro stesse malattie [acute], ed è che proprio in esse i non medici riescono a sembrar medici»[32]; e «è un

[27] *Ibid.*, 8.53-65.
[28] *Ibid.*, 9.43-45.
[29] *Ibid.*, 20.1-7.
[30] *Sul male sacro*, 5.15-21.
[31] *Ibid.*, 7.9-12.
[32] *Sul regime delle malattie acute*, 6.4-7.

μέγα τεκμήριον invero della sostanza dell'arte ... laddove anche coloro che non credono al suo essere appaiano salvarsi grazie ad essa»[33]

Abbiamo radunato una serie miscellanea di occorrenze in cui l'uso dei nostri due termini spazia dall'elemento a sostegno di teorie di tipo generale alla prova di un assunto (il che trova un parallelo nei contesti forensi, vedi par. 3); ciononostante non è emersa una distinzione chiara tra i campi semantici delle due parole, anche se si registra la tendenza a preferire τεκμήριον quando l'indicazione è insolitamente forte o quando l'affermazione riportata è in qualche modo di tipo teorico. Vi è un'ulteriore categoria, quella dei segni diagnostici e prognostici, che merita di essere presa brevemente in considerazione. Qui predominano σημεῖον e i termini a esso correlati, in particolare per ciò che riguarda la prognosi[34]. Cosí *Sull'alimento*, 48 descrive il polso e la respirazione come σημεῖα di salute e malattia; mentre l'autore delle *Epidemie I* scrive: «Molti e altri importanti σημεῖα sono a questi connessi ... E occorre porli a confronto, analizzarli e indagare per chi essi significhino malattia acuta e mortale oppure guarigione, per chi malattia cronica e mortale oppure guarigione, a chi si debba dare cibo oppure no, e quando, e quanto, e quale sia il cibo da prescrivere»[35]

Da questo punto di vista il testo piú importante è tuttavia *Prognostico*, in cui l'autore enumera i segni della morte imminente (2) (la famosa *facies* ippocratica); osserva che i sudori freddi attorno alla testa e al collo significano (σημαίνουσιν) morte in caso di febbre alta (6), e che un gonfiore all'ipocondrio è un preannuncio di morte (7); e ammonisce il medico a essere pronto a cogliere eventuali segni di guarigione (9). Tra i segni di questo tipo vi è la presenza nell'urina di un sedimento bianco e uniforme (12); mentre i segni propizi in caso di ascesso o empiema sono che il malato sopporti bene la malattia, non abbia dolori, possa espettorare facilmente, abbia il corpo uniformemente caldo, non provi sete, e che l'urina, le feci, il sonno e il sudore si presentino in modo favorevole: se tutti questi segni coincidono il paziente guarirà (15). Inoltre, è possibile distinguere l'empiema da altre condizioni patologiche sulla base di segni: la presenza di febbre persistente, di sudorazione copiosa, di tosse senza espettorazione sono tutti segni certi di empiema (17). Sicché

[33] *Sull'arte*, 5.9-11.

[34] Si veda tuttavia *Sul regime*, 3.70, che parla di τεκμήρια della sazietà; e il libro gnomico *Sull'alimento*, 26, che elenca come τεκμήρια «solletico, dolori, ernia, mente (?), sudore, sedimento urinario, stanchezza, agitazione, sguardo fisso, allucinazioni, itterizia, singhiozzi, epilessia, emorragie, sonno continuo», mentre i «dolori generalizzati e localizzati sono σημεῖα della gravità» di una malattia: non colgo alcuna differenza sostanziale tra i due termini.

[35] *Epidemie*, 1.25.14-21.

chi si dispone a prevedere correttamente quali malati guariranno e quali periranno, e a quali la malattia durerà piú giorni, a quali meno, deve possedere una approfondita conoscenza di tutti i σημεῖα ed essere in grado di valutarli, commisurandone l'efficacia reciproca ... Questo d'altronde occorre bene sapere intorno ai τεκμήρια e ai vari σημεῖα, che in ogni anno e in ogni regione quelli cattivi significano qualcosa di cattivo e quelli favorevoli qualcosa di buono ... tutte infatti [le malattie che] vengono a crisi nei giorni predetti, potrai riconoscerle dai medesimi σημεῖα[36].

Potrebbe a prima vista sembrare che i τεκμήρια siano i segni certi, mentre gli altri non avrebbero analoga forza cogente (il che prefigurerebbe la distinzione tracciata da Aristotele, vedi par. 5): ma questa è l'unica occorrenza di τεκμήριον in questo testo (anche se τεκμαίρεσθαι, «essere inferito», compare due volte), e il brano nel suo insieme non giustifica una simile distinzione. Negli ippocratici non vi è dunque una differenza chiara e inequivocabile tra τεκμήριον e σημεῖον, anche se σημεῖον sembra generalmente essere la categoria piú ampia, mentre τεκμήριον si applica particolarmente ai dati sperimentali in grado di confermare una teoria, nonché ai casi in cui l'indicazione è considerata particolarmente forte. I segni di eventi futuri sono generalmente chiamati σημεῖα, forse perché implicitamente piú fallibili[37]

## 3. *Antifonte e la legge.*

L'osservazione precedente è in aperto contrasto con un frammento attribuito (benché in modo non certo) all'opera perduta di Antifonte sull'*Arte retorica*: «Le cose passate si confermano per mezzo di σημεῖα, le future per mezzo di τεκμήρια»[38]. Non trovo però tracce di tale distinzione né in Antifonte né in altri autori (l'esame dei testi ippocratici suggerisce esattamente il contrario). In ogni caso, le parole relative al campo semantico di cui ci stiamo occupando nacquero presumibilmente nelle aule di tribunale, ed è perciò a questo ambiente che rivolgeremo ora la nostra attenzione.

Antifonte di Ramnunte era un oratore e uomo politico della seconda metà del v secolo[39] Dei suoi scritti giudiziari ci sono rimaste alcune orazioni e tre tetralogie, vale a dire esercitazioni didattiche relative a

[36] *Prognostico*, 25.1-24.

[37] Sull'impiego in epoca arcaica di τεκμήριον, σημεῖον e loro derivati cfr. LLOYD, *Polarity* cit., pp. 424-27.

[38] ANTIFONTE, fr. 7.19.

[39] Tralascio qui la *vexata quaestio* di quanti siano stati i personaggi con questo nome: cfr. a questo proposito M. GAGARIN, *The ancient tradition on the identity of Antiphon*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXXI (1990), pp. 27-44.

casi immaginari, composte da coppie antitetiche di discorsi pronunciati dall'accusa e dalla difesa. Nell'*Omicidio di Erode* l'imputato difeso da Antifonte cita come «massimi τεκμήρια» della propria innocenza il fatto che è stata l'accusa, e non lui stesso, ad avere fatto sparire delle prove (38); piú avanti si dichiara che il «massimo τεκμήριον» che Licino non è colpevole della morte di Erode è il fatto che, se egli fosse stato in collera con Erode per qualche offesa precedente (secondo quanto afferma l'accusa), avrebbe legalmente denunciato quest'ultimo anziché assassinarlo (61); due paragrafi dopo il «massimo τεκμήριον» che Erode e Licino non erano amici intimi (come asserisce l'accusa) è dato dal fatto che Erode aveva rifiutato di pagare un'ammenda di sette mine per ottenere la scarcerazione di Licino. Alla fine del suo discorso (81) egli dichiara che «tutto ciò che si poteva dimostrare con τεκμήρια e testimonianze (μαρτύρια) umane, lo avete udito; ma bisogna che voi, per emettere il vostro verdetto su casi del genere, teniate conto anche dei σημεῖα provenienti dagli dèi». Questi «segni» divini consistono nel fatto che (a differenza di altri malfattori) la sua presenza non ha mai procurato l'affondamento di una nave, mentre i suoi sacrifici hanno sempre raggiunto il loro scopo, fatti che «sono, a mio giudizio, validi τεκμήρια in favore della mia innocenza» (83; cfr. 84). Qui merita osservare che, in contesti di tipo legale, σημεῖον può significare qualcosa come «traccia materiale» (come in 27-28, o in 45, in cui si sottolinea che sulla barca non vi erano tracce di sangue). Impieghi analoghi di τεκμήριον si riscontrano nell'orazione *Per avvelenamento contro la matrigna* (10-12). Strettamente connessa a questo è l'evoluzione del concetto di argomentazione sulla base del probabile o verosimile: τὸ εἰκός[40].

I τεκμήρια e i σημεῖα sono dunque elementi probatori che indirizzano verso una certa conclusione (o che perlomeno può essere presentata come tale) senza tuttavia implicarla logicamente. I τεκμήρια sono forse genericamente dei fatti (la cui caratteristica è spesso quella di essere ritenuti importanti), laddove i σημεῖα sono oggetti o eventi dotati di rilievo probatorio: ma, ancora una volta, si tratta di distinzioni imprecise.

Considerazioni analoghe valgono per gli altri oratori del periodo, in particolare Lisia e Demostene. Lisia impiega i due termini rarissimamente, e comunque in modo non tecnico, come nell'orazione *Per ferimento premeditato*, dove i τεκμήρια non sono distinti dai μαρτύρια (pro-

[40] Cfr. ad esempio ANTIFONTE, *Tetralogie*, 1.1.9-10, 1.2.10; ID., *L'assassinio di Erode*, 25-27, 38, 49-50, 63, 66; ARISTOTELE, *Analitici primi*, 2.27.70a2 sgg.; ID., *Retorica*, 1.2.1357a35 sgg.

ve o testimonianze)[41]. Anche Demostene fa scarso uso dei nostri termini, preferendo il linguaggio neutro dei μαρτύρια; è tuttavia qui il caso di fare alcuni esempi. Che Conone lasci che i propri figli crescano senza regola è un σημεῖον del fatto che lui stesso non trattava suo padre con il dovuto rispetto[42]: qui σημεῖον sembra essere un'indicazione debole, che non basta a costituire una prova davvero convincente, ma che nondimeno è possibile invocare in un contesto forense. Un esempio piú persuasivo ci viene dall'orazione *Contro Eubulide*: un σημεῖον che la votazione è stata truccata è dato dal fatto che sono stati scrutinati piú di 60 voti, mentre gli elettori non erano piú di 30[43] Infine, in *Contro Neera*, si parla di «un grande τεκμήριον» (rafforzando in questo modo l'impressione che i τεκμήρια siano associati a prove di particolare peso, anche se in realtà la prova in questione non appare granché solida): se Frastore fosse stato in buona salute non avrebbe adottato il ragazzo, dato che, una volta guarito, si è risposato (il che indica che quel che piú gli stava a cuore era di procurarsi un erede)[44].

## 4. *Gli storiografi.*

Il linguaggio delle testimonianze e delle prove è di casa anche nella storiografia[45]; nondimeno σημεῖον (nel senso che qui ci interessa) è assente in Erodoto, e τεκμήριον compare soltanto sette volte nei nove libri delle *Storie*, a cui vanno aggiunte otto occorrenze di termini etimologicamente collegati[46]. Tucidide è un po' meno parco nell'uso di questi termini, ma in ogni caso τεκμήριον compare solo quattordici volte in tutte le sue *Storie*, e σημεῖον diciannove, talvolta nei significati, qui non pertinenti, di «segnale» e di «vessillo». Per entrambi i termini, il grosso degli esempi significativi si ritrova nel primo libro, dedicato agli antefatti della guerra. Gli impieghi sono non tecnici: ad esempio, come τεκμήρια del fatto che le guerre precedenti erano state eventi di minor momento, egli mette in rilievo che in passato le popolazioni erano meno prospere e radicate (1.1-2); Omero è citato tre volte come «atte-

[41] LISIA, *Per ferimento premeditato*, 12.

[42] DEMOSTENE, *Contro Conone*, 23.

[43] ID., *Contro Eubulide*, 13.

[44] ID., *Contro Neera*, 57-58.

[45] Per maggiori particolari cfr. LLOYD, *Polarity* cit., p. 426, nota 2.

[46] Pertanto i dati non sembrano confermare l'affermazione di Lloyd (*ibid.*, p. 426) secondo cui questi termini sarebbero usati «con grande frequenza»; cfr. tuttavia ERODOTO, 2.116, 2.120, 4.29. Cfr. inoltre A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984.

stante» (τεκμηριοῦν) qualcosa (1.3, 1.9[47], 3.104). In 1.20 Tucidide mette in guardia dall'accettare indiscriminatamente ogni τεκμήριον, ma nel paragrafo successivo afferma che i τεκμήρια citati portano a concludere che le cose devono essere andate proprio come le ha descritte. Qui i τεκμήρια sono dati e prove a supporto di una ricostruzione storica (si veda anche 2.15, dove si presentano delle prove riguardanti l'antica ubicazione dell'insediamento ateniese).

Come ci si può aspettare, i termini compaiono anche nei vari discorsi convenzionali in cui, usando uno stile forense, gli oratori adducono prove a proprio favore: 1.34, 1.73 (μέγιστον τεκμήριον), 2.39, 3.66. Altri tre esempi meritano poi di essere segnalati. Nel caso di Pausania, gli Spartani sono restii a credere al suo tradimento in assenza di «testimonianze incontrovertibili» (ἀναμφισβήτητα τεκμήρια) sotto forma di autocondanna scritta od orale (1.139). Gli oppositori di Alcibiade presentano, quali τεκμήρια della loro tesi secondo cui il coinvolgimento di quest'ultimo nella mutilazione delle erme era parte di un complotto antidemocratico, altri casi in cui egli ha esibito un comportamento ostile alla democrazia (6.28). E nella descrizione che fa della peste, Tucidide cita come τεκμήριον del singolare carattere epizootico dell'epidemia il fatto che gli uccelli necrofori erano poco numerosi ed evidentemente contagiati da essa (2.50). Analogamente, σημεῖον è usato sia a proposito dei dati su cui si basa una ricostruzione storica (1.6, 1.10, 1.21), sia per indicare prove utilizzate in ambito giudiziario (1.132, di nuovo in relazione al processo di Pausania), sia ancora nei discorsi convenzionali (2.41-42). In tali significati, σημεῖα e τεκμήρια costituiscono dunque, nell'uso che ne fa Tucidide, buone ragioni per credere a qualcosa; ma, ancora una volta, come nel caso dei testi di ambito legale, non vi sono prove effettive per tracciare distinzioni rigorose o di tipo tecnico tra σημεῖον e τεκμήριον.

## 5. *La dottrina e l'uso aristotelici.*

Le prime distinzioni di questo genere si ritrovano, e la cosa non sorprende, in Aristotele, cioè l'autore da cui siamo partiti. Nel *Fedro* Platone cita i τεκμήρια come una delle componenti della retorica[48]; nell'*Eutifrone* Socrate chiede: «Quale τεκμήριον hai che tutti gli dèi consideri-

[47] Cfr. ERODOTO, 2.120.
[48] PLATONE, *Fedro*, 266e.

no morto ingiustamente quel tale?»[49] Nel *Critone*, dialogando con Socrate, le Leggi di Atene sostengono che la permanenza praticamente ininterrotta di quest'ultimo ad Atene e la sua riluttanza a trasferirsi altrove rappresentano μεγάλα τεκμήρια del fatto che egli tacitamente accetta le Leggi stesse[50], mentre nell'*Apologia* Socrate presenta μεγάλα τεκμήρια della propria sollecitudine per la giustizia[51]. Si tratta tuttavia di esempi isolati, tutti di carattere giudiziario; in nessun luogo Platone accenna ad analizzare i concetti di cui ci occupiamo, o a suggerire una teoria generale della prova, sebbene occasionalmente usi τεκμήριον in contesti che non sono di tipo giudiziario: si veda ad esempio il passo del *Parmenide* in cui gli argomenti di Zenone vengono descritti come τεκμήρια dell'asserzione secondo cui i molti non sono[52]; nel *Fedone*, il fatto che i vivi non si generino da altro che dai morti è un ἱκανὸν τεκμήριον della teoria secondo la quale le anime si trovano in uno stato di esistenza incorporeo[53]; e nella *Repubblica* Glaucone attribuisce al suo esperimento mentale riguardante l'anello di Gige il valore di μέγα τεκμήριον del fatto che nessuno è giusto di buon grado[54].

Prima di occuparci delle distinzioni tecniche tracciate da Aristotele, possiamo brevemente passare in rassegna alcuni esempi non tecnici tratti dalle sue opere scientifiche. Prendiamo in primo luogo in esame la *Meteorologia*: qui, che le comete preannuncino la siccità è un τεκμήριον del fatto che si tratta di corpi infuocati (1.7.344b19); mentre il fatto che nell'acqua salmastra le uova galleggino è un τεκμήριον che le soluzioni sono piú dense dell'acqua pura (2.3.359a12-14). Le stelle cadenti sono un «segno sufficiente» del fatto che i cieli non sono caldi (1.3.341a31 sgg.); mentre vi sono diversi segni a favore dell'ipotesi secondo cui i terremoti sarebbero causati da venti intrappolati nella terra (2.8.366b30 sgg.).

*Sulla riproduzione degli animali* indica come «massimo τεκμήριον» contro la teoria della pangenesi il fatto che fra gli insetti la copulazione comporta che la femmina introduca qualcosa nel maschio (1.18.723b19 sgg.), mentre il fatto che il piacere sessuale femminile non coincida con la zona di emissione è un segno che le donne non emettono seme (1.20.728a31 sgg.). L'evidente esiguità della prole all'interno dei favi è

[49] ID., *Eutifrone*, 9a (trad. di G. Cambiano).
[50] ID., *Critone*, 52b.
[51] ID., *Apologia di Socrate*, 32a.
[52] ID., *Parmenide*, 128a.
[53] ID., *Fedone*, 70d.
[54] ID., *Repubblica*, 2.360c.

un σημεῖον del fatto che nelle api la riproduzione avviene in modo asessuato (3.10.760b33 sgg.).

Si tratta di una raccolta di esempi abbastanza eterogenea (ma si noti ancora una volta che, quando τεκμήριον è preceduto da un attributo, esso è di regola μέγιστον, cioè «il piú grande», «il massimo») e spesso non è chiaro in che modo le «prove» addotte debbano avvalorare la conclusione: ai nostri occhi, solo l'affermazione relativa alla densità sembra lontanamente soddisfare i criteri a cui devono sottostare i dati dell'osservazione per poter essere genuinamente in grado di fornire prove a favore dell'esistenza di un fatto o di una proprietà strutturale nascosta (si confrontino gli esempi tratti in precedenza da *Arie, acque, luoghi* e dal *Male sacro*).

Nondimeno, in altre opere Aristotele tenta una classificazione rigorosa dei segni e delle indicazioni. All'inizio della *Retorica* egli distingue l'inferenza retorica da quella scientifica sulla base del fatto che la maggior parte delle premesse retoriche sono contingenti:

> È chiaro che le premesse degli entimemi[55] saranno alcune necessarie, ma la maggior parte soltanto frequenti, e gli entimemi si traggono dai verosimili e dai segni, cosicché è necessario che questi due tipi di premesse si identifichino con quei due tipi. Il verosimile è ciò che avviene per lo piú ... Dei segni l'uno si comporta come un particolare in rapporto all'universale, l'altro come un universale in rapporto al particolare. Di essi quello necessario è il τεκμήριον, quello non necessario non ha un nome corrispondente a questa differenza. Intendo per necessarie le proposizioni da cui derivano sillogismi. Perciò anche dei segni quello che è tale è il τεκμήριον: quando infatti si ritiene che non è possibile confutare la proposizione enunciata, allora si pensa di apportare un τεκμήριον, che si ritiene dimostrato e compiuto; nella lingua antica infatti τέκμαρ e πέρας [limite, conclusione] significano la stessa cosa[56].

Alle cose vere solo nella maggior parte dei casi[57] corrisponde il genere dei verosimili, o probabili, mentre il genere dei segni include la specie costituita dalle indicazioni; queste ultime sono abbastanza solide da poter fondare delle deduzioni (dato che ciò che segue da un τεκμήριον non può non essere vero). Si tratta di una tassonomia di non facile decifrazione: i segni contengono anche i verosimili? E in che modo alcu-

[55] In questa accezione tecnica, un entimema è un argomento retorico deduttivo che fa uso di segni: cfr. ARISTOTELE, *Analitici primi*, 2.27.70a11-38; ID., *Retorica*, 1.2.1356b30-1357b11, 2.25.1402b13-1403a15 (tutti passi citati piú avanti); inoltre 1.2.1358a3 sgg, 2.22.1395b20 sgg.

[56] *Ibid.*, 1.2.1356b30-1357b11 (trad. di A. Plebe).

[57] Aristotele distingue frequentemente tra proposizioni necessariamente e invariabilmente vere e proposizioni esprimenti qualcosa che è vero nella maggior parte dei casi. In senso stretto (nello spirito degli *Analitici secondi*), solo il primo gruppo appartiene al campo della scienza dimostrativa; tuttavia egli concede che qualcosa che avviene nella maggior parte dei casi può essere oggetto di conoscenza (*Analitici secondi*, 1.30; cfr. *Metafisica*, 6.2.1027a15 sgg.).

ni si comportano «come un particolare in rapporto all'universale» e altri «come un universale in rapporto al particolare»? C'è un collegamento con la distinzione tra σημεῖα e τεκμήρια, la quale presuppone che i τεκμήρια fondino inferenze certe e irrefutabili? Inoltre

> gli entimemi si traggono da quattro luoghi ... il verosimile, l'esempio, la prova (τεκμήριον) e il segno (σημεῖον) quelli che si basano sul necessario e sul costante, si svolgono attraverso la prova; quelli che si basano sulla realtà universale o particolare a seconda che vi sia o non vi sia, si svolgono attraverso segni Si confutano i segni e gli entimemi basati sui segni, anche se sono reali, nel modo come si disse nel primo libro: che infatti ogni segno sia asillogistico ci è risultato evidente dagli *Analitici* ... Quanto alle prove e agli entimemi fondati su prove, non sarà possibile confutarli perché asillogistici (ciò ci è risultato evidente dagli *Analitici*); non resta che mostrare che il fatto portato in causa non esiste. Se invece è evidente che esiste e che è una prova, allora quell'entimema diventa inconfutabile[58].

Ancora una volta viene asserita l'inattaccabilità logica della prova basata sull'indizio, in contrasto con la fragilità dei semplici segni[59].

Il passo appena citato fa riferimento agli *Analitici primi*, il cui ultimo capitolo è dedicato da Aristotele alle forme non dimostrative di inferenza:

> ciò che è probabile e il segno non sono la stessa cosa. Piuttosto, la premessa che esprime ciò che è probabile dovrà fondarsi sull'opinione: in realtà, probabile è appunto ciò che notoriamente per lo piú si verifica o non si verifica in un certo modo, è oppure non è. Ad esempio, è probabile che gli invidiosi detestino, o che gli amati amino. La premessa che esprime un segno, invece, vuol essere dimostrativa, e può essere necessaria o fondata sull'opinione generale[60].

È ora possibile dare risposta alle domande sollevate dalla *Retorica*. Ciò che è probabile, o verosimile, riguarda proposizioni che sono vere nella maggior parte dei casi; i segni riguardano proposizioni, universali oppure particolari, che possono servire da premesse in ragionamenti propriamente deduttivi. Ma solo quando possono essere effettivamente disposte in uno schema deduttivo valido, con il segno a fungere da termine medio nell'inferenza, tali premesse vanno classificate come τεκμήρια[61]. Dunque

> la deduzione che tende a persuadere è appunto un sillogismo fondato su premesse probabili o su segni. D'altra parte, la premessa che esprime un segno può venir utilizzata in tre modi, in tanti cioè quante sono le posizioni del medio nelle varie fi-

[58] ID., *Retorica*, 2.25.1402b13-1403a15.

[59] Si vedano gli esempi di «entimemi apparenti» basati sui segni riportati *ibid.*, 2.24.1401b10 sgg.

[60] ID., *Analitici primi*, 2.27.70a2-8 (trad. di G. Colli).

[61] *Ibid.*, 2.27.70b1-6.

gure. In realtà, si potrà avere una deduzione come nella prima figura, o come nella seconda, o infine come nella terza. Ad esempio, *a*) il provare che una donna è gravida, in quanto essa ha latte, si fonda sulla prima figura: il medio è infatti l'aver latte ... *b*) D'altro canto, la prova che i sapienti sono eccellenti – poiché Pittaco è eccellente – si costituisce attraverso l'ultima figura. Poniamo che A indichi «la nozione di eccellente», che B indichi «i sapienti», che C indichi «Pittaco». Risponde in tal caso a verità il predicare di C tanto A quanto B ... *c*) Infine, la presunta prova che una donna risulta gravida, in quanto è pallida, si sviluppa attraverso la seconda figura. In realtà, dato che il pallore è una determinazione conseguente delle donne gravide, e che tale determinazione appartiene altresí ad una certa donna, si crede allora provato che questa donna sia gravida ... A questo modo, si sviluppano dunque i sillogismi, con la differenza, per altro, che quello costituito mediante la prima figura risulta inconfutabile, nel caso in cui sia vero (esso è infatti universale), e quello costituito mediante l'ultima figura risulta invece confutabile – e ciò anche nel caso in cui la conclusione sia vera – per il fatto di non essere universale e di non applicarsi all'oggetto in questione. In effetti, se Pittaco è eccellente, non per questo sarà necessario che anche gli altri sapienti lo siano. D'altra parte, il sillogismo che si sviluppa attraverso la figura intermedia risulterà sempre confutabile, senza eccezioni. In realtà, quando i termini si comportano come si è detto sopra, non si costituirà mai un sillogismo: se infatti la donna gravida è pallida, e se inoltre una determinata donna è pallida, non per questo sarà necessario che questa determinata donna sia gravida[62].

Aristotele dispiega qui l'apparato tecnico della sua sillogistica, e conclude che i segni sono propriamente τεκμήρια quando risultano essere i termini medi di inferenze valide della prima figura, come si verifica per

*a*) I. ogni donna che ha latte è gravida;
II. questa donna ha latte;

dunque

III. questa donna è gravida.

(III) segue in modo valido da (I) e da (II) nel modo canonico «barbara». Al contrario, i casi *b* e *c* producono soltanto schemi argomentativi non validi, rispettivamente nel terzo e nel secondo modo:

*b*) I. Pittaco è eccellente;
II. Pittaco è sapiente;

non genera

III. i sapienti sono eccellenti

(sebbene generi validamente, nel modo «darapti», «qualche sapiente è eccellente»). Cosí *b*.I e *b*.II costituiscono (nel migliore dei casi) deboli testimonianze induttive a favore della verità di *b*.III, anche se maggiore

[62] *Ibid.*, 2.27.70a11-38.

è il numero dei casi individuali che si incontrano di premesse vere quali (I) e (II), maggiori sono le testimonianze induttive a favore di (III). Parimenti, lo schema della seconda figura

*c*) I. ogni donna gravida è pallida;
II. questa donna è pallida;
per cui
III. questa donna è gravida

non è valido (di necessità, osserva Aristotele, dal momento che entrambe le sue premesse sono affermative, mentre nessun modo valido della seconda figura ha due premesse affermative)[63] Aristotele lascia intendere che in figure diverse dalla prima non sia possibile costruire inferenze fondate su segni che risultino valide, il che è falso nel caso in cui si ammettano segni negativi (da *c*.I e dalla negazione di *c*.II consegue validamente la negazione di *c*.III nella seconda figura: ma qui il segno è «*non* essere pallida»); si tratta tuttavia di una pecca marginale.

Pertanto i segni non necessari sono confutabili: essi danno origine a strutture sillogistiche, ma non in modo tale da implicare validamente la conclusione richiesta. Inoltre, gli esempi del passo precedente gettano luce sull'affermazione della *Retorica* secondo cui i segni possono comportarsi come particolari in rapporto a un universale (come nel caso della induzione debole di *b*), oppure come universali in rapporto al particolare (caso *c*). Ma in che modo i τεκμήρια differiscono dagli argomenti compiutamente dimostrativi che negli *Analitici secondi* Aristotele considera canonici della scienza? È Aristotele stesso a dare la risposta:

> Le determinazioni accidentali non sono infatti necessarie, e di conseguenza, quando si parte da queste ultime, il perché dell'appartenenza espressa nella conclusione non verrà conosciuto necessariamente, neppure nel caso in cui le suddette de-

[63] [«barbara» e «darapti»: due dei termini mnemonici introdotti dalla scolastica per indicare i modi delle figure nel sillogismo]. L'argomento può essere trattato come un'affermazione del conseguente; cfr. ID., *Confutazioni sofistiche*, 5.167b1-12: «La confutazione poi che si fonda sulla conseguenza ha un'apparente validità, poiché si crede che il rapporto tra ragione e conseguenza sia convertibile. In effetti, quando dalla realtà di un oggetto discende necessariamente un certo altro oggetto, si crede allora che una volta posta la realtà del secondo oggetto, anche il primo ne deriverà necessariamente. Di qui sorgono pure le false opinioni basate sulla sensazione. Spesso infatti il fiele viene preso per miele, per il fatto che al miele consegue il colore giallo. Inoltre, poiché a causa della pioggia la terra diventa umida, noi riteniamo altresí, quando la terra è bagnata, che sia piovuto. Ciò per altro non è necessario. Nei discorsi retorici, del pari, le dimostrazioni tratte da segni si fondano sulle conseguenze; in realtà, quando si vuol provare che un individuo è adultero, ci si basa sulle conseguenze, facendo valere che costui è un bellimbusto, oppure che lo si vede girovagare di notte. Eppure queste determinazioni appartengono a molti uomini, cui non spetta l'attributo di adulteri» (trad. di G. Colli).

terminazioni appartengano sempre ai loro oggetti, senza risultare tuttavia per sé. Ciò si verifica, ad esempio, per i sillogismi fondati su segni[64].

Si prenda un esempio discusso da Aristotele negli *Analitici secondi*[65]. Poniamo che sia vero che tutti e soli gli oggetti celesti vicini alla terra non sfavillano. Allora, data la premessa che i pianeti sono vicini alla terra, si ottiene:

*d*) I. ogni cosa vicina alla Terra non sfavilla;
II. tutti i pianeti sono vicini alla Terra;
quindi
III. tutti i pianeti non sfavillano.

Ma poiché anche l'inverso di *d*.I è vero, si avrà pure

*e*) I. ogni cosa che non sfavilla è vicina alla Terra;
II. tutti i pianeti non sfavillano;
quindi
III. tutti i pianeti sono vicini alla Terra.

Sia *d* che *e* sono sillogismi validi, ma, secondo Aristotele, fra di essi vi è una differenza decisiva, consistente nel fatto che solo in *d* la conclusione è effettivamente spiegata dal termine medio. I pianeti non sfavillano perché sono vicini; e non: sono vicini perché non sfavillano. Solo *d* esibisce correttamente la struttura esplicativa della realtà che è compito della scienza aristotelica rendere evidente. Nondimeno, *e* a sua volta è vero; e fornisce una ragione *epistemica* per la propria conclusione: vale a dire, mostra in che modo possiamo sapere che i pianeti sono effettivamente vicini. Ed è precisamente questa, per Aristotele, la funzione del τεκμήριον.

## 6. *Conclusione.*

Abbiamo dunque visto in che modo le necessità fra loro collegate di fornire giustificazioni alle ipotesi scientifiche e di disporre di canoni di prova in ambito giudiziario crearono l'esigenza di una teoria che si occupasse dei segni e delle loro relazioni con ciò a cui devono rinviare. Ma nonostante l'importanza che, già in epoca pre-aristotelica, queste necessità avevano assunto all'interno della scuola ippocratica e delle aule

[64] ID., *Analitici secondi*, I.6.75a31 sgg.; cfr. I.13, 2.17.
[65] *Ibid.*, I.13.

di giustizia, toccò ad Aristotele formulare la prima teoria rigorosa delle prove; e persino lui (nei suoi trattati scientifici) non aderí alle rigide regole che aveva egli stesso enunciato. Nonostante ciò, egli pose le basi per il dibattito sulla natura delle prove e sulla relazione tra dati e teoria, un dibattito destinato a non interrompersi piú e che avrebbe costituito la spina dorsale delle grandi dispute epistemologiche delle scuole ellenistiche[66].

[66] Per altri studi dedicati a questo processo di sviluppo cfr. M. F. BURNYEAT, *The origins of non-deductive inference*, e D. N. SEDLEY, *On signs*, entrambi in J. BARNES (a cura di), *Science and Speculation*, Cambridge 1982.

PIERRE PELLEGRIN

# *Techne* ed *episteme*

Per distinguere il sapere razionale dalla conoscenza puramente empirica, irriflessa e di routine, i Greci utilizzavano principalmente due vocaboli: τέχνη ed ἐπιστήμη. A partire dalla fine dell'epoca ellenistica i due termini tendono a contrapporsi sempre piú, come del resto risulta dalla nostra abitudine di tradurre il primo con «tecnica» o «arte» e il secondo con «scienza». Un esempio particolarmente interessante di tale opposizione è offerto dalla grammatica. Intorno al I secolo a. C. alcuni grammatici rivolgono uno sguardo critico ai lavori dei loro predecessori. L'immensa opera di sistemazione, di correzione e di esegesi dei testi antichi intrapresa ad Alessandria da filologi quali Aristofane di Bisanzio e Aristarco, per quanto indispensabile, sembra loro troppo empirica; essi intendono costruire una disciplina piú razionale e, in virtú della sua stessa razionalità, piú normativa. In questo modo, secondo Sesto Empirico, Asclepiade di Mirlea pretese di far passare la grammatica dallo statuto di ἐμπειρία a quello di τέχνη. I grammatici vogliono tuttavia guardarsi da ogni eccesso in questa rivendicazione razionalista: come indica uno scolio al trattato di Dionisio Trace, la grammatica non può pretendere di essere un'ἐπιστήμη al pari, ad esempio, della geometria, poiché le sue regole non sono prive di eccezioni. La nuova disciplina è a tal punto caratteristica del concetto di τέχνη sotto il quale si pone, che quella che noi chiamiamo la «grammatica» di Dionisio Trace si intitola semplicemente *Τέχνη*.

Se risaliamo un po' a ritroso nel tempo, ci accorgiamo che all'epoca di Aristotele il termine τέχνη aveva assunto un significato molto preciso nella letteratura filosofica e «scientifica». È difficile individuare con esattezza il momento in cui tale significato, o i principali elementi che lo definiscono, siano apparsi; tenteremo, se non altro, di formulare qualche ipotesi. Il senso filosofico di τέχνη è tratteggiato, con una forza speciale, nel celebre primo capitolo del primo libro della *Metafisica*, che individua la τέχνη in rapporto a nozioni vicine. La τέχνη è una forma di sapere che presenta svariate caratteristiche. Innanzitutto, essa ha luogo

soltanto presso chi ha esperienza, e l'esperienza è definita soprattutto come il mezzo per sfuggire al caso. Esperienza e τέχνη sono saperi autentici, segnatamente per il fatto che sono in grado di prevedere il proprio risultato. A partire dal v secolo a. C., ad esempio, quello di distinguere il vero medico, che guarisce conformemente alla propria prognosi in quanto possiede una τέχνη, dai ciarlatani che vi riescono per caso fu un *Leitmotiv* della letteratura medica. È del resto con un esempio tratto dalla medicina che Aristotele illustra la seconda caratteristica della τέχνη, quella di essere insieme universale e ideale o, per usare le sue parole, «distinta dalle sensazioni comuni». La medicina è una τέχνη in quanto si rivela capace di costituire giudizi universali come questo: «tale rimedio guarisce tale malattia agendo su tale temperamento». La τέχνη è cosí in grado di spiegare i propri procedimenti e i propri risultati, passati e futuri, e non soltanto di constatare connessioni nella natura. La τέχνη può infine essere trasmessa mediante un insegnamento razionale. È evidente che tutti questi caratteri sono tra loro collegati.

Verso la fine del capitolo, Aristotele stabilisce una distinzione fra le τέχναι e traccia una sintetica storia della loro scoperta, dalla quale si possono ricavare numerosi elementi. È nell'ambito delle «necessità della vita», ci dice Aristotele, che le arti sono comparse, ma non hanno prevalso immediatamente sull'esperienza e sulla pratica a causa della loro efficacia. È probabile che, se fossero rimasti confinati a una logica dell'utile, gli esseri umani non avrebbero mai adottato, né forse scoperto, alcuna τέχνη. Ma succede che gli uomini sono anche capaci di ammirare ciò che costituisce lo specifico, e la grandezza, della τέχνη, cioè il suo carattere scientifico – Aristotele parla di «saggezza» –, il che li spinse ad ammirare gli inventori di τέχναι. Aristotele offre cosí una versione filosofica di uno dei sentimenti comuni ai Greci, che hanno spesso divinizzato, o eroizzato, gli inventori di τέχναι come i fondatori di città. Questa storia delle scoperte delle τέχναι ha però un senso: gli uomini si sono dapprima accostati alle arti relative alle «necessità della vita»; poi a quelle che mirano al piacere – che comprendono, insieme ad altre, quelle che chiamiamo «belle arti» –; infine, a seguito di queste τέχναι comparvero saperi come la matematica, che non mirano né all'utilità né al piacere, ma alla sola speculazione intellettuale disinteressata, e che Aristotele chiama ἐπιστῆμαι. Nell'analisi aristotelica, dunque, la τέχνη è il mezzo – o uno dei mezzi – dell'auto-dispiegamento della natura razionale dell'umanità.

Senza mai disconoscere alle τέχναι la loro funzione nel soddisfacimento dei bisogni umani, i filosofi insistono sul loro aspetto razionale. Ne conseguono due discorsi paralleli, per nulla contraddittori. Nel fa-

moso mito narrato da Protagora nell'omonimo dialogo platonico, le τέχναι sono semplici competenze donate dagli dèi agli uomini per compensarli della loro miseria fisica, mentre in uno dei passaggi piú famosi del *Gorgia* di Platone Socrate oppone le τέχναι autentiche alle loro falsificazioni, che si fondano sull'«adulazione» (κολακεία). Cosí la cucina è soltanto una contraffazione della medicina, perché la prima è una pratica (ἐμπειρία) che mira al piacere, mentre la seconda studia la natura del malato e può render conto della causa delle proprie terapie. «Quanto a me, io non chiamo τέχνη una pratica priva di razionalità», dice Socrate[1]. È proprio questa forza razionale della vera τέχνη che le consente di scegliere il bene che le false τέχναι travestono da piacevole[2]. Non è perciò sufficiente esporre in modo convincente, in un discorso epidittico, le regole di una pratica per innalzarla al rango di τέχνη. È anche necessario fare un discorso che sia fondato sulla natura della cosa e che sia «scientifico» nel senso aristotelico, vale a dire causale e/o apodittico. Nell'approccio stoico alla τέχνη si ritrovano questi due aspetti. Zenone di Cizio, il fondatore dello stoicismo, ne aveva adottato una definizione (che sembra aver ripreso piuttosto che coniato) come di «un sistema di conoscenze messe in opera in comune allo scopo di raggiungere un fine utile all'esistenza», mentre Cleante e Crisippo, suoi successori, la definivano come «uno stato del soggetto conoscente che procede metodicamente»[3]

Tale concezione filosofica della τέχνη è senza dubbio il risultato di una suddivisione nel campo semantico di questa nozione. Alcuni lessicografi non hanno avuto timore di affermare che la parola τέχνη designava in origine alcuni mestieri precisi, con il pretesto che nei poemi omerici tale termine si applica al «saper fare» di quegli artigiani particolari (δημιουργοί) che sono il fabbro e il carpentiere navale. E quando Eschilo parla della τέχνη (o, piú esattamente delle τέχναι, ma può forse trattarsi di un plurale «poetico») mantica del divino Calcante, gli stessi interpreti tendono a vedere in ciò l'inizio di una sorta di dilatazione del concetto. L'etimologia ci orienta in realtà verso una direzione diversa. Certo, il termine τέχνη può essere ricollegato dal punto di vista etimologico a un significato «originario» che è quello di «costruire, fabbricare», con un riferimento particolare alla costruzione di un'intelaiatura in legno. Dalla radice indoeuropea *tek$^{s}$ è derivata, oltre al termi-

[1] PLATONE, *Gorgia*, 465a.

[2] *Ibid.*, 465a, 500e.

[3] Riguardo al problema della concezione che i Greci hanno avuto della τέχνη il saggio piú completo e piú notevole è quello di H. SCHNEIDER, *Das griechische Technikverständnis*, Darmstadt 1989.

ne τέχνη, la parola τέκτων che indica tutti gli artigiani che lavorano il legno: falegnami, carpentieri, costruttori di navi. Ma in realtà tutto si è svolto come se fosse stato τέκτων a farsi carico di conservare la direzione specifica della radice *tek[s], mentre τέχνη fungeva da termine generico, divenendo una sorta di serbatoio concettuale al quale si è poi attinto nei modi piú diversi.

Secondo i testi, infatti, τέχνη designa l'abilità e «il saper fare» che consentono a un soggetto di intraprendere un'azione. Un'abilità che può essere di cattiva qualità: la τέχνη è allora astuzia e diffidenza. Leale o scaltra, di colpo la τέχνη si oppone, come abbiamo visto, al caso. Il soggetto «tecnico» è di solito umano, ma può essere divino – è grazie a una τέχνη scaltra che il «divino Proteo» è in grado di assumere le forme piú diverse[4] –, o anche animale – Oppiano ammira la τέχνη «volpina» del granchio che si muove di sbieco[5]. Quest'ultimo caso richiede una precisazione: gli autori che attribuiscono τέχναι agli animali, quando non lo fanno metaforicamente, presuppongono che essi partecipino della razionalità. È cosí per Alessandro nell'omonimo dialogo di Filone di Alessandria[6]. Questi, al contrario, nega qualsiasi τέχνη, al pari di qualsiasi forma di ragione, agli animali. Osserviamo che, contrariamente a quanto potrebbero far credere taluni testi di Aristotele, la τέχνη non richiede necessariamente la presenza di un prodotto diverso dall'artigiano o dall'artista che la esegue: la danza è una τέχνη che produce solo se stessa. Ma, in virtú di un'estensione prodigiosa, a partire dal v secolo a. C. il termine τέχνη giunge a esprimere qualsiasi modo di fare, qualsiasi mezzo o espediente messo in atto per raggiungere uno scopo, qualsiasi comportamento consapevolmente controllato. Quando la moglie del bovaro Mitridate supplica il marito di non uccidere il figlio del re, il futuro Ciro, che ha l'ordine di abbandonare alle belve, Erodoto, in stile indiretto, le fa dire di «non esporre questo bambino per alcuna τέχνη», vale a dire «in alcun modo»[7]. Sembra quasi inevitabile che il termine τέχνη sia venuto a designare il complesso delle norme che regolano un «saper fare» e persino, almeno nel caso della grammatica che abbiamo visto, il trattato che contiene tali norme.

Se ritorniamo alla figura filosofica della τέχνη, sorgono allora numerose domande: quella del momento e delle modalità di comparsa di tale

[4] *Odissea*, 4.455.

[5] OPPIANO, *La pesca*, 2.167; l'aggettivo κερδαλέος, che significa «vantaggioso», poi «astuto», sostantivato al femminile indica la volpe.

[6] *Alexander, vel de ratione quam habere etiam bruta animalia*, conosciuto anche sotto il titolo di *De animalibus*.

[7] ERODOTO, 1.112.

significato filosofico, quella, innanzitutto, dell'effettivo ruolo delle tecniche nella costituzione di tale significato.

I Greci non si distinsero d'un colpo dagli altri popoli antichi per un interesse o un'attitudine particolari per le tecniche[8]. «D'un colpo», cioè a partire dal momento in cui, intorno al XII secolo a. C., al termine di quelle che sono state chiamate le «invasioni doriche», i popoli ellenofoni si stabiliscono nei propri habitat definitivi. Per quanto ci è possibile sapere, i Greci hanno derivato dai vicini mediorientali ed egiziani quasi tutte le proprie tecniche. In numerosi campi non soltanto essi colmarono solo lentamente il ritardo nei confronti dei grandi imperi vicini, ma impiegarono anche un certo tempo per ritornare al livello tecnico delle società minoico-micenee. Due esempi: in Egitto, come in Medio Oriente, la pratica dell'irrigazione su larga scala, resa possibile dalle condizioni naturali (grandi fiumi) ma soprattutto dal modo di appropriazione delle terre, ha probabilmente garantito all'agricoltura di tali regioni rendimenti superiori a quelli dei contadini greci. Le città greche hanno sempre importato derrate alimentari. L'archeologia ci ha rivelato quanto fosse sviluppato il sistema di comunicazione cretese prima della rovina della civiltà palaziale che aveva costruito Cnosso; ora, non fu prima dell'epoca ellenistica che i Greci ricominciarono a lastricare alcune strade principali.

È tuttavia difficile sostenere, come hanno fatto taluni interpreti, ivi compresi alcuni tra i maggiori, che è stato cosí fino all'epoca romana, e che il mondo greco ha vissuto limitandosi a migliorare tecniche riprese da altri[9]. Attorno al VI secolo a. C., nello sconvolgimento generale che accompagna la realizzazione delle realtà storiche e culturali che sembrano meglio caratterizzare la grecità – la città, la democrazia, la speculazione «fisica», la filosofia, le scienze ecc. –, si verifica una svolta nella storia delle tecniche greche. Non è qui nostra intenzione valutarne con esattezza l'importanza e l'originalità. Osserviamo, tuttavia, che non si assiste affatto a una rivoluzione tecnica che, grazie a straordinarie innovazioni, avrebbe provocato una trasformazione importante dei mezzi di produzione delle società greche. Al contrario, se la produzione economica è stata sconvolta, soprattutto a partire dal V secolo a. C.,

[8] Molte opere e articoli sono stati dedicati allo studio delle tecniche antiche, dei loro sviluppi e della periodizzazione della storia tecnica greco-romana. Oltre alla sintesi di R. J. FORBES, *Studies in Ancient Technology*, 9 voll., Leiden 1955 sgg., si veda da ultimo H. SCHNEIDER, *Einführung in die antike Technikgeschichte*, Darmstadt 1992.

[9] Ad esempio J.-P. VERNANT, *Le travail et la pensée technique*, in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1966, p. 229 [trad. it. Torino 1970]: «i Greci, che hanno inventato la filosofia, la scienza, la morale, la politica e certe forme di arte, sul piano della tecnica non sono stati degli innovatori».

ciò è a causa di trasformazioni politiche e sociali – estensione dell'economia mercantile tra città, sviluppo della schiavitú che, da familiare, diviene un vero e proprio «modo di produzione»... –, e non di cambiamenti significativi nelle tecniche produttive. Il che non esclude, tuttavia, notevoli miglioramenti in campi particolari. Piú dunque che attraverso i suoi eventuali effetti sulla produzione agricola e «industriale», potremo forse cogliere la natura di tale svolta tecnica attraverso quello che la tradizione ci ha conservato a proposito di qualche tecnico greco famoso.

Chersifrone di Cnosso (morto intorno al 550 a. C.) iniziò la costruzione del grande tempio di Artemide a Efeso, continuato dal figlio Metagene. Entrambi furono tanto tecnici quanto architetti, dal momento che il primo inventò e il secondo perfezionò dei mezzi per trasportare e collocare le colonne e gli architravi in pietra. È nel VII secolo a. C., in effetti, che la pietra soppianta definitivamente il legno e il mattone, prima crudo poi cotto, per costruzioni importanti come i templi. Si tratta, per i Greci, di una sorta di «adeguamento» ai propri vicini, dal momento che la civiltà egizia e quelle orientali avevano un indubbio vantaggio nel campo della costruzione monumentale anche se, per ragioni diverse e soprattutto di materia prima, gli imperi di Mesopotamia hanno costruito piú in mattoni che in pietra. Si potrebbe parlare, piuttosto, di «riadeguamento», poiché nella Grecia continentale e insulare le costruzioni importanti in pietra non sono mancate nel periodo minoico-miceneo. L'impiego di macchine è una condizione necessaria per simili costruzioni quando esse sono intraprese da città che non dispongono dei mezzi sociali per procedere alla costruzione di terrapieni per innalzare dei pesi, come facevano gli Egizi, che disponevano di una manodopera sterminata, facilmente mobilizzabile. Teodoro di Samo, attivo a Efeso all'inizio del VI secolo a. C., fu architetto e ingegnere. Secondo Plinio il Vecchio dobbiamo a lui numerose invenzioni, di alcune delle quali si può pensare che furono soltanto dei perfezionamenti: «la sega, la marra, il filo a piombo, il succhiello, la colla, la colla di pesce, il regolo, la livella, il tornio e la chiave»; sempre secondo Plinio, egli costruí un labirinto a Samo e fuse una statua in bronzo con le proprie sembianze, tecnica che apprese forse dall'Egitto[10]. Eupalino di Megara è celebre per aver diretto i lavori dell'acquedotto di Samo, che comprendevano lo scavo di un canale sotterraneo lungo piú di un chilometro, i cui resti furono scoperti nel 1882. Ciò che colpí i contemporanei fu il fatto che il tunnel fu

[10] PLINIO, *Naturalis historia*, 7.57.7, 34.19.33; in 36.19.6 fa menzione anche di un labirinto a Lemno.

iniziato dalle due estremità, e gli operai non si incontrarono soltanto per qualche metro lateralmente e verticalmente, fatto che presuppone il ricorso a procedimenti di triangolazione molto complessi. Tale problema è stato trattato in quanto tale nel *Περὶ διόπτρας* di Erone di Alessandria, nel I secolo a. C. (o piú tardi, gli interpreti non sono concordi su questo punto). Si potrebbe ampliare notevolmente questo elenco di innovazioni decisive e ricordare che ad Archita di Taranto è stata attribuita l'invenzione della puleggia e della vite, che quella del mulino ad acqua è sicuramente greca e che Anacarsi, principe scita semileggendario venuto ad Atene per istruirsi all'inizio del VI secolo a. C., avrebbe inventato l'ancora e il mantice.

Dal complesso di aneddoti su questi grandi tecnici emergono diversi tratti interessanti. In primo luogo, come abbiamo rapidamente visto, il principale problema che i Greci dovevano risolvere soprattutto, ma non soltanto, per intraprendere costruzioni monumentali, è quello della mancanza di manodopera. Carrelli, macchine elevatrici e mulini devono sopperire all'assenza, nelle città greche, degli eserciti di schiavi di cui disponeva il «dispotismo orientale». In seguito, se «rivoluzione» ci fu intorno al VI secolo a. C., essa non ha coinvolto che un numero limitato di campi, essenzialmente quello della costruzione e quello che verrà chiamato piú tardi della «meccanica». I grandi ambiti tecnici che sostengono la vita quotidiana – agricoltura, fabbricazione artigianale dei beni di consumo... – non hanno conosciuto cambiamenti radicali prima dell'epoca moderna. Queste invenzioni, i cui autori sono conosciuti per nome, sono spesso spiegate, e in tal modo trasmesse, in trattati; i grandi tecnici greci hanno inventato, costruito, ma anche trasmesso, e spesso per iscritto. È necessario constatare, pur non avendo qui il tempo di analizzarlo, un fatto fondamentale: gli aspetti specifici della tecnica greca cosí come si è trasformata a partire dal VI secolo a. C. dipendono strettamente da quelli che prima abbiamo definito come i tratti caratteristici della grecità. È per il fatto che vivono in città autonome relativamente ristrette che i Greci non dispongono di una manodopera servile abbondante. È per ragioni politiche che a svilupparsi sono state principalmente l'architettura e la meccanica, se ci si ricorda che l'applicazione storicamente piú importante di tale meccanica sono state le macchine da guerra, e che sono ben pochi i grandi meccanici che non hanno scritto un trattato sull'argomento. Quanto alla redazione di trattati tecnici, vi si trova un modo di trasmissione dei saperi e delle competenze perfettamente consono con le pratiche politico-intellettuali delle città. Divenendo oggetto di scritti, le tecniche entrano in qualche modo nella matrice della razionalità politica dei Greci: come è stato mostrato nume-

rose volte, le prime spiegazioni «fisiche» dell'universo rompono con le spiegazioni mitiche proponendo un discorso persuasivo, universale e laico, e allo stesso modo le tecniche, divenute oggetto di codificazioni esplicite, si oppongono alla trasmissione ereditaria delle competenze all'interno di quelle che si possono descrivere come caste artigianali.

A partire da questo progresso in alcuni campi tecnici particolari, si sviluppa fin dal IV secolo a. C., ma soprattutto a partire dal III con la «scuola di Alessandria», una riflessione teorica sulle macchine, quella che Bertrand Gille ha chiamato «la nascita della tecnologia». Le opere scaturite da questo indirizzo di ricerca hanno avuto un'influenza storica immensa, anche se la loro valutazione è ancora oggetto di controversie, che non ci interessano però direttamente qui[11]. Alla luce di ciò che abbiamo detto sopra vediamo che, al contrario, è molto probabile che la letteratura tecnica costituita dai trattati relativi alle diverse arti abbia potentemente contribuito ad orientare la nozione di τέχνη verso il suo significato filosofico.

In quale momento tale significato si è realmente costituito? È impossibile rispondere con precisione alla domanda. Quello che è sicuro è che alla svolta del V e IV secolo a. C. non si avverte piú soltanto il bisogno di esporre razionalmente i nuovi procedimenti tecnici. «Dappertutto comparvero opere specialistiche. I manuali furono redatti in gran numero. Tutto quanto appartiene all'attività umana venne sottoposto a precetti e, se possibile, ricondotto a principî, dalla preparazione dei pasti alla realizzazione delle opere d'arte, dall'esercizio del passeggiare alla direzione delle operazioni militari»[12]. L'autore del trattato del *Corpus Hippocraticum* intitolato *Dell'arte*, databile con certezza al V secolo a. C., afferma che tutte le τέχναι devono essere oggetto di un'esposizione apologetica, razionale e pubblica, simile a quella da lui proposta per la medicina. Da allora, si definisce τέχνη ogni attività umana razionalizzabile, vale a dire che possa essere esposta in un discorso. La maggior parte di questi trattati ci è stata trasmessa con un titolo formato da un aggettivo femminile sostantivato – ἰατρική, πολιτική, ἱππική... – poiché tutti erano concordi nel sottintendere la parola τέχνη. È forse vero, come sostiene A. Espinas in un importante libro, che questa nuova immagine della τέχνη si è imposta in poco tempo, all'epoca dei sofisti e a

[11] Cfr. B. GILLE, *Les Mécaniciens grecs. La naissance de la technologie*, Paris 1980; F. DE GANDT, *Force et science des machines*, in J. BARNES (a cura di), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Paris-Cambridge 1982; G. A. FERRARI, *Meccanica allargata*, in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli 1985.

[12] T. GOMPERZ, *Griechische Denker Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 voll., Berlin 1973 (ed. fr., I, p. 407) [trad. it. Firenze 1950].

causa loro[13]. Ciò non toglie tuttavia che essa segni anche il risultato di un movimento piú antico.

Ma questo incontro tra una razionalità di origine essenzialmente politica e uno sviluppo originale delle tecniche non è sufficiente a rendere conto del modo in cui il concetto di τέχνη si è scavato quella che si potrebbe chiamare la sua «nicchia teorica». Per farlo, è stato necessario che si confrontasse con il divino e con il naturale insieme.

Abbiamo visto prima che alcuni testi applicavano il termine τέχνη ad atti o a competenze divini o, perlomeno, di personaggi sovraumani. Si tratta di usi sicuramente marginali e forse metaforici. Per la τέχνη il rapporto con il divino è tuttavia fondamentale. Anche la mitologia greca ha le sue divinità tecniche, essenzialmente Efesto e Atena. Molti miti ci mostrano che le τέχναι vengono dagli dèi, con o senza la loro volontà (Prometeo). R. Schaerer ha dimostrato che il dibattito sul ruolo del divino nell'origine, nello sviluppo e nell'uso delle τέχναι è proseguito molto a lungo tra i filosofi, almeno fino a Platone. Particolarmente sottile è l'analisi della posizione di Eschilo fatta da Schaerer. Egli mostra in primo luogo l'esistenza di una frattura nell'opera di Eschilo tra il *Prometeo incatenato* e le altre tragedie, dal momento che queste ultime usano il termine τέχνη solo per designare l'arte divinatoria. «Nel *Prometeo* Eschilo considera l'altra faccia del problema. Egli non si impegna piú nella difesa della divinità delle arti o di una di esse, ma mostra come le arti non abbiano potuto perdere il proprio carattere divino senza mettere in conflitto gli uomini e gli dèi»[14]. Forse, come dice ancora Schaerer, Zeus stesso ha dato prova di eccesso nel voler riservare le τέχναι agli dèi; forse è costretto da ciò a una divisione piú equilibrata; forse, infine, non può recuperare quello che Prometeo ha rubato agli dèi, perché «una tecnica data non può essere ripresa, in quanto essa conferisce a chi la possiede un potere reale»[15] In ogni caso, lo sviluppo della τέχνη danneggia gli dèi innalzando, dinnanzi alla loro potenza, una potenza concorrente puramente umana.

Dopo Sofocle il dibattito sulla questione dei rapporti tra i poteri degli dèi e quelli delle τέχναι sembra passare in secondo piano. Il conflitto è stato in realtà trasferito, e quasi «laicizzato», nell'opposizione tra

[13] A. ESPINAS, *Les Origines de la technologie*, Paris 1897.

[14] R. SCHAERER, *Epistème et technè Etude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Macon 1930, pp. 6-7.

[15] *Ibid.*, p. 10.

φύσις e τέχνη. Si deve certo dar ragione a J.-P. Vernant quando scrive: «nell'epoca classica, la laicizzazione delle tecniche è un fatto avvenuto. L'artigiano non mette piú in gioco forze religiose, ma opera al livello della natura, della φύσις»[16]. Ciò tuttavia a condizione di ricordare che il naturale prende il posto del divino nella discussione sui poteri umani. Si rilegga, ad esempio, la critica di Isocrate nel *Contro i sofisti*. Quello che egli rimprovera ai sofisti è anche una forma di eccesso: essi pretendono che tutto derivi dall'arte umana, tanto le operazioni tecniche quanto la conquista della saggezza e della giustizia. Morale e felicità diventerebbero cosí una questione «tecnica», cioè, soprattutto, trasmissibile con un insegnamento razionale... e remunerato. In realtà solo le qualità che ci sono state date dalla natura ci consentono di acquisire la virtú. Questa critica, dagli accenti molto moderni, a una «tecnocrazia» che pretende di non relegare le τέχναι al loro ruolo strumentale, è una sorta di calco laico delle proteste dei poeti antichi di fronte alle pretese, ai loro occhi esorbitanti, delle τέχναι umane, che intendono spogliare gli dèi delle loro ultime prerogative e dettare interamente agli uomini la loro condotta[17].

I filosofi metteranno fine al dibattito tra τέχνη e natura (φύσις) consacrando la supremazia di quest'ultima. La vera τέχνη rinuncia a fare concorrenza alla natura: tuttalpiú, secondo una celebre frase di Aristotele, la τέχνη è capace, nelle sue operazioni, di imitare quelle della natura. Inoltre, è riconoscendo la superiorità della natura sull'artificio che la τέχνη è capace di andare verso il bene, come abbiamo visto nel passo del *Gorgia* cui si è fatto cenno.

Questa «salita» della τέχνη verso quella che noi consideriamo la scientificità sembra tuttavia avere dei limiti. Legato al carattere tecnico, che l'etimologia ha conservato, il termine τέχνη non è utilizzato dai filosofi delle epoche classica ed ellenistica per designare le discipline che hanno a che fare con le forme piú alte del sapere. Per fare ciò, essi ricorrono al sostantivo ἐπιστήμη e alle parole a esso imparentate come l'aggettivo ἐπιστημονικός. Questa immagine dell'ἐπιστήμη che seguirebbe in qualche modo alla τέχνη, occupando un posto piú alto, e che abbiamo già trovato nel passo di Aristotele citato all'inizio, deve tuttavia essere corretta.

Bisogna in primo luogo notare che l'ἐπιστήμη non comincia là dove finisce la τέχνη, nel modo in cui, per i moderni storici delle scienze, la

[16] VERNANT, *Le travail* cit., p. 228.
[17] Cfr. SCHAERER, *Epistème* cit., p. 12.

scienza prende il posto, con nuove prospettive e nuovi strumenti teorici, di una tecnica che ne ha preparato l'avvento. In Platone i termini τέχνη ed ἐπιστήμη sono ampiamente intercambiabili, poiché la stessa disciplina razionalmente codificata può essere designata sia con una parola sia con l'altra, anche se è vero che, per indicare il sapere che concerne le realtà essenziali, Platone non usa τέχνη ma ἐπιστήμη. È innegabile, d'altronde, che la storia del termine ἐπιστήμη sembra a prima vista collocarlo nello stesso spazio semantico di τέχνη, dal momento che ἐπιστήμη viene dal verbo ἐπίσταμαι, i cui primi usi, ad esempio nei poemi omerici, indicano un sapere con un orientamento nettamente pratico: si trova cosí questo termine per indicare «una donna che sa fare molti lavori»[18]. Tuttavia, anche questi usi antichi indicano una direzione leggermente diversa da quella degli usi contemporanei di τέχνη, come è confermato dalla probabile etimologia del termine ἐπιστήμη. È in effetti verisimile che ἐπίσταμαι, proprio come il verbo ἐφίστημι, che significa «mettere su», da cui «essere preposti a un incarico», sia composto dalla preposizione ἐπί («su, al disopra») e del verbo ἵστημι («porre, piazzare, essere posto, essere piazzato»); è però difficile sapere in quali condizioni ἐπίσταμαι, che è una forma ionica, si sia specializzato nei significati piú «intellettuali». Abbiamo conservato la stessa immagine quando diciamo che qualcuno «domina» un «saper fare» o un soggetto.

Altrimenti detto, piuttosto che una differenza fra teoria e pratica gli usi antichi dei due termini mostrano una differenza tra oggetto e soggetto: il termine τέχνη tende a indicare il «saper fare», il complesso delle conoscenze che possiede l'uomo del mestiere, mentre ἐπιστήμη designa piuttosto la posizione, cioè lo stato, anche del soggetto che è competente in un'arte. Tale differenza non è d'altronde assoluta, poiché le definizioni della τέχνη proposte dagli antichi stoici che abbiamo citato precedentemente consideravano la τέχνη l'una come disciplina, l'altra come condizione del soggetto «tecnico».

Questo aspetto «soggettivo» resterà associato alla nozione di ἐπιστήμη sino al termine dell'antichità. Cosí avviene in Aristotele, in cui i concetti che stiamo considerando hanno raggiunto una sorta di maturità e, per cosí dire, di «coscienza di sé»; Aristotele è infatti stato il primo – perlomeno alla luce dei testi antichi che ci sono pervenuti, e in base a quanto egli stesso afferma al termine delle *Confutazioni sofistiche* – ad aver tentato di codificare le caratteristiche del sapere «epistemico». Nei testi aristotelici l'ἐπιστήμη designa, certo, un ambito definito del sapere: cosí quando Aristotele parla di ἐπιστήμη teoretica e di ἐπιστήμη

[18] *Iliade*, 23.705.

pratica, di ἐπιστήμη fisica, o quando dice che esiste un'ἐπιστήμη per genere. Ma quando definisce l'ἐπιστήμη, egli la presenta come uno stato o una disposizione del soggetto conoscente. Cosí nell'*Etica nicomachea* egli scrive che l'ἐπιστήμη è una «disposizione dimostrativa»[19], il che significa che chi possiede l'ἐπιστήμη è in grado di dimostrare le proprie asserzioni nell'ambito dell'ἐπιστήμη che possiede. Il punto estremo di tale concezione dell'ἐπιστήμη si trova negli antichi stoici: come il pugno, dice un passo di Sesto Empirico, è la mano disposta in un certo modo, l'ἐπιστήμη è uno stato dell'anima del sapiente, la quale è un corpo, disposta in modo tale che i giudizi che vi sono contenuti siano incrollabili. Il che fa sí che solo il saggio possa possedere l'ἐπιστήμη.

Questa esigenza di irrefutabilità cui si suppone l'ἐπιστήμη risponda, rinvia a sua volta a quella realtà storica ben precisa che è la Grecia delle città. Dopo i lavori di J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet ecc., è diventato un luogo comune – non tutti i luoghi comuni sono falsi – dire che il dibattito pubblico, alla base della vita delle città greche (ivi comprese quelle che non erano formalmente «democratiche»), con il ricorso all'argomentazione razionale, all'esame, alla confutazione ecc. che esso presuppone, era stato una delle condizioni che resero possibili gli interrogativi filosofico-scientifici nella cultura greca. Questa situazione politica nuova ha permesso lo sviluppo trionfale della retorica, e abbiamo già visto quale era stata l'influenza di ciò sullo sviluppo e la trasmissione delle τέχναι. L'onnipresenza delle arti della persuasione nella vita greca ha condotto i campioni dell'ἐπιστήμη, vale a dire i filosofi, a interessarsi a esse. Cosí Aristotele, unificando e integrando le analisi dei suoi predecessori, distinse retorica e dialettica. La retorica, ormai divisa in giudiziaria, deliberativa ed epidittica, è l'arte di scoprire gli strumenti per persuadere, mentre la dialettica codifica lo scontro verbale di due avversari che intendono dedurre le proprie posizioni divergenti da opinioni riconosciute degne di fede (ἔνδοξα). Un tempo gli interpreti innalzavano una barriera insormontabile tra dialettica ed ἐπιστήμη in Aristotele. La «scienza» era un sistema di proposizioni vere in quanto rigorosamente dedotte da premesse vere, mentre la dialettica era relegata al mondo del probabile e dell'apparenza. Piú di recente, al contrario, si è voluto vedere una relazione di inclusione tra dialettica e scienza: la teoria del ragionamento dimostrativo non sarebbe, in realtà, che un caso particolare della teoria del ragionamento dialettico, e cioè un ragionamento dialettico che presenta la particolarità di fondarsi su premesse

[19] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 5.3.1139b31.

vere e non semplicemente probabili[20]. In effetti la dialettica, cosí come è definita da Aristotele, non è assolutamente una pratica fraudolenta. Mentre l'eristica deduce le proprie proposizioni in maniera falsamente rigorosa a partire da premesse che hanno solo una parvenza di verisimiglianza, la dialettica non inganna sulla qualità delle proposizioni che propone.

I filosofi si meravigliano e si indignano tanto piú per il fatto che i retori possano ottenere l'assenso di chiunque su qualsiasi argomento, in quanto anch'essi sentono una vocazione a persuadere. Deriva da qui un'opposizione antica e accanita. In Platone l'ἐπιστήμη è il mezzo estremo per ridurre le pretese dei retori, e la proposta di Platone di instaurare una retorica filosofica, che persuada del vero, costituisce come un negativo della retorica dei suoi tempi. Per Aristotele lo stabilire delle premesse scientifiche è ciò che, propriamente parlando, fonda la costruzione dell'ἐπιστήμη; la retorica, invece, rimane fortemente legata alla filosofia pratica, vale a dire al campo etico-politico. Fino ad allora, anche se considerata come una disposizione del soggetto conoscente, l'ἐπιστήμη non sembra essere una forma «estrema» della retorica o della dialettica. È solo due secoli dopo Aristotele che i filosofi ricorreranno apertamente alle seduzioni della retorica per diffondere le proprie dottrine. Mentre Bione di Boristene, quando entra in filosofia, brucia i libri di retorica lasciatigli dal suo maestro, Filone di Larissa insegna filosofia e retorica. Ma allora l'immagine aristotelica dell'ἐπιστήμη si è profondamente modificata, da una parte perché i filosofi trascurano gli aspetti teorici della filosofia per concentrare il proprio interesse sul suo versante etico, dall'altra perché le ricerche matematiche e fisiche (nell'accezione lata del termine), in parte abbandonate dai filosofi, divengono discipline autonome.

Cos'è l'ἐπιστήμη per chi la possiede? È un sapere dimostrativo che si fonda su princìpî veri, e riguarda oggetti universali ed eterni. Esaminando velocemente ciascuno degli elementi di tale definizione, vedremo delinearsi i contorni di quella realtà specificamente greca che è l'ἐπιστήμη.

Si è spesso fatto osservare che, se i Babilonesi e gli Egizi avevano utilizzato procedimenti geometrici e aritmetici molto complessi, ai Greci può essere attribuita l'«invenzione» della matematica, in quanto per

[20] Cfr. P. AUBENQUE, *La Dialectique chez Aristote*, in *L'attualità della problematica aristotelica*, Padova 1970.

primi hanno fatto ricorso a dimostrazioni rigorose e, per primi, hanno proposto un'analisi formale della nozione stessa di dimostrazione[21]. Ma, alla luce dei testi che ci sono rimasti, non sono stati i matematici a effettuare per primi delle dimostrazioni. Sembra che sia stato Parmenide ad avere innanzitutto stabilito delle tesi che derivavano il proprio carattere vincolante da un sistema di argomenti deduttivi basato su proposizioni preliminarmente ammesse. L'aspetto sicuramente piú importante di questo strumento dimostrativo utilizzato, ma non ancora codificato come tale, da Parmenide e dagli altri filosofi eleatici, è che la verità raggiunta tramite la dimostrazione prevale su tutte le certezze acquisite diversamente, e in particolare attraverso i sensi. In questo modo le tesi eleatiche sull'immobilità dell'essere e l'impossibilità del cambiamento si pongono come fondate razionalmente, mentre sono in flagrante contraddizione con l'esperienza sensibile. I Greci ci hanno trasmesso due grandi forme di dimostrazione: il sillogismo, di cui Aristotele ha preteso di fare un modello dimostrativo universale, e la dimostrazione *more geometrico*, il cui esempio piú famoso è quello degli *Elementi* di Euclide, che forse si è limitato a riunire in *un corpus* strutturato i risultati di matematici anteriori, come Ippocrate di Chio.

La fissazione delle premesse prime (principî) riveste evidentemente un'importanza decisiva per la costruzione dell'ἐπιστήμη. Riunendo, molto sommariamente, i procedimenti preconizzati da studiosi tanto diversi, quali i matematici come Euclide e i «fisici» come Aristotele, si vede che i principî sono stabiliti in molti modi. Innanzitutto si potranno assumere alcuni principî per convenzione: si definiranno cosí nozioni quali la linea o il punto. Altri potranno essere considerati evidenti; si potrà infine stabilirne altri mediante procedimenti induttivi di generalizzazione a partire dall'esperienza. È a quest'ultimo mezzo che avrà fatto ricorso, ad esempio, il naturalista aristotelico che osserva il mondo vivente. Si deve fare una menzione speciale dei principî piú generali, comuni a ogni disciplina, quelli che potremmo chiamare le leggi generali del pensiero razionale. Qui torna a porsi, brevemente ma con intensità, il problema dei rapporti tra ἐπιστήμη e dialettica; per stabilire le «leggi» della non-contraddizione e del terzo escluso, Aristotele utilizza un procedimento di tipo dialettico: sfida chiunque rifiuti tali «leggi» a tenere un discorso razionale coerente.

Gli oggetti dell'ἐπιστήμη devono infine essere protetti dai rischi della contingenza e cioè, per la maggior parte dei pensatori greci, del dive-

[21] Cfr. ad esempio il fondamentale G. E. R. LLOYD, *Magic Reason and Experience*, Cambridge 1979 [trad. it. Torino 1982].

nire. Questa esigenza che, l'abbiamo visto, ha inizio con Parmenide, ha attraversato i secoli, dal momento che è proprio di «idealità» che le nostre scienze trattano.

Sulla riflessione greca sulle condizioni dell'ἐπιστήμη si è innestato un equivoco storico tenace, dal momento che nel corso dei secoli si è tentato di includere nella stessa storia l'ἐπιστήμη antica e le nostre scienze. Dobbiamo, infine, evocare rapidamente uno dei problemi piú celebri nella storia delle scienze, concludendo cosí questo veloce quadro dell'ἐπιστήμη greca. Tale problema, quello cioè dei rapporti fra teoria e pratica nella scienza ellenica, esplode in una moltitudine di domande: perché i Greci non hanno elaborato una scienza fisica sperimentale? perché non hanno, salvo qualche rara eccezione, fatto ricorso alla sperimentazione? perché hanno applicato la loro matematica solo all'astronomia e, per altro molto poco, all'acustica?... È vero che, a dispetto dei tentativi, segnalati nelle pagine precedenti, di teorizzare le proprie tecniche, i Greci non hanno saputo elaborare la teoria dell'errore delle proprie tecniche, come invece hanno saputo fare i fondatori della fisica moderna. È vero che permangono seri dubbi sulla pratica diretta dell'osservazione sperimentale da parte dei teorici: sembra che Aristotele abbia passato piú tempo a consultare gli «specialisti» dei diversi animali – cacciatori, pescatori, allevatori – che a praticare la dissezione. Per questo «blocco» sono state proposte numerose spiegazioni, che non evocheremo qui.

Il fatto, che non cercheremo di spiegare, che gli antichi non abbiano costruito una scienza della natura secondo i criteri della scientificità moderna, ci pone rispetto all'ἐπιστήμη greca in una situazione sorprendente, che potrebbe essere riassunta da una formula paradossale: i Greci hanno saputo essere epistemologi, ma non scienziati. Paradossale perché a noi sembra naturale che l'epistemologia non possa che svilupparsi solo dopo che una scienza effettiva sia stata stabilita e abbia funzionato. I filosofi e gli studiosi greci, in effetti, hanno trasmesso, attraverso il Medioevo, i principali concetti della loro metodologia alle scienze moderne. Le idee stesse di scienza esatta, di sistema assiomatico, di coerenza logica sono state esplicitamente formulate quando l'ἐπιστήμη antica ha assunto la sua forma adulta. Ancora di piú, le idee stesse di verifica sperimentale e di ricerca empirica sono state esplicitamente tematizzate dai piú grandi di questi filosofi e studiosi. Dal punto di vista della scienza moderna, l'ἐπιστήμη antica ha proposto un programma scientifico senza pensare che tra i suoi compiti rientrava il metterlo in atto.

Gli eventi, la memoria, l'esempio

ZOE PETRE

# *L'uso politico e retorico del tema del tirannicidio*

«Harmodius, c'est l'heure:
Tu peux tuer cet homme avec tranquillité».
Victor Hugo

Le tirannidi, che si propagano come una reazione a catena a partire dal VII secolo nel mondo greco, sono state percepite nell'immaginario delle città arcaiche come espressione di un universo straripato. Il ricorso alle categorie mentali del mito per render conto di ciò che sembrava un'involuzione rispetto alle norme di convivenza che le città, al loro nascere, avevano istituito – l'era di Crono, tempo ritrovato dei re leggendari, dell'usurpazione e dell'incesto[1] – assorbe quasi tutti gli elementi del reale in un fantasma di anomia e di sfrenata violenza.

Il ciclo anomico della tirannide si conclude con la messa in scena, compensatoria, di una morte violenta: la morte del tiranno, di colui che aveva fatto scattare o perpetuato la trasgressione. Questa omeopatia della smisuratezza sembra essere l'unica strada verso la restaurazione dell'ordine. Il tiranno esemplare non muore quasi mai per morte naturale[2], come non può morire neanche eroicamente, in una guerra legittima ed espiatoria condotta a nome della città: tale morte può essere quella di un re[3], mai quella di un tiranno. La tipologia della morte dei tiranni prova che, almeno a livello di paradigma, costoro muoiono per effetto stesso del misfatto e della smisurata ὕβρις che hanno generato, poiché la loro insultante e aggressiva superbia suscita l'uguale risposta dei tirannicidi[4].

[1] L. GERNET, *Mariages de tyrans*, in *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris 1968, pp. 344-59; Z. PETRE, *Le comportement tyrannique*, in *Actes du XII^e Congrès EIRENE d'études classiques* (1972), Bucarest-Haga 1974, pp. 563-70; P. SCHMITT-PANTEL, *Histoire du tyran, ou comment la cité grecque construit ses marges*, in *Les marginaux et les exclus de l'histoire*, «Cahiers Jussieu», V (1979), pp. 217-231; J.-P. VERNANT, *Le Tyran boîteux: d'Œdipe à Périandre* (1979), in J.-P. VERNANT e P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie deux*, Paris 1986, pp. 45-77 [trad. it. Torino 1991]; CHR. YERLY, *Figures du tyran archaïque*, in C. CALAME (a cura di), *Figures de l'Intermédiaire*, Lausanne 1992.

[2] DIOGENE LAERZIO, I.73.

[3] F. RUZÉ, *Basileis, tyrans et magistrats*, in «Metis. Revue d'anthropologie du monde ancien», IV, 2 (1989), pp. 211-31.

[4] S. JEDRKIEWICZ, *Il tirannicidio nella cultura classica*, in *Da Roma alla Terza Roma*, Atti del Seminario Internazionale di Studi Storici, Napoli 1993, pp. 333 sgg.

Proprio però a causa della loro condizione spesso ambigua – donne, efebi vittimizzati dalle passioni del tiranno, eunuchi (reali o virtuali) – come anche del carattere spensierato del loro atto, i tirannicidi partecipano della stessa marginalità del tiranno che uccidono. Il δῆμος stesso ritrova la forma piú arcaica di penalità, la lapidazione[5], per esprimere lo scatenamento confuso di passioni e di riti arcaici che mette fine cosí all'anomia tirannica; la lapidazione del tiranno riprende lo scenario della lapidazione del φαρμακός e appartiene in diverso modo, ma in egual misura come l'astuzia dell'efebo o della donna assassina, agli atteggiamenti rituali pre-politici.

Dobbiamo d'altronde osservare che il termine tecnico che riunisce la moltitudine di autori, individuali o collettivi, dell'uccisione del tiranno in una comune denominazione è attestato molto tardi. Se infatti la nozione di τυραννίς viene usata anche da Archiloco, la qualità generica di τυραννοκτόνος (uccisore di tiranni) è attestata per la prima volta appena in Diodoro[6]; i testi anteriori, sia letterari che epigrafici, usano formule in cui è il verbo κτείνειν (uccidere), o suoi equivalenti, il punto di riferimento della frase: «i bravi che hanno ucciso il tiranno», scrive un decreto di Chio[7] Il fatto che l'atto singolare dell'uccisione, e non l'appartenenza a una classe generica di «assassini dei tiranni», qualifichi per tanto tempo la violenza antitirannica suggerisce anche l'assenza di un globale giudizio di valore, l'unico suscettibile di assolvere dall'inizio qualsiasi assassinio commesso su un tiranno: il dibattito sulla legittimità di ognuno di questi atti rimane sempre aperto.

A prima vista, il culto di Armodio e Aristogitone, instaurato ad Atene dopo il bando dell'ultimo dei Pisistratidi, sembra aver già superato queste aporie. Come si sa[8], nel 514 Ipparco, fratello del tiranno Ippia, fu assassinato da una congiura preparata dal giovane nobile Armodio dei Ghefirei e dal suo ἐραστής Aristogitone; pare che i cospiratori avessero progettato anche l'uccisione del tiranno stesso, ma vennero catturati pri-

[5] M. GRAS, *Cité grecque et lapidation*, in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome-Paris 1984, pp. 75-88, con un accento a mio parere eccessivo sull'appartenenza della lapidazione al mondo politico piuttosto che alle sue premesse.

[6] DIODORO SICULO, 14.14.1; H. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967, p. 742.

[7] «οἱ κτάνον ἄνδρα τύρα[ννον]» (quelli che hanno ucciso il tiranno), scrive un epigramma di Chio dedicato a degli anonimi tirannicidi: cfr. C. TRYPANIS, *A new collection of epigrams from Chios*, in «Hermes», LXXXVIII (1970), pp. 71 sg.; A. RAUBITSCHEK, *Die Inschrift als Denkmal. Bemerkungen zur Methodologie der Inschriftenkunde*, in «Studium Generale», XVII (1964), p. 220.

[8] Le principali fonti sono ERODOTO, 5.55 sgg.; TUCIDIDE, 6.58 sgg.; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 18.

ma di compierla e ciò scatenò una vera guerra tra il tiranno e gran parte delle famiglie nobili ateniesi. Gli aristocratici scapparono in Beozia e, dopo tre anni, riuscirono a ottenere l'aiuto del re spartano Cleomene e a cacciare cosí Ippia.

Benché l'assassinio di Ipparco non abbia avuto una diretta motivazione politica né abbia portato a risultati politici diretti, l'atto di Armodio e Aristogitone sarebbe divenuto il tirannicidio emblematico non solo per gli Ateniesi, ma anche, sul loro modello, per gran parte della coscienza greca e della sua posterità. «Il fatto di Armodio e Aristogitone», «come Armodio e Aristogitone», sono espressioni ricorrenti che fungono da sostituti del concetto di tirannicida molto prima della sua elaborazione. Gli scolî in onore di Armodio e Aristogitone[9], i canti conviviali che rendevano omaggio alla loro fama, attestano enfaticamente, sin dagli ultimi anni del VI secolo, che, almeno nell'immaginario simpotico degli aristocratici ateniesi, l'instaurazione dell'isonomia ad Atene è dovuta alla congiura e all'assassinio politico. La città stessa proclamerà con un culto civico l'esemplarità dei tirannicidi. Costoro vengono fatti oggetto di celebrazioni del tutto eccezionali: tomba (o cenotafio) nella zona dei monumenti onorifici del Ceramico; una statua, la prima effigie onoraria mai dedicata nell'Agorà[10]; il culto pubblico presieduto dal polemarco[11]; l'esenzione dalle tasse e il pasto nel pritaneo accordati perpetuamente ai loro discendenti[12]. Almeno apparentemente, la città ha annullato cosí qualsiasi equivoco sul tirannicidio, proponendolo addirittura come esempio di virtú civica, pari alla morte gloriosa dei soldati caduti in battaglia.

Le cose non sono però cosí semplici come sembrano. È molto difficile determinare esattamente quando si instauri ad Atene questo complesso di atti e rappresentazioni commemorative: la prima data certa in questo processo di idealizzazione pubblica del tirannicidio è l'anno dell'arcontato di Adeimante (477/476)[13], quando un gruppo statuario rappresentante Armodio e Aristogitone, scolpito da Crizio e Nesiote[14], fu eretto nell'Agorà ateniese (fig. 1). I precedenti, il contesto e il signi-

[9] Scolî dei tirannicidi: 2.10-12 Diehl (= 893-96 Page).

[10] ARISTOTELE, *Retorica*, 1368a; T. HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jhdt. v. Chr.*, Würzburg 1973, pp. 85 sgg.

[11] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 58; cfr. W. FORNARA, *The cult of Harmodius and Aristogeiton*, in «Philologus», CXIV (1970), pp. 155-80.

[12] I. CALABI LIMENTANI, *Armodio e Aristogitone, gli uccisi dal tiranno*, in «Acme», XXIX (1976), pp. 7-29.

[13] *Marmor Parium*, *FGrHist*, 239 A 54.

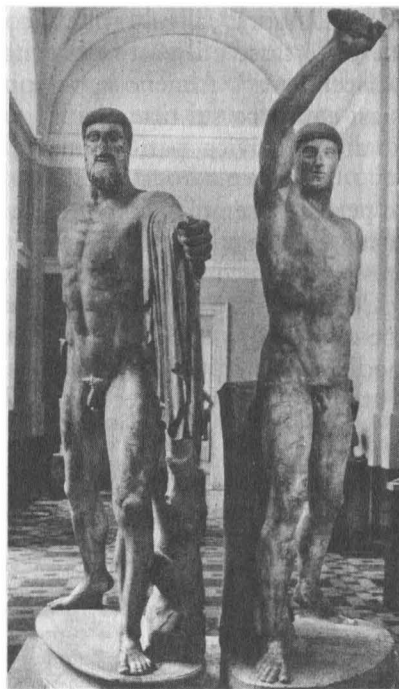
[14] S. BRUNNSÅKER, *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes*, Stockholm 1971²

ficato politico di questa iniziativa sono però terreno prediletto per ipotesi e confronti eruditi[15].

È comunque ovvio che l'esposizione nell'Agorà del gruppo statuario di Crizio e Nesiote, sulla cui base era forse iscritto l'epigramma di Simonide in onore dei fondatori «della patria ἰσόνομος»[16], segna un momento importante nella storia del motivo politico dell'uccisione del tiranno. È piú difficile, invece, precisare quanto esso rappresenti davvero un'innovazione. Una tradizione posteriore sostiene che il gruppo di

[15] F. JACOBY, *Atthis*, Oxford 1949, pp. 152-68; V. EHRENBERG, *Das Harmodioslied* (1956) e *The origins of democracy* (1950), in ID., *Polis und Imperium*, Zürich-Stuttgart 1965, pp. 253-264 e 264-279; A. J. PODLECKI, *The political significance of the Athenian tyrannicide-cult*, in «Historia», XV (1966), pp. 129-41.

[16] B. D. MERITT, *Greek inscriptions*, in «Hesperia», V (1936), p. 355; *SEG*, X, 320 = SIMONIDE, fr. 76.

Figura 1.
Armodio e Aristogitone. Copia romana.

Crizio e Nesiote sarebbe stato solo una replica della statua di Antenore risalente al 509[17]; questa prima effigie dei tirannicidi sarebbe stata presa da Serse come preda di guerra nel 480, e restituita agli Ateniesi, dopo la conquista, da Alessandro o da uno dei suoi successori[18]. Se accettiamo questa tradizione, gli antichi onori civici ai due assassini di Ipparco potrebbero datare proprio al momento del bando di Ippia e rappresenterebbero il trionfo di quelle cerchie aristocratiche che propagavano anche gli scolî in onore di Armodio e Aristogitone. Il tema costante della commemorazione del tirannicidio, nella cui storia l'anno 477 non sarebbe che un semplice episodio, attraverserebbe cosí, uguale a se stesso, l'intera storia ateniese, dalla soglia delle riforme di Clistene fino all'epoca ellenistico-romana.

Anche se non ci sono argomenti perentori contro questa versione, come, d'altronde, non ce ne sono neanche a favore[19], la percezione del tirannicidio come pura azione civica, senza alcuna contraddizione e ambiguità, ha una storia non tanto lineare che mette in luce delle zone di conflitto importanti per la comprensione dell'evoluzione dell'immaginario democratico ateniese.

Ecco alcuni argomenti: una delle piú celebri iniziative di Clistene è l'invenzione dell'ostracismo; non si può pensare che questo tirannicidio sublimato[20], a metà strada tra il rituale apotropaico e il processo politico, non abbia alcun legame con le rappresentazioni della violenta fine della tirannide pisistratide e addirittura con l'esaltazione di cui erano divenuti oggetto Armodio e Aristogitone. Infatti il bando preventivo di potenziali tiranni ha come fine proprio di evitare i dilemmi che avrebbe potuto suscitare un'azione violenta volta contro la violenza di un tiranno reale, e rivela il suo pieno senso soltanto se accettiamo di esaminarlo come un contromodello non solo della tirannide, ma anche del tirannicidio[21].

Il fatto che l'ostracismo sia un'istituzione estremamente presente

[17] PLINIO, *Naturalis historia*, 34.16-17; cfr. PAUSANIA, 1.85.1; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 3.16.8.

[18] ARISTOTELE, *Retorica*, 1368a.

[19] M. MOGGI, *In merito alla datazione dei «tirannicidi» di Antenore*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», n.s., I (1971), pp. 17-63; ID., *I furti di statue attribuiti a Serse e le relative restituzioni*, ivi, III (1973), pp. 1-42; cfr. CALABI LIMENTANI, *Armodio* cit., pp. 12-16 (con bibliografia).

[20] Sul rapporto tra φαρμακός, tiranno e ostracismo cfr. J.-P. VERNANT, *Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique de l'Œdipe Roi*, in J.-P. VERNANT e P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, pp. 101 sgg. [trad. it. Torino 1976]; cfr. anche JEDRKIEWICZ, *Il tirannicidio* cit.; GRAS, *Cité* cit., pp. 85 sg.

[21] Z. PETRE, *The end of 'stasis': ancient and modern*, in *Nouvelles études d'histoire*, Bucarest 1995, pp. 7-24.

nella coscienza pubblica ateniese, almeno dal decennio che precede la seconda guerra persiana e fino alla fine della guerra del Peloponneso, non poteva rimanere senza effetto sull'insieme delle rappresentazioni collegate alla violenza dell'uccisione del tiranno.

D'altro canto, l'era delle riforme clisteniche è anche il momento in cui gli spettacoli tragici diventano un'istituzione pubblica ad Atene. Il rapporto tra il tirannicidio effettivo contro i Pisistratidi, l'invenzione del tirannicidio simbolico dell'ostracismo e l'istituzionalizzazione della tragedia come spettacolo pubblico non può essere trascurato. Dopo secoli di eruditissime esegesi sulle origini della tragedia attica, può sembrare ingenua, almeno per la semplificazione, l'ipotesi che l'aporia dell'insanguinata fine della tirannide, vista come caos, abbia suscitato precisamente il tipo di aporia intorno a cui si organizza la tragedia stessa, il tema ricorrente dell'eroe tragico preda di forze che lo superano nel violento turbinio della smisuratezza, schiacciato dal proprio gesto, necessario ma ambivalente. Ovviamente, non c'è una spiegazione univoca di un fenomeno della dimensione e della complessità della tragedia. Tuttavia, tra gli interrogativi intorno a cui si costruisce l'universo tragico, che la tragedia mette in scena e sublima, quelli della città confrontata con la tirannide rappresentano un'esperienza capitale[22].

La tragedia, nata ai tempi di Pisistrato sotto l'impatto dell'«istrionismo politico» che la tirannide esalta, diventa un'istituzione della città in piena epoca di riforme clisteniche, proprio perché è percepita come rituale politico purificatore. Questa catarsi dipende dalla messa in scena apotropaica delle forze distruttive che minacciano l'identità stessa della comunità civica. Si dice che, per concludere il sinistro episodio dell'uccisione dei Ciloniani, Epimenide abbia innalzato statue di culto per due divinità, Hybris e Anaideia; dopo il bando dei Pisistratidi, la città di Atene mette in scena grandi spettacoli i cui eroi sono condotti dalla loro ὕβρις e ἀναίδεια verso una fine tragica[23]: una fine che a volte porta espiazione, altre volte la distruzione alla città nella quale avviene.

La tragedia mette in scena un triangolo di forze contrarie: il tiranno e il suo assassino, di fronte, ognuno a modo suo, alle leggi umane e divine; e fa sí che si succedano, sotto gli occhi degli spettatori, due tappe distinte: l'era anomica della violenza e l'era restauratrice dell'ordine civico. Riprendendo i temi della tradizione sulla tirannide come deviazione dalle norme che governano l'universo sociale, lo spettacolo tragi-

[22] D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977; cfr. anche Z. PETRE, *Un âge de la représentation. Artifice et image dans la pensée grecque du VIe siècle av. n. è.*, in «Revue Roumaine d'Histoire», XVIII (1979), pp. 245-57.

[23] Discussione delle fonti in PETRE, *The end* cit.

co dà invariabilmente il senso di tirannide alla regressione piú grave per la città, il crollo nel caos pre-politico: la tirannide di Egisto ad Argo, di Giove sull'universo *in statu nascendi*, di Creonte o di Edipo a Tebe; perciò il tiranno che la tragedia elabora, che è il tiranno paradigmatico, non può essere definitivamente vinto che sul proprio terreno, quello dei comportamenti devianti o pre-civici: l'abilità, l'inganno, la violenza dello spargimento di sangue accompagnano con i loro infiniti rischi il destino tragico degli eroi che si succedono sulla scena attica.

Sembra difficile credere, a queste condizioni, che il giudizio di valore sul tirannicidio possa essere del tutto estraneo alla complicata elaborazione dell'immaginario tragico, cosí dominato dalla problematica dell'inganno, anziché del valore giuridico ed etico degli atti e del rapporto tra intenzione, azione e colpa. Un solo esempio: l'*Orestea* di Eschilo contiene un repertorio quasi completo degli atti del tirannicidio. Clitennestra trae in inganno Agamennone prendendolo prima nella rete seducente delle sue parole, poi in quella mortifera con cui lo caccia come una belva. La catena di sacrifici corrotti, di ambigui tirannicidi – troppo vicini alla vendetta per essere legittimati – appartiene alla sostanza stessa dell'interrogativo tragico dell'*Orestea*. Evidentemente, Agamennone è anche un padre che ha ucciso la figlia, un marito infedele, com'è, su un altro piano, un guerriero che ha distrutto senza pietà la città nemica di Troia; egli è però anche un re legittimo, ed è ciò che rende l'atto di Clitennestra un misto di punizione, vendetta e usurpazione in un nodo inestricabile di equivoci, da cui nasce la tirannide di Egisto. Oreste, nelle *Coefore*, è un efebo, emarginato come il tiranno cui dà la caccia; egli risponde all'astuzia del tiranno e al suo ingannevole potere con gli strumenti di una caccia altrettanto astuta, abile e ingannevole, e vince proprio perché la marginalità dell'efebo non è costitutiva, come quella del tiranno, ma temporale e assunta: la sua finalità infatti è il contrario dell'inganno e dell'uccisione: è lo statuto civico del guerriero adulto. Le dissociazioni rimangono cosí possibili e il senso del suo atto si rivela nel tempo, potendo avere, obiettivamente, risultati benefici per la città; egli stesso, cacciatore del tiranno, viene però cacciato come una belva dalle Erinni e non può reintegrarsi nell'universo politico se non dopo essersi sottoposto alle regole della città, accettando un processo che lo assolve solo in ultima istanza e solo grazie all'intervento divino di Atena. Il processo di Oreste nelle *Eumenidi*, con le dissociazioni che lo fondano – tra la purezza religiosa e l'innocenza e la colpevolezza di chi ha ucciso, tra il crimine giustificato e l'atto legittimo, tra il giudizio degli uomini e quello degli dèi – mette in discussione la dimensione politica del tirannicidio e ne attesta l'irriducibile ambiguità.

La meditazione di Eschilo sull'ordine e il caos nasce senza dubbio da un'esperienza piú diretta di quella della tradizione sul bando dei Pisistratidi. I violenti scontri politici degli anni che precedono le riforme di Efialte, e che culminano con l'assassinio di costui immediatamente dopo il 462/461, potevano offrire anche da sole un punto di partenza per la riflessione contemporanea. Ma dobbiamo osservare che, nell'immaginario ateniese, i miti degli Atridi e il tirannicidio furono posti in relazione molto prima della messa in scena, nel 458 a. C., dell'*Orestea*. Nell'iconografia che i ceramisti ateniesi diffondono, infatti, scene della fosca storia di Agamennone e dei suoi discendenti appaiono con una notevole frequenza sin dagli anni intorno al 500 a. C., quando la predilezione per l'episodio dell'uccisione di Egisto, tirannicidio per eccellenza, diventa cosí pregnante che gli esegeti moderni si sentono in dovere di spiegarla con l'influenza del gruppo statuario di Antenore[24].

Che accettiamo o no il ruolo di modello del gruppo di Antenore, sta di fatto che nell'iconografia della ceramica attica di molto anteriore a Eschilo appare con significativa frequenza una scena particolarmente drammatica (fig. 2): Oreste afferra per i capelli l'usurpatore seduto sul

[24] Per tutta la dimostrazione che segue, cfr. R. M. GAIS, *s.v.* «Aigisthos», in *LIMC*, con le figure ivi riprodotte; Y. MORIZOT, *s.v.* «Klytaimnestra», e V. MACHAIRA e H. SARIAN, *s.v.* «Orestes», *ibid.*

Figura 2.
Morte di Egisto. Cratere attico a figure rosse (c. 460 a. C.).

trono e gli conficca in petto la spada corta[25], l'arma della rissa selvaggia e dell'uccisione senza pietà, l'arma definitoria del tirannicidio, nonostante il gesto di supplica di Egisto, che pare scivolare dal trono nella morte; dall'altra parte del trono, figura rigida e imperante, Elettra pare la statua stessa della vendetta. Questa visione della morte di Egisto, fatta come per suscitare «pietà e terrore», sarà sostituita, dopo il 460, da immagini dominate dai temi dell'*Orestea* di Eschilo, non meno tragiche per la loro ambivalenza: l'uccisione di Clitennestra, con il gesto implorante del seno materno scoperto, oppure la presenza ossessiva delle Erinni, testimoni minacciose della vendetta divina.

Si sarebbe tentati di immaginare all'origine della scena dell'uccisione di Egisto seduto sul trono, con la sua sintassi scultorea, un prototipo come il gruppo dei tirannicidi del grande artista: un Ipparco seduto in trono e supplicante, affiancato da Armodio che chiede vendetta e da Aristogitone che la compie. Tale ipotesi – che avrebbe anche il vantaggio di spiegare la persistenza con cui Ipparco è considerato il vero tiranno nel 514 – sfortunatamente non può essere argomentata, ma solo enunciata.

Sta di fatto però che, nell'iconografia dei vasi attici, sia prima che dopo la rappresentazione dell'*Orestea*, l'immagine del tirannicidio non è trionfale ma tragica e ambivalente. La grandiosa visione delle *Eumenidi* di Eschilo, dove solo la giustizia e le istituzioni della città ben organizzata mettono fine alla catena di vendette richieste e punite dalla legge arcaica del sangue versato, si iscrive cosí, alla fine di un percorso che collega l'ostracismo, l'iconografia vascolare della prima metà del v secolo e lo spettacolo tragico, all'interno di una riflessione comune sul senso e i limiti della violenza politica.

Il contrasto tra queste rappresentazioni e lo slancio trionfale che dominava senz'altro il gruppo scolpito da Crizio e Nesiote è, nella nostra opinione, la prova di una polemica ateniese che oppone due visioni incompatibili: una rappresentazione tragica del tirannicidio come atto pericoloso e ambiguo, consustanziale alla tirannide cui è rivolto, e l'idealizzazione del tirannicidio come atto legittimo e fondatore. Il culto pubblico organizzato intorno ai due eroi occulta il tema della guerra civile, cui sostituisce la finzione di una guerra civica, in cui si sarebbero sacrificati Armodio e Aristogitone; il fatto che, tra tutti i magistrati ateniesi, sia proprio il polemarco a presiederlo significa che l'uccisione del tiranno diventa oggetto di venerazione solo a prezzo del suo deliberato

[25] J. K. ANDERSON, *Hoplite weapons and offensive arms*, in V. D. HANSON (a cura di), *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, London New York 1991, pp. 26 sg.

trasferimento dalla sfera dell'anomia, della guerra civile e dell'assassinio politico, cui il tirannicidio appartiene tanto quanto la tirannide, al campo della guerra propriamente detta, con la sua gloria senza ambiguità. Questa traslazione avrà un ruolo importante nell'ulteriore trasformazione del tirannicidio da crimine, eventualmente suscettibile di recupero, in atto superiore di civismo; ma nel momento stesso in cui si inaugura, il trasferimento di senso per cui la commemorazione di Armodio e Aristogitone viene assimilata alle cerimonie funebri per i caduti in guerra è prova non meno forte di una volontà interpretativa che ci dice qualcosa d'importante sull'aporia originaria con cui doveva fare i conti qualsiasi elogio del tirannicidio. Il gruppo statuario di Crizio e Nesiote riprende trionfalmente, nel 477, il tema che gli scolî della fine del VI secolo avevano inaugurato, tema espresso anche dall'epigramma di Simonide: l'immagine, epurata da qualsiasi violenza, del gesto unico, liberatore e astratto, che apre la via verso l'isonomia. Nel 458 Eschilo riprende però alla maniera dei ceramisti ateniesi, inaugurata forse da Antenore, lo spettacolo delle intollerabili violenze del tirannicidio, dello spargimento di sangue, della difficile, quasi impossibile purificazione senza la quale l'ordine della città – né anarchia, né dispotismo, come proclama la dea Atena – non può essere instaurato[26].

Dalle ulteriori testimonianze risulta evidente che questa operazione ideologica, perfettamente inseribile nel complesso propagandistico dell'era cimoniana, di occultare l'uccisione e proclamare solo l'univoca eccellenza delle sue conseguenze, la liberazione dalla tirannide, ebbe eccezionale successo, e che la gloria inequivoca di Armodio e Aristogitone divenne un elemento costitutivo della memoria collettiva ateniese. Paradossalmente, ciò che in origine era stato un tema prediletto della cultura simpotica delle cerchie aristocratiche si trasforma, per mezzo del culto pubblico e delle effigi commemorative, in stereotipo favorito del δῆμος[27], mentre l'atteggiamento critico rispetto al tirannicidio in generale e a quello di Armodio e Aristogitone in particolare diventa parte integrante delle critiche rivolte alla democrazia.

Un testimone polemico di questo atteggiamento è Tucidide. Nel vero e proprio processo che lo storico intenta alla tradizione ateniese sulla coppia degli assassini di Ipparco, i due, dice lo storico, non uccisero

[26] P. VIDAL-NAQUET, *Chasse et sacrifice dans l'«Orestie»*, in VERNANT e VIDAL-NAQUET, *Mythe* cit., p. 157 e *passim*.

[27] J. ROSIVACH, *The tyrant in Athenian democracy*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», n.s., XXX (1988), pp. 52 sgg., riguardo al senso antioligarchico della nozione di tiranno dopo il 440. Per l'utilizzazione aristocratica del *topos* nella prima metà del V secolo cfr. B. GENTILI, *Polemica antitirannica*, ivi, n.s., I (1979), pp. 153-56.

il tiranno, ma soltanto il fratello del tiranno, e non lo fecero per passione civica ma per passioni contrarie; il loro atto infine portò non alla fine della tirannide ma a un suo aggravamento[28]. L'accanimento di Tucidide si spiega in primo luogo col fatto che egli è il primo e forse il piú importante crociato di uno scontro tra la razionalità della ricerca storica e la tradizione orale[29], che lo storico chiama, con disprezzo, «mito»: l'aneddotico, il sentito dire, la storia anonima sfuggita al controllo dell'argomentazione rigorosa.

In questa enorme operazione intellettuale che dà senso alla riflessione di Tucidide, il mito dei tirannicidi è un terreno privilegiato di scontro. L'ipotesi che voglio però proporre è che, al di là dei problemi di costruzione di una metodologia critica della storia scritta, il dibattito intorno al tirannicidio non è, ai tempi della redazione della *Storia* di Tucidide, un dibattito esclusivamente accademico ma politico e anche molto pressante. Lo suggerisce anche il fatto che Tucidide non è l'unico autore ateniese che riapre, negli ultimi anni della guerra del Peloponneso, la polemica sulla legittimità o l'illegittimità, o comunque sull'equivoco ad esso inerente, del tirannicidio.

L'evocazione riverente dei tirannicidi in Aristofane non si riduce a un semplice canticchiare nostalgico di canti vecchi di un secolo: essa prova che il tema del tirannicidio come atto fondante era oggetto di un recupero e un aggiornamento che davano rilievo a questo tema nell'atmosfera politica tesa di quegli anni. Se, già negli *Acarnesi*, lo scolio di Armodio era citato ben due volte[30] come segno semantico sia dell'ardore guerresco sia del convivio pacifico, la citazione degli stessi versi commemorativi nella *Lisistrata*[31] merita un esame del contesto in cui la coppia tirannicida viene evocata. Messa in scena nel 411, la *Lisistrata* immagina, come ben si sa, una congiura delle donne ateniesi, spartane e beote che decidono un generale sciopero sessuale per costringere gli uomini a concludere la pace. È giusto notare che il desiderio trionfalistico di guerra su cui ironizzano le commedie precedenti è sostituito, nella *Lisistrata*, da un ossessivo complesso ossidionale; gli uomini ateniesi girano interamente armati per le strade della città, persino al mercato comprano le verdure e le mettono nell'elmo, che indossano anche andando a passeggio, colmi di un permanente eccitamento coribantico: si pensi alla storia del demagogo Cleofonte venuto in assemblea ubriaco e in co-

[28] TUCIDIDE, 1.20 e 6.54-59; N. LORAUX, *Enquête sur la construction d'un meurtre en histoire*, in «L'écrit du temps», X (1985), p. 17 e *passim*.

[29] M. DETIENNE, *L'Invention de la mythologie*, Paris 1981 [trad. it. Torino 1983].

[30] ARISTOFANE, *Acarnesi*, 979, 1093; cfr. EHRENBERG, *Das Harmodioslied* cit.

[31] ARISTOFANE, *Lisistrata*, 632 sgg.

razza per minacciare di morte chiunque parlerà di pace[32]. Quando Lisistrata annuncia i motivi dell'azione delle donne, la reazione del corifeo, che parla in nome del coro di veterani ultracentenari (si ricordano infatti, comicamente, della battaglia di Lipsidrio, che risale a un secolo prima), ci aiuta a comprendere l'oggetto di questo panico:

> È una cosa indegna che ... esse, che sono donne, ciarlino di scudi bronzei e vogliano riconciliarci con gli Spartani, dei quali c'è da fidarsi come del lupo con la bocca spalancata. Questa, o gente, è tutta una loro trama per la tirannide. Ma non diventeranno le mie tiranne: starò all'erta e d'ora innanzi anch'io «porterò la spada nascosta in un ramo di mirto»; e starò in piazza armato, accanto alla statua di Aristogitone, e mi pianterò cosí (*atteggiandosi a statua, col braccio levato in atto di colpire*) presso di lui...[33]

Oltre all'oscena parodia dei versi arcaici e il comico della postura «statuaria» del personaggio, il corifeo esprime le paure che ossessionavano i democratici ateniesi in quel momento. La complicità delle donne con la tirannide, il malefico ordinamento rivendicato dalle eroine della commedia che si oppone all'«ordinamento civico», il paragone tra il nemico-tiranno e un lupo, belva solitaria e perfida, iscrivono questo passo nel registro classico dei fantasmi maschili sul γένος γυναικῶν e sulla relazione di questa «maledetta stirpe» con la tirannide. Con questa materia prima Aristofane costruisce in pochi versi un discorso in cui dice esattamente ciò che scriverà anche Tucidide nel prologo alla lettura critica del racconto dei tirannicidi: gli Ateniesi, tormentati dalla paura che la sconfitta provochi una resurrezione della tirannide con l'aiuto spartano, invocano lo stereotipo di Armodio e Aristogitone; essi dimenticano però che proprio gli Spartani liberarono la città ai tempi di Ippia, e rifiutano cosí l'unico atteggiamento ragionevole: quello della pace con i Lacedemoni.

Tre anni dopo la rappresentazione della *Lisistrata*, Euripide mette in scena, nel 408, la tragedia *Oreste*, che ha come tema un altro tirannicidio esemplare: l'uccisione di Egisto e Clitennestra, che il poeta priva di qualsiasi motivazione che possa redimerla. Nel momento culminante del dramma la folla minaccia Oreste con la lapidazione che, come abbiamo visto, è la forma piú frequente di intervento collettivo contro il tiranno. Con ciò, l'affinità di natura tra Oreste e le sue vittime, la confusione tra tiranno e tirannicida, si rivela il tema principale del dramma. Concentrando quasi esclusivamente il dibattito sul matricidio, Euripide ac-

[32] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 34.1; LISIA, *Contro Agorato*, 8; ESCHINE, *Sull'ambasceria*, 76.

[33] ARISTOFANE, *Lisistrata*, 626 sgg. (trad. di R. Cantarella).

centua la terribile violenza che l'indeciso figlio di Agamennone aveva compiuto. Il suo crimine è tanto piú odioso in quanto la vendetta personale è evocata come una sfortunata innovazione, in una città in cui le leggi e la giustizia rappresentavano da tanto una garanzia sufficiente contro il crimine: Tindaro, il *raisonneur* del dramma, dice esplicitamente, indicando Oreste, che «bisognava imponesse alla madre la giusta pena per il delitto, portandola in giudizio», e che «i nostri antichi padri saggiamente regolarono queste cose. A chi avesse le mani sporche di sangue era vietato di mostrarsi agli occhi altrui e di incontrare chicchessia. Comandavano di purificarlo, quel sangue, con l'esilio, non di uccidere per vendetta»[34].

Come anche Tucidide, Euripide drammatizza la natura paradossale del tirannicidio, cui anche il poeta contesta il carattere univoco che gli attribuiva la semplificazione popolare e commemorativa; l'uccisione del tiranno ridiventa un atto problematico, ambiguo, sottoposto a un'interpretazione che lascia posto a tutte le disgiunzioni tra la motivazione, le conseguenze e la percezione della posterità rispetto ai significati di quest'atto. Come anche Oreste, Armodio era un efebo; quest'appartenenza a una classe di età precedente allo stato maturo poteva essere, in Eschilo, una possibilità di redenzione; ma diventa, per Euripide, segno di una penosa immaturità che spiega il crimine senza poterlo giustificare, in quanto l'immaturità del suo Oreste è aggravata, non superata, dall'azione che compie. Intanto la vera iniziatrice dell'uccisione, Elettra, è la portatrice dei contro-valori adulti: cinismo, calcolo politico, piani sovversivi. Considerata dalla prospettiva di questa tragica coppia, l'insistenza con cui Tucidide inverte la sequenza dei nomi dei piú famosi tirannicidi, parlando ostinatamente del gesto di «Aristogitone e Armodio», là dove tutti facevano riferimento all'efebo Armodio come primo attore[35], condannava, in modo diverso da Euripide, ma prendendo spunto dalle stesse categorie mentali, la sanguinosa vendetta. Infatti, se l'iniziativa e il primato appartenevano all'efebo Armodio, con Aristogitone, ἐραστής adulto, che partecipa al complotto solo per non abbandonare il giovane amico, come sosteneva la comune tradizione, il loro atto poteva rientrare nella serie delle azioni iniziatiche: Eschine elogerà «il coraggio senza pari di Armodio e Aristogitone, educato dal loro casto e riverente ἔρως per le leggi». Rovesciando le parti dell'ἐραστής e dell'ἐρώμενος, Tucidide chiude ogni possibilità di riscatto per questo crimine divenuto adulto, nella cui progettazione l'uomo maturo è il piú

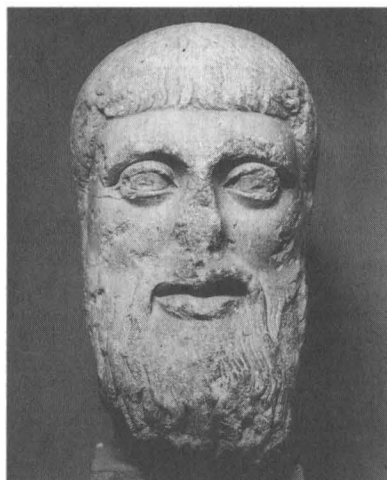
[34] EURIPIDE, *Oreste*, 491-503, 507-15 (trad. di V. Faggi).

[35] LORAUX, *Enquête* cit.

dominato dalla passione incontrollata rispetto al giovane e spensierato ἐρώμενος.

Euripide centra il dibattito del dramma sull'uccisione di Clitennestra, sottomettendo quindi al pubblico giudizio il piú tremendo crimine, il matricidio, che non può valersi delle ragioni che fanno del tirannicidio un'uccisione necessaria; sostenendo che Aristogitone e Armodio volevano di fatto vendicarsi del fratello del tiranno e che avevano progettato l'uccisione di costui con la speranza di non essere castigati per l'assassinio compiuto, Tucidide fa del mancato tirannicidio una condizione della riuscita di un crimine privato. Il giudizio di questo fatto non può piú comportare perdono: è un atto di vendetta da condannare, un impulso passionale e uno smarrimento; un crimine, non un atto politico. Anche Euripide, come Tucidide, rifiutava proprio ciò che «la folla» degli Ateniesi, τὸ πλῆθος, esaltava con il culto democratico dedicato ad Armodio e Aristogitone: l'idea che una congiura sediziosa e un assassinio possano fondare l'ordine legittimo della città. Con questo rifiuto dell'opinione comune sull'uccisione del tiranno lo storico restaura, al pari del poeta, gli elementi di un'aporia originaria che nessuna commemorazione può del tutto annullare, aggiungendole una dimensione aleatoria e di irresponsabilità attraverso l'insistenza sugli errori e i fallimenti dell'atto del 514.

---

Figura 3.
Testa di Aristogitone. Copia romana.

La piú evidente prova che i testi cui abbiamo fatto riferimento si inseriscono all'interno di una vera e propria polemica politica è il fatto che «la tirannide» degli oligarchi del 411 si conclude con la legalizzazione stessa del tirannicidio[36]: nel 410 (un anno dopo la rappresentazione della *Lisistrata*, due anni prima dell'*Oreste* di Euripide), nel momento della prima restaurazione democratica, il decreto di Demofanto assicura anticipatamente l'impunità e la purezza rituale a qualsiasi virtuale tirannicida, negando cosí – come faceva anche il mito politico di Armodio e Aristogitone che Tucidide contesta – la natura trasgressiva dell'atto in sé, ed esponendo la città ai rischi di una reazione a catena che poteva divenire in qualsiasi momento incontrollabile. Il decreto stabiliva che chi sciogliesse la democrazia dovesse essere considerato nemico di Atene e impunemente ucciso: l'uccisore restava puro e senza colpa. Il giuramento solenne che tutti i cittadini dovettero allora prestare obbligava ognuno a uccidere – con la parola, con l'atto, col voto – chi abolisse la democrazia, e, se per caso qualcuno, uccidendo un «nemico del popolo», a sua volta fosse morto, doveva godere di onori «come quelli accordati ad Armodio e Aristogitone, nonché ai loro discendenti».

La decisione di proclamare ὅσιος, puro, ogni assassino di un tiranno iscrive apertamente il decreto nel dibattito contemporaneo, suscitato soprattutto dalla tragedia, sullo statuto religioso ed etico del tirannicida. Oltre alla pericolosa impunità assicurata a certi assassini, che, scrive Euripide, permette «a chi avesse le mani sporche di sangue di mostrarsi agli occhi altrui e di incontrare chicchessia», la legge promette loro una gloria eterna. Solo pochi decenni piú tardi Senofonte farà esprimere questo paradosso a Ierone, tiranno di Siracusa, nel suo dialogo col poeta Simonide (forse non a caso autore di epigrammi che glorificano gli assassini dei tiranni): «In tante città, la legge considera impuro anche il complice di un assassino. Ma anche per questo è il contrario che succede per i tiranni. Anziché punirlo, le città grandemente onorano chi uccide il tiranno, e invece di escluderlo dai riti sacri, come si fa con gli assassini dei privati, le città erigono nei luoghi sacri statue di coloro che cosí hanno agito»[37].

Il provvedimento del decreto di Demofanto fa senz'altro sua, sebbene implicitamente, l'equivalenza immaginaria con la quale il tiranno diventa lui stesso un μίασμα che va espulso dalla *polis*, utilizzando però esplicitamente la finzione dell'altra equivalenza, tra tirannicidio e guer-

[36] ANDOCIDE, 1.96-98; cfr. CALABI LIMENTANI, *Armodio* cit., pp. 23-25 (con bibliografia).

[37] SENOFONTE, *Ierone*, 1.4.4-5; cfr. L. STRAUSS, *On Tyranny, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, a cura di V. Gourevitch e M. S. Roth, New York 1991.

ra civica (cioè non civile) che il culto pubblico dei tirannicidi aveva già da mezzo secolo istituito: ogni virtuale tiranno è un nemico, πολέμιος. Questa iniziativa dovette apparire estremamente pericolosa a chi, come Tucidide o Euripide, leggeva in chiave tragica il complesso meccanismo del confronto tra città e caos. La città restaurata dalla riforma clistenica aveva generato, come abbiamo già visto, un complesso meccanismo simbolico, in cui lo spettacolo del tirannicidio metteva in rilievo il carattere problematico e ambivalente di quest'atto. L'istituzione degli agoni tragici come cerimonia pubblica coincise forse con il momento dell'erezione del monumento che celebrava il tirannicidio e in ogni caso coincise certamente con lo psicodramma dell'ostracismo, quel tirannicidio in effigie che accumulava vari tipi di cauti inciampi sulla strada di un esilio che fingeva una revocabile morte politica.

Alla fine del secolo, proprio nel momento in cui il tirannicidio storico ridiventava un atto politico esemplare, glorificato come elemento della tradizione fondatrice ateniese, il tirannicidio effettivo, crimine per ragioni statali, diventa, per la prima volta, per decreto dell'assemblea del popolo, un atto univoco e legittimato come tale[38]. La legge acquista cosí una forza generatrice non soltanto di violenza, ma anche di realtà, dato che i suoi provvedimenti sospendono, per volontà del δῆμος che legifera, le conseguenze legali, nonché quelle rituali, di un assassinio: decidendo che il tirannicida è ὅσιος, puro da qualsiasi μίασμα – cioè dall'impurità che, nell'universo mentale cui appartiene la tragedia, rappresenta l'effetto oggettivo e necessario di qualsiasi spargimento di sangue –, i decreti antitirannici istituiscono, attraverso il voto, una realtà «legale» altra da quella sensibile dell'assassinio, e affine alla gloria perenne che la statua dei tirannicidi di Crizio e Nesiote proponeva all'immaginario ateniese. Laddove l'Areopago di Eschilo aveva esitato a pronunciarsi, dando una soluzione equivoca che solo la dea Atena aveva potuto trasformare in perdono, il δῆμος ateniese trancia senza alcun ricorso trascendente.

Ritroveremo presto in altri atti normativi della città di Atene questa capacità di generare senza esitazioni una realtà seconda, quella della legge; prima di tutto, nel decreto di amnistia di Archino[39]. Prescrivendo la responsabilità individuale e limitata «dei Trenta e degli Undici del Pireo», conformemente alle regole usuali con cui i magistrati

[38] Cfr. anche C. SCHUBERT, *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens*, Stuttgart 1993, pp. 63 sg., sulla legalizzazione della violenza nel decreto di Demofanto e pari.

[39] N. LORAUX, *L'oubli dans la cité*, in «Le temps de la réflexion», I (1980), pp. 213-43; PETRE, *The end* cit.

ordinari rendevano conto del loro operato, l'amnistia istituisce come unica realtà legale una finzione giuridica attraverso la quale l'anomia della tirannide dei Trenta viene semplicemente eliminata dalla storia ufficiale della città. Come anche il decreto di Demofanto, l'amnistia sostituiva la realtà ambigua e conflittuale del terrore con una realtà seconda, con una finzione giuridica univoca istituita attraverso il voto, che diventava l'unica realtà accettata dalla memoria ufficiale della città.

Evidentemente, l'amnistia di Archino risponde, a un altro livello e con altri mezzi, al rifiuto che Tucidide ed Euripide oppongono al tirannicidio come evento generatore di ordine nella *polis*: non la condanna dei trasgressori, ma la concordia, che presto tanti discorsi e dibattiti esalteranno come fondamento della vita politica, è lo scopo sottinteso dell'amnistia. La concordia però non può essere raggiunta che occultando la violenza della guerra civile. Laddove Tucidide ricusava il tirannicidio, l'amnistia nega la storicità stessa della tirannide. Decretando l'interdizione del ricordo «delle sfortune» l'amnistia istituisce, al di là dell'esperienza di una tremenda concretezza della violenza dei tiranni e della loro uccisione, una memoria ufficiale della città che interferisce con la realtà e riconosce agli atti normativi la capacità di generare una versione «riveduta e corretta», concettualizzata, dei fatti: come il decreto dell'assemblea del popolo che decideva che l'assassino di un tiranno non è un assassino, cosí anche l'amnistia pretende che l'atto normativo sia l'unica fonte di una verità univoca, conformemente alla quale «i Trenta» sarebbero quasi magistrati ordinari della città, iscrivendosi i loro atti in una legalità che la restaurazione di Archino si rifiuta di non riconoscere come tale.

Ricordiamoci che, nei termini di Protagora, la verità era coestensiva all'«opinione della città»[40]. L'espansione di questa verità della maggioranza a tutti i campi della conoscenza, alla storia specialmente, viene rifiutata da Tucidide; la sua polemica contro i miti storici ha proprio il significato del rifiuto di considerare l'opinione della maggioranza come fonte di verità. Nel caso specifico di Armodio e Aristogitone, lo storico demolisce la versione che egli attribuisce «alla maggioranza degli Ateniesi», τὸ πλῆθος; non dimentichiamo che il termine ha, come tanti altri termini politici del vocabolario ateniese del v secolo, un doppio significato: quello corrente di «folla», e quello istituzionale di «maggioranza» nel senso tecnico della parola, appartenente alla terminologia delle assemblee del popolo. Il testo di Tucidide si iscrive deliberatamente in questo equivoco, facendo sí che il significato di «mito» narrato dal

[40] PLATONE, *Teeteto*, 172b.

πλῆθος scivoli da quello di «successione di fatti accettata/votata dalla maggioranza, versione ufficiale» a quello di «storia (che manca di supporto probatorio) che solo la folla, il volgo, veicola». L'idea che una verità storica possa essere il risultato di un voto maggioritario è cosí compromessa al suo principio.

D'altra parte Tucidide dimostra, nel caso specifico dei tirannicidi ateniesi, che la selezione in base alla quale la maggioranza decide qual è la verità ultima dei fatti è inevitabilmente partigiana e generatrice di falso: è la volontà di dimostrare che gli Ateniesi – da soli, senza l'aiuto di Sparta – hanno rovesciato la tirannide, e non la volontà di scoprire la verità, che determina una lettura erronea dei fatti e glorifica un crimine privato attribuendogli un senso politico che esso non aveva in realtà. Là dove la maggioranza veicola racconti irrilevanti, l'analisi dell'«esperto», dello storico, è l'unica capace di scoprire l'essenza vera dei fatti. Di fronte a una finzione che proclama una dubbia univocità dell'atto per poterlo inserire nella storia ufficiale, la scommessa di Tucidide è infinitamente piú ambiziosa: egli vuole restituire al reale l'opacità tragica dell'ambiguità, però non piú nei termini del mito, come succede nella tragedia, ma nei termini di una logica del terzo escluso. «Il caso» Armodio-Aristogitone è perciò un pezzo essenziale nella sua costruzione, perché l'evento riunisce fatti e connotazioni la cui corretta interpretazione è metodologicamente, ma anche politicamente e moralmente, essenziale: la veemenza della polemica corrisponde alla straordinaria importanza, ma anche alla drammatica attualità, del tema.

Aristofane è il testimone piú importante del fatto che, negli anni della guerra del Peloponneso, gli ambienti popolari di Atene facevano sempre di piú riferimento ai miti del passato intimamente connessi con l'identità della città: la pioggia di frecce di Maratona, il gesto eroico di Armodio costruiscono pian piano un discorso idealizzante sul passato che le successive restaurazioni democratiche della fine del secolo integreranno in una vera mutazione delle strutture della memoria collettiva, diventata memoria ufficiale della città. Forse nel 410, contemporaneamente al decreto di Demofanto, forse un poco piú tardi, una legge cui fa riferimento Iperide avrebbe proibito di parlar male di Armodio e Aristogitone[41]. Se accettiamo di rileggere il testo di Tucidide come una deliberata trasgressione di questa legge, ritroviamo il sentimento dell'emergenza e del fervore che spiega la sua intensità e coerenza: esso diventa una formidabile sfida intellettuale, in polemica, se pure non di-

[41] IPERIDE, *Contro Filippide*, fr. 21.3; sulla datazione cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., p. 210.

rettamente, con i fondamenti del regime democratico restaurato ad Atene dopo il 403 o almeno con i miti che questa nuova lettura della tradizione democratica imponeva come prova di civismo. Soltanto esaminato nel suo contesto concreto, come replica a qualsiasi pretesa verità decisa per voto maggioritario, contro la dimenticanza decretata per legge, contro la strumentalizzazione del passato in una mitologia politica volta all'identità e compensatoria, questo monumento alla memoria critica e lucida che è la *Storia della guerra del Peloponneso* acquista la sua vera grandezza.

Nel conflitto tra la memoria e la storia, inaugurato da Ecateo, con la sua frase sui ridicoli racconti dei Greci sul proprio passato, il «dossier» dei tirannicidi che Tucidide costruisce rappresenta una dimostrazione pratica dell'inanità e del falso inerenti alle mitologie identitarie: se, a una rigorosa analisi, ciò che è considerato un evento fondatore dell'ordine pubblico ateniese si dimostra un crimine, le presupposizioni implicite a qualsiasi commemorazione, a qualsiasi strumentalizzazione politica della tradizione trasformata in memoria ufficiale si caricano di interrogativi e diventano caduche. Tentativo vano: nell'atmosfera allo stesso tempo esaltata e artificiale che si instaura ad Atene dopo la restaurazione del 403, i miti e gli stereotipi politici diventano onnipotenti e la strumentalizzazione del passato ai fini della creazione di una memoria e di un'identità collettive non lascia spazio a nessun percorso critico. La polemica sulla storia diventa una delle forme prioritarie della polemica sul presente della città: sia che si tratti di attidografi, di discorsi ufficiali che glorificano un'Atene immaginaria, pari a sé per eccellenza, sia che si tratti della meta-mitologia messa in scena da Platone. L'*excursus* di Tucidide, che scompone uno dei miti fondatori della democrazia contemporanea (traducendolo in una cifra che ci dice molto della tensione e delle paure che si instaurano durevolmente ad Atene negli anni del processo di Socrate, per non abbandonarla che tardi, dopo Cheronea), sarà ripreso, almeno nella sua essenza, da Platone nei suoi grandi dialoghi «storici» – il *Crizia*, il *Timeo* – o anche nel sottotesto ironico dello pseudoepitaffio del *Menesseno*.

È sempre Platone però che semplifica il problema del tirannicidio, definendo univocamente la tirannide come forma di irreversibile regresso nell'animalità: per accedere al potere, scrive egli in un famoso passo della *Repubblica*, «il tiranno ha gustato i visceri umani» diventando come un licantropo. Non ha scelta: «Perire per mano nemica» o «da uomo divenire lupo». L'esilio, l'ostracismo non rappresentano che palliativi: al ritorno in città, egli è altrettanto pericoloso e deve essere

eliminato a qualsiasi costo, sia attraverso un processo, anche basato su false accuse, sia addirittura attraverso il crimine[42]. In questa condanna assoluta del tiranno, Platone sembra per una volta condividere l'opinione della maggioranza degli Ateniesi: all'indomani della sconfitta di Cheronea questi votarono, su proposta di Eucrate, un amico politico di Demostene[43], una legge antitirannica che riprendeva il tema del decreto di Demofanto, dichiarando ritualmente puro ogni tirannicida.

Si apre cosí una lunga storia di complicità tra retorica, mitologia politica e filosofia nel costruire il concetto di crimine per ragion di stato, che alimenterà, dall'antichità al tempo di Machiavelli e fino ai tempi moderni, un'enorme riflessione politica ed etica che non è questo il luogo per analizzare. «Il nobile pericolo» del filosofare si trasferiva cosí nella pericolosa ma nobile azione del tirannicidio, che retorica e filosofia insieme non cesseranno di esaltare come paradigma di eroismo civico[44].

[42] PLATONE, *Repubblica*, 565d-e, 566a-b.

[43] B. D. MERITT, *Law against tyranny*, in «Hesperia», XXI (1952), pp. 355-59.

[44] Per la retorica cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 448 sgg., 753; per la versione romana degli stessi temi cfr. F. COARELLI, *Le Tyrannoctone du Capitole et la mort de Tiberius Gracchus*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome», LXXXI (1969), pp. 137-60; J. SCHEID, *La mort du Tyran. Chronique de quelques morts programmées*, in *Du châtiment dans la cité* cit., pp. 177-90.

MICHEL NOUHAUD

# *Maratona, le Termopili, Salamina*

Nel II secolo della nostra era Luciano di Samosata mette in bocca a un maestro di retorica il consiglio che tutti i discorsi si concludano con «Maratona e Cinegiro, senza i quali non si ottiene nulla ... si ricordi la fuga di Serse, sia ammirato Leonida ... il nome di Salamina ricorra in continuazione»[1]. Il carattere caricaturale di questo personaggio, che pretende di dar lezioni di retorica a distanza di sei secoli dagli avvenimenti, non riesce a nascondere quanto questi siano rimasti impressi nella memoria collettiva greca: memoria alimentata dalle opere dei poeti e dalla lunga tradizione dei panegirici di Atene. Infatti, piú che dagli storici, accessibili a un pubblico ristretto, i grandi eventi vennero tramandati dai poemi e dalle orazioni che li adattarono alle esigenze del genere e della propaganda. Tali trasformazioni e adattamenti ebbero luogo assai presto, all'indomani delle guerre persiane, e fornirono un'immagine delle grandi battaglie destinata a rimanere pressoché immutata nei secoli.

Idealizzazione e propaganda conferirono un carattere particolare ai tre grandi scontri militari tra Greci e Persiani che godono ancora oggi di maggior notorietà. In questo senso si può parlare del mito di Maratona, del sacrificio delle Termopili, del miracolo di Salamina.

## 1. *Maratona.*

Quando, ai primi di settembre del 490, i Persiani sbarcarono a Maratona, Milziade fece decidere l'invio degli opliti ateniesi a fronteggiarli. Avvisati, gli Spartani mandarono a dire di non poter arrivare prima della fine delle Carnee. Cosí, con il solo aiuto di mille Plateesi, i diecimila Ateniesi, dopo un'attesa di parecchi giorni, costrinsero i Persiani a fuggire per mare dopo un combattimento nel quale questi ultimi su-

[1] LUCIANO, *Il maestro di retorica*, 18.

birono pesanti perdite. Dopodiché, il corpo di spedizione ateniese riattraversò l'Attica a gran velocità e impedí un altro sbarco di Dati al Falero. Dati non insistette nell'azione e fece ritorno in Asia con la sua flotta. Per i Persiani, Maratona non fu nulla di piú che uno sbarco fallito; per gli Ateniesi, invece, la battaglia diventò sinonimo di grande vittoria, riferimento obbligato associato da allora in poi indissolubilmente alle imprese mitiche, una sorta di continuazione ideale della lotta vittoriosa contro le Amazzoni o i Traci.

Stando a Erodoto, il valore esemplare di Maratona venne prontamente sfruttato. Egli narra infatti che, al momento di disporre le schiere per la battaglia di Platea, nel 479, sorse una contesa tra Ateniesi e Tegeati in merito a chi dovesse avere l'onore di occupare l'ala sinistra dell'armata greca. Gli Ateniesi, allora, a sostegno della loro pretesa, rievocarono le grandi imprese militari compiute nel lontano passato ma, soprattutto, la recente vittoria di Maratona. In altre parole, a distanza di soli undici anni questa vittoria aveva già acquistato carattere esemplare[2]. E verso la fine del v secolo Aristofane affermava che essa forniva ancora materia «a molta magniloquenza»[3]. Il fatto è che, nel giro di pochissimo tempo, Maratona era diventata un simbolo per poeti, artisti e oratori. È noto l'epigramma di Simonide di Ceo citato da Licurgo:

> Degli Elleni a difesa combattendo gli Ateniesi a Maratona
> dei Medi adorni d'oro prostrarono la potenza[4].

Nel decennio successivo al 480 si ebbe persino una controversia su quale fosse la vittoria piú importante tra Maratona e Salamina. La disputa, di carattere propagandistico, oppose Cimone, figlio di Milziade, eroe di Maratona, e Temistocle, artefice principale del successo di Salamina. E quando Cimone divenne l'uomo piú importante di Atene si moltiplicarono iscrizioni e monumenti commemorativi di Maratona. Cosí ad un monumento eretto poco dopo il 479 e recante un'iscrizione celebrativa dei combattenti ateniesi a Salamina venne paradossalmente aggiunto, alcuni anni piú tardi, un altro epigramma inneggiante al valore dei combattenti di Maratona[5] È verosimilmente in questa stessa epoca che Fidia scolpí, per il santuario di Delfi, un gruppo statuario bronzeo nel quale figurava Milziade, tra Apollo e Atena, in compagnia di alcuni

[2] ERODOTO, 9.26 sgg.
[3] ARISTOFANE, *Cavalieri*, 780 sgg.
[4] LICURGO, *Contro Leocrate*, 109.
[5] Cfr. P. AMANDRY, *Sur les «Epigrammes de Marathon»*, in *Theoria. Festschrift für W H. Schuchhardt*, Baden-Baden 1960, pp. 6 sgg.

leggendari eroi ateniesi[6]. Nello stesso tempo Polignoto, legato a Cimone, realizzò nella Stoà Poikile un grande dipinto raffigurante la battaglia di Maratona nel quale Milziade vi aveva gran rilievo[7]. Se diamo credito a Pausania, la stessa Atena Promachos di Fidia sarebbe stata eretta sull'Acropoli in memoria di Maratona[8].

Ma ancor piú di poeti e artisti, ancor piú, forse, degli stessi storici, furono gli oratori a perpetuare il ricordo di Maratona. E nel v secolo gli ambasciatori ateniesi che Tucidide fa intervenire davanti all'assemblea spartana affermano che «a Maratona fummo i soli ad affrontare il pericolo in prima linea contro il barbaro»[9] Il tema degli Ateniesi μόνοι – soli, isolati e non aiutati dagli altri Greci – è ricorrente nelle orazioni del v e IV secolo. Lisia, per esempio, ricorda che gli Ateniesi «non attendono che gli alleati siano informati della loro situazione per mettersi in moto». Isocrate racconta che «con le loro sole forze mossero contro coloro che avevano disprezzato tutta l'Ellade». Secondo Platone, «nessun Greco venne in aiuto ... degli Ateniesi»[10]. Come si può vedere, per rendere perfetta la solitudine degli Ateniesi, tutti gli oratori «dimenticano» la presenza dei Plateesi a Maratona; l'unico a rammentarla è Apollodoro in un discorso erroneamente attribuito a Demostene[11].

Per aumentarne il merito, all'isolamento degli Ateniesi sul campo di battaglia si aggiunge il richiamo della sproporzione delle forze in campo. Forze ateniesi ridotte combatterono contro un gran numero di nemici[12]. Lisia parla di molte miriadi di barbari[13]. Al pari di Isocrate, Platone insiste sulla sproporzione numerica tra i contendenti[14]. Nell'intento di magnificare la determinazione degli Ateniesi, gli oratori barano sulla loro prontezza ad accorrere contro il nemico e ad attaccare battaglia. Secondo Lisia, «la battaglia venne sferrata con tale celerità che i messaggeri annunciarono nello stesso tempo agli altri Greci l'arrivo dei barbari sul nostro suolo e la vittoria dei nostri antenati». Isocrate giunge perfino ad affermare che «i nostri antenati, come si racconta, nello stesso giorno in cui appresero dello sbarco degli alleati, accorsero ai con-

[6] PAUSANIA, 10.10.1.

[7] *Ibid.*, 1.15.3; ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 186. Il dipinto è talvolta attribuito a Micone o a Panaino.

[8] PAUSANIA, 1.28.2: «ἀπὸ Μήδων τῶν ἐς Μαραθῶνα ἀποβάντων».

[9] TUCIDIDE, 1.73.4: «μόνοι προκινδυνεῦσαι τῷ βαρβάρῳ».

[10] LISIA, *Epitaffio*, 21-26; ISOCRATE, *Panegirico*, 86; PLATONE, *Menesseno*, 240c.

[11] [DEMOSTENE], *Contro Neera*, 94.

[12] ISOCRATE, *Panegirico*, 164: «ὀλίγοι πρὸς πολλούς».

[13] LISIA, *Epitaffio*, 20: «μόνοι ... πρὸς πολλὰς μυριάδας»; espressione ripresa da ISOCRATE, *Panegirico*, 86: «ὀλίγοι πρὸς πολλὰς μυριάδας».

[14] PLATONE, *Menesseno*, 240b.

fini della patria, li vinsero in battaglia...»[15] In questo modo, entrambi gli oratori riducono a uno solo i nove giorni intercorsi tra lo sbarco persiano e la battaglia di Maratona. Come si può vedere, la verità si trasforma, si crea la leggenda, nasce un mito.

Questa nascita è un fatto compiuto agli inizi del IV secolo, come conferma l'*Epitaffio* di Lisia che riprende una tradizione ormai consolidata che, già nel V secolo, esaltava Maratona al punto da lasciare in ombra Salamina. Ciò fu principalmente dovuto all'influenza di Cimone, desideroso che la battaglia degli opliti mettesse in ombra la vittoria «popolare» dei rematori. Il citato discorso di Lisia ribadisce il mito nella sua totalità: Atene è l'unica in grado di volare in soccorso della Grecia. E deve farlo al piú presto, senza attendere alcun aiuto. È per questo che Lisia idealizza la realtà passando sotto silenzio i precedenti sbarchi persiani a Nasso ed Eretria e giocando sui tempi. Maratona diventa a tal punto una battaglia ideale che egli rinuncia a raccontarla, a differenza di Salamina, della quale fornisce un seppur succinto racconto. Maratona assume valore di simbolo: simbolo della grandezza di Atene, della quale, nel IV secolo, non si può parlare che al passato. Grandezza assoluta e perfetta che si è manifestata sia nella guerra contro i barbari (πόλεμος), sia nella rivalità con gli altri Greci (ἔρις). Al pari di altri discorsi, quali ad esempio il *Panegirico* di Isocrate, l'*Epitaffio* di Lisia mira in definitiva a sostituire il mito alla realtà, a evocare, grazie alla magia del λόγος, il fantasma della grandezza in contrapposizione a un'attualità mediocre se non decisamente deludente. Sotto questo aspetto, nel corso del V e IV secolo, «l'orazione funebre sembra aver assunto nella città una funzione sempre piú ideologica»[16].

Storia e storia paradigmatica sono ben distanti tra loro. Lo testimonia Maratona vista con gli occhi degli oratori della Grecia classica. Il mito può avere piú forza evocativa della realtà, e assicurarsi in tal modo una longevità eccezionale. Può essere pertanto interessante prendere in considerazione l'evolversi del mito di Maratona in un'epoca molto piú tarda, quella della Seconda Sofistica, nel II secolo della nostra era. Queste nuove correnti letterarie, che rimasticano i luoghi comuni dell'epopea persiana, si caratterizzano nello stesso tempo per continuità e innovazione. Sul versante della continuità si colloca la rievocazione della battaglia in forma impersonale, come avveniva in epoca classica quando Demostene affermava: «Nessuno si sognerebbe di par-

[15] LISIA, *Epitaffio*, 26; ISOCRATE, *Panegirico*, 87.

[16] Per riprendere l'espressione di N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes*, La Haye Paris 1981, p. 171.

lare di vittoria di Milziade a Maratona, bensí di quella della città»[17] Sulla stessa linea, Elio Aristide, tra un gran numero di altre allusioni, scrive: «Non c'è nessuno che, udendo pronunciare il nome di Maratona, non senta battere il proprio cuore e non accolga questo nome con gioia»[18] I richiami a Maratona erano cosí frequenti che gli stessi Greci finirono per riderne, e affibbiare a uno di questi sofisti il nomignolo di «Marathon»[19] Sul versante dell'innovazione sta invece il fatto che, come del resto in tutte le epopee, sullo sfondo degli avvenimenti salienti di un popolo compaiono le gesta individuali. E gli autori del II secolo isolano alcune figure di spicco nella grande impresa di Maratona. Cosí un paio di discorsi di Polemone[20] si propongono di stabilire chi, tra Cinegiro e il polemarco Callimaco, sia stato il vero grande eroe di Maratona. Secondo la leggenda, Cinegiro aveva avuto una mano mozzata nel tentativo di trattenere una nave persiana. Ma Polemone rincara la dose: le due mani di Cinegiro continuano a stringere gli ornamenti di poppa della nave anche dopo essere state recise. In seguito, il romano Giustino ritorna sull'episodio e si spinge ancora oltre: «[Cinegiro], amputato della mano destra, afferra la nave con la sinistra; amputato anche di questa, cerca di trattenerla coi denti»[21]. A distanza di sei secoli dal trionfo ateniese, Maratona continua a esercitare la sua magia. Come ogni mito che si rispetti continuava a costituire l'esempio perfetto. Dopo aver fatto eco a tutte le nostalgie, alimentava ormai l'immaginario ben oltre i confini della Grecia.

## 2. *Le Termopili.*

Se la letteratura lacedemone ci fosse stata conservata, le Termopili vi occuperebbero un posto analogo a quello di Maratona nella memoria ateniese. Quando, ai primi d'agosto del 480, Serse invase la Grecia alla guida di quello che Eschilo definí «un mostruoso gregge d'uomini», mentre aveva luogo la battaglia navale dell'Artemisio, a non molta distanza, il re spartano Leonida contrastava, alle Termopili, l'assalto dei barbari. Disponeva di settemila uomini: Peloponnesiaci, Tespiesi, Te-

[17] DEMOSTENE, *Contro Aristocrate*, 198.

[18] ELIO ARISTIDE, *Panatenaico*, 110; cfr. anche 114, 117, 126, 131, 160.

[19] FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 2.15.

[20] Cfr. l'ed. Teubner a cura di H. Hinck, Leipzig 1873.

[21] GIUSTINO, 2.9. Per questo periodo cfr. B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, Paris 1971.

bani, Focesi, Locresi. Per due giorni riuscí a contenere l'urto dei Persiani, ma questi, grazie a un tradimento, riuscirono ad aggirare le truppe greche passando per una strada di montagna. Non appena se ne rese conto, Leonida congedò tutti i contingenti salvo i suoi trecento Spartani; inviò quindi un messaggio alla flotta, invitandola a ritirarsi. Sul far della notte le navi greche si ritirarono e pervennero allo stretto dell'Euripo prima che i Persiani potessero bloccarlo da terra. In questo modo, l'eroico sacrificio di Leonida e dei suoi uomini, spesso ritenuto inutile, consentí molto probabilmente alla flotta di mettersi in salvo: senza le Termopili, Salamina sarebbe stata forse impossibile[22].

Gli omaggi non tardarono. Vennero dai poeti, e Simonide di Ceo scrisse:

Dei morti alle Termopili
gloriosa è la sorte, bello il destino, la tomba è un altare –
memoria, non lamenti, ed è lode il compianto.
La polvere e il tempo che tutto vince
non distruggeranno il loro sudario[23]

Alla fine del v secolo un altro poeta, Aristofane, in piena guerra del Peloponneso, avendo di mira soprattutto la riconciliazione tra Ateniesi e Spartani, affida a uno spartano il seguente messaggio di unità:

Ispira a questo giovane, o Mnemosine,
la Musa tua
che conosce noi e gli Ateniesi:
quando essi all'Artemisio
simili a verri
balzarono su le navi e vinsero i Medi;
e noi, Leonida
ci condusse come cinghiali
aguzzanti le zanne.
Copiosa schiuma fioriva sui volti,
copiosa scorreva giú da le gambe:
e i guerrieri persiani
non erano meno dei grani di sabbia[24]

Un tale canto all'unione era indubbiamente meritorio in tempo di guerra; dopo la vittoria di Sparta, durante la sua egemonia e anche in seguito, nella letteratura ateniese l'elogio si sarebbe di necessità attenuato. Si può pertanto dire che nella retorica del IV secolo emerge un triplice atteggiamento nei confronti delle Termopili: la lode incondi-

[22] Cfr. E. WILL, *Le Monde grec et l'Orient*, I, Paris 1972, p. 112.

[23] SIMONIDE, fr. 26 Page (trad. di G. Paduano).

[24] ARISTOFANE, *Lisistrata*, 1248 sgg. (trad. di R. Cantarella).

zionata, la lode temperata a seconda delle circostanze, la lode accompagnata da critica talvolta severa.

Non stupisce di ritrovare una lode incondizionata nell'*Archidamo* di Isocrate, visto che l'oratore vi fa parlare Archidamo, figlio di Agesilao, che si appresta a ereditare la potestà regia.Cosí è naturale che in una situazione del genere egli inviti i suoi futuri sudditi a ricordarsi degli antenati che si sacrificarono insieme a Leonida: «Venuti alle mani con settecentomila barbari, non fuggirono né furono sconfitti, ma morirono dov'erano stati schierati, comportandosi cosí eroicamente che i panegiristi, con tutta la loro arte, non sono capaci di trovare lodi all'altezza del loro valore»[25]

Una lode piú sfumata si trova presso gli oratori che mettono in relazione la «vittoria» dell'Artemisio con l'insuccesso delle Termopili. Leggiamo infatti in Lisia: «Gli Ateniesi riportarono la vittoria nella battaglia navale; i Lacedemoni non si persero d'animo, *ma* essendosi ingannati sul numero di coloro che ritenevano di avere al proprio fianco e dei nemici che stavano per affrontare, perirono invitti al loro posto»[26]. Al di là dell'indubbio omaggio agli Spartani, l'oratore mette tuttavia a confronto una vittoria e una sconfitta, come risulta evidente dalla terminologia che utilizza subito dopo[27]. Anche Isocrate si pone sulla stessa linea affermando che i Lacedemoni resistettero in quel modo alle Termopili perché «invidiavano alla nostra città [Atene] la battaglia di Maratona». Per quanto riguarda la rievocazione della battaglia, Isocrate utilizza la stessa terminologia di Lisia, al quale molto probabilmente si ispira[28].

Resta l'elogio mescolato alla critica, che nasce dalla contrapposizione tra i Lacedemoni delle guerre persiane e i Lacedemoni vincitori degli altri Greci. Scrive per esempio Isocrate, nel *Filippo*, che tutti «ammirano la sconfitta delle Termopili piú che tutte le loro vittorie, e se amano e vanno a visitare il trofeo eretto su di essi dai barbari, non lodano però i trofei eretti dai Lacedemoni sugli altri, ma li guardano senza piacere, perché ritengono quello testimonianza di valore, questi di sopraffazione». In questo modo, Isocrate contrappone all'ἀρετή di Leonida e dei suoi uomini la πλεονεξία dei loro discendenti del IV secolo. E, nel *Panatenaico*, ribadisce il concetto affermando, nel bel mezzo di una violenta critica a Sparta, che «alla sconfitta spartana delle Termopili ...

[25] ISOCRATE, *Archidamo*, 100.

[26] LISIA, *Epitaffio*, 31: «'Αθηναῖοι *μὲν* ἐνίκων Λακεδαιμόνιοι *δέ*».

[27] *Ibid.*: «δυστυχησάντων τὴν γεγενημένην Λακεδαιμονίοις συμφοράν».

[28] ISOCRATE, *Panegirico*, 91-92.

vanno le lodi e l'ammirazione di tutti quelli che ne hanno sentito parlare, piú che alle battaglie e alle vittorie riportate su avversari contro i quali non si sarebbe mai dovuto combattere»[29]

Tale dunque la connotazione dell'esempio delle Termopili nella retorica ateniese, che elogia l'episodio piú glorioso del passato lacedemone a maggior gloria del proprio passato e, piú ancora, per sminuire gli Spartani contemporanei. La Seconda Sofistica, cui abbiamo già accennato nel caso di Maratona, sembra porsi sulla stessa falsariga. In ogni caso, Elio Aristide si richiama a Isocrate e gli eroi delle Termopili, che pur «hanno onorato la Grecia con la nobiltà della loro morte», restano a suo avviso nettamente inferiori a quelli di Maratona[30]. Secondo Luciano, tuttavia, l'ammirazione nei confronti di Leonida sarebbe stata generale nell'ambito di queste correnti letterarie. La sua figura è del resto sopravvissuta nei secoli e Leonida è rimasto il simbolo del sacrificio; come si può constatare in uno storico del XX secolo quale Gustave Glotz. Parlando del trattato stipulato da Antalcida, col quale, nel 387, gli Spartani abbandonarono, per interessi puramente egoistici, i Greci d'Asia ai Persiani, Glotz scrive: «Le Termopili si allontanavano sempre piú in un passato favoloso! Un satrapo, per ordine del suo sovrano, si apprestava a decidere, in terra barbara, le sorti dell'Ellade, e tutto ciò che avrebbe imposto godeva della preventiva approvazione dei discendenti di Leonida!» Come si può ben vedere, anche ai nostri giorni le Termopili non lasciano indifferenti.

## 3. *Salamina.*

Di ritorno dall'Artemisio, la flotta greca gettò l'ancora, su insistenza degli Ateniesi, nella baia di Salamina, nella quale vennero cosí a trovarsi 378 navi secondo Erodoto, 400 secondo Tucidide. Si pose allora il problema del luogo in cui dar battaglia. I Peloponnesiaci volevano che questa avvenisse nei pressi dell'Istmo, sul quale avevano edificato un bastione di sbarramento. Ma Temistocle riuscí a convincere lo spartano Euribiade, comandante della flotta alleata, che uno scontro nella baia di Salamina, dove i Persiani si sarebbero trovati allo stretto e non avrebbero potuto dispiegare per intero la loro forza navale, avrebbe di fatto

[29] ID., *Filippo*, 148; ID., *Panatenaico*, 187.

[30] ELIO ARISTIDE, *Panatenaico*, 131, 167. Per l'influenza di Isocrate cfr. H. M. HUBBELL, *The Influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aelius Aristides*, New Haven 1913, pp. 54 sgg.

annullato la superiorità numerica dei nemici. Al termine di un'accanita discussione lo stato maggiore si lasciò convincere dalla proposta di Temistocle. Le truppe di terra persiane stavano saccheggiando e incendiando Atene e l'Acropoli e i marinai peloponnesiaci erano giú di morale e tirava aria di ritirata. Fu in queste condizioni che Temistocle attuò il suo celebre stratagemma, facendo pervenire un messaggio segreto a Serse per informarlo che i Greci erano sul punto di sbandarsi, sicché, intervenendo rapidamente, avrebbe potuto annientarli. In questo contesto fu scatenata la battaglia di Salamina, i cui scontri ebbero luogo nel ristretto braccio di mare delimitato, a est, dalla costa attica ai piedi del monte Egaleo e, a ovest, dalla penisola di Cinosura. Senza entrare nel merito delle numerose controversie relative alla battaglia, non si può non constatare la giustezza della previsione di Temistocle, visto che i Greci uscirono vincitori e Serse fu costretto a rispedire in Asia ciò che restava della sua flotta[31].

I vincitori onorarono dappertutto i loro morti e perpetuarono, con statue, navi nemiche catturate e istituzioni di festività, il ricordo di questa vittoria, per la quale Temistocle ottenne il secondo premio al valore, non essendosi raggiunto l'accordo sull'assegnazione del primo premio. Lo stesso Temistocle fu corego in occasione della prima tragedia ateniese che cantò, nel 476, il trionfo di Salamina: le *Fenicie* di Frinico, opera non pervenutaci. Conosciamo in compenso i *Persiani* di Eschilo che, nel 472, dedicano ampio spazio alla narrazione della battaglia di Salamina[32]. A causa della sua ampiezza non è possibile citare qui per intero questo bel passo, per cui ci limitiamo a ricordare che è un messaggero, di ritorno a Susa, a raccontare la giornata della battaglia alla regina Atossa. Non bisogna poi dimenticare che Eschilo prese parte al combattimento e ne fu pertanto testimone oculare; egli si limita tuttavia a rievocare solo gli eventi ancora presenti nella memoria dei suoi spettatori. Oltre che testimone e protagonista, Eschilo era anche poeta, e il suo racconto moltiplica le immagini conferendo all'evento una dimensione epica. Vale la pena citare, per l'intensità dell'atmosfera, la descrizione del momento conclusivo della battaglia:

> Il mare, non lo si scorgeva piú ora, disteso com'era
> di rottami di navi e di carneficina di uomini.
> Spiagge e scogliere rigurgitavano morti

[31] Cfr. G. ROUX, *Eschyle, Hérodote, Diodore, Plutarque racontent la bataille de Salamine*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XCVIII (1974), pp. 51 sgg.

[32] ESCHILO, *Persiani*, 353-471. Cfr. V. DI BENEDETTO, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978.

Ed essi [i Greci] ancora, come tonni, come in una retata di pesci,
con tronconi di remi, con schegge di carcasse
battevano giú, schiantavano i dorsi, e gemiti e ululi
ovunque la distesa del mare coprivano;
finché li assopí il volto oscuro della notte[33].

Il racconto del messaggero termina con l'episodio dell'isolotto di Psittalia, sul quale i Greci sbarcano e massacrano le truppe scelte persiane rimaste lí isolate. Scontro sanguinoso che Eschilo rievoca per rendere omaggio ai combattenti greci comandati da Aristide.

Abbiamo in precedenza accennato al tentativo di Cimone di mettere in ombra Salamina per far meglio risaltare Maratona. Nel IV secolo questa tendenza scompare, ad eccezione di Platone, che sminuisce del tutto Salamina rispetto alle battaglie terrestri di Maratona e Platea; anche Andocide, legato al partito oligarchico, nel rievocare le guerre persiane, tralascia di fare un qualsiasi riferimento a Salamina[34]. In compenso, gli altri oratori non si stancano di rammentare questa vittoria, con modalità peraltro assai differenti. Lisia, nel suo *Epitaffio*, le conferisce un'importanza analoga a quella di Maratona e fornisce un racconto schematico dell'episodio bellico mettendo l'accento sullo stato d'animo dei combattenti ma anche sulle ambasce dei loro familiari rifugiati a Salamina[35] Richiamandosi al ruolo determinante avuto dagli Ateniesi nella battaglia, Isocrate ne giustifica le pretese all'egemonia, affermando che debbono assumere il comando dei Greci «coloro che abbandonarono la loro terra per la salvezza degli altri»[36].

Sono l'abbandono della città e le sue conseguenze a costituire effettivamente il «miracolo» di Salamina. L'idea di fondo è che Atene, abbandonando le sue mura, si sia conquistata l'egemonia sui Greci, vincendo tutto proprio nel momento in cui rischiava di perdere tutto. Nel discorso di Isocrate il giovane Archidamo riprende questo «modello» quando afferma che gli Ateniesi «sperimentarono un tale capovolgimento della sorte che, privati del loro paese per pochi giorni, diventarono per lungo tempo padroni degli altri». Ma Isocrate aggiunge che questo genere di miracoli si verifica unicamente se si sceglie l'audacia invece della prudenza pusillanime e ci si sacrifica per gli altri. Consiglio

[33] ESCHILO, *Persiani*, 419 sgg. (trad. di C. Carena).

[34] PLATONE, *Leggi*, 707C; ma in *Menesseno*, 241C, si riconosce a Maratona e Salamina la stessa grande importanza. ANDOCIDE, *Sui misteri*, 107.

[35] LISIA, *Epitaffio*, 32-41.

[36] ISOCRATE, *Panegirico*, 97-99.

impartito a Filippo di Macedonia e ai suoi contemporanei, la cui condotta è esattamente opposta a quella degli antenati[37]

Secondo una tradizione viva ancor oggi, il giorno stesso in cui i Greci riportavano la vittoria di Salamina, Gelone e Terone sconfiggevano i Cartaginesi a Imera. Questo sincronismo «troppo bello per essere vero» spinse alcuni storici antichi a immaginare che Persiani e Cartaginesi si fossero accordati per annientare la grecità. Ma la tradizione che associa queste due «vittorie gemelle» è piuttosto tarda e può essere utile esaminare come si sia costituita nel corso del v e IV secolo.

Erodoto riferisce di aver appreso dalla bocca dei Sicelioti che le battaglie di Salamina e Imera ebbero luogo nello stesso giorno[38]. Lo storico non dà per certo tale sincronismo, ma lo ritiene verosimile. Il fatto che lo attribuisca ai Sicelioti significa che i Greci del continente non avevano minimamente pensato a mettere in qualche relazione le vittorie siciliane con le loro. In realtà pare proprio che la Grecia non si curasse dei trionfi occidentali per costruirsi la propria leggenda: nel v secolo, da Eschilo a Tucidide si mantiene un rigoroso silenzio in proposito. Al contrario, gli Occidentali, e in primo luogo i tiranni siciliani, nel paragonare le loro imprese a quelle delle guerre persiane videro evidentemente un modo per esaltare il proprio valore. Amavano sentir cantare quelle alte gesta, che li collocavano a pieno titolo nella grande storia greca; lo aveva ben compreso Pindaro che, dal 470, celebra le vittorie dei tiranni siciliani a Imera e a Cuma associandole ai successi militari di Salamina e Platea[39] Anche costoro, in Occidente, hanno «strappato la Grecia alla dura servitú». L'elaborazione della tradizione del sincronismo tra Salamina e Imera è davvero, in un primo momento, opera esclusiva dei tiranni siciliani.

Nel IV secolo si verifica un cambiamento radicale: le relazioni con la Sicilia si moltiplicano e, soprattutto, gli storici greci s'interessano all'intero mondo greco. Eforo ne fornisce la principale testimonianza. Combinando Erodoto e Pindaro egli presenta i Greci occidentali che combattono insieme a quelli della madrepatria contro Persiani e Cartaginesi alleati per distruggere la grecità[40] Non bisogna dimenticare che Eforo fu allievo di Isocrate e fu influenzato dalla tendenza panellenica che attraversa l'intera opera del maestro. La storia di Eforo riflette pertanto

[37] ID., *Archidamo*, 43; ID., *Filippo*, 146; ID., *Sulla pace*, 43.

[38] ERODOTO, 7.166. Cfr. in proposito L. PARETI, *La battaglia di Imera*, in «Studi siciliani e italioti», 1914, pp. 115 sgg., e il saggio di M. Gras, in questo volume.

[39] PINDARO, *Pitiche*, 1.71 sgg.

[40] EFORO, *FGrHist*, 70 F 186, 2A, p. 95.

la propaganda panellenica che idealizza le guerre persiane e le estende all'Occidente. Aristotele affermò che, sebbene Imera e Salamina avessero avuto luogo nello stesso tempo, «non tendevano affatto ... allo stesso scopo»[41]; la sua posizione tuttavia non arrestò una tradizione conservatasi sino ai nostri giorni[42].

Non si può parlare di Salamina senza, infine, rammentare Temistocle. Nei *Persiani* Eschilo gli rende continuamente omaggio senza mai nominarlo. Contrariamente alle leggi del genere, Lisia lo nomina nel suo *Epitaffio*. Isocrate gli attribuisce il merito «del felice esito della battaglia navale». Demostene pretende di aver continuato la sua politica di rifiuto della sottomissione[43] L'esempio di Temistocle fu ampiamente utilizzato dagli oratori ateniesi, ma il personaggio riscosse grande successo anche nei secoli successivi. Cicerone lo cita piú di trenta volte; Elio Aristide ne tesse le lodi in un gran numero di discorsi. Non si può poi dimenticare la *Vita di Temistocle* di Plutarco, oltre a molti altri documenti[44].

Cosí si presenta, in questa storia paradigmatica, la memoria di Maratona, delle Termopili e di Salamina[45] Vi sono storici contemporanei che considerano queste battaglie eventi fondamentali per la storia dell'Europa[46]. Altri, invece, ritengono che un'eventuale sconfitta greca non avrebbe comportato un'orientalizzazione dell'Europa perché i Persiani, nel corso delle loro conquiste, non distrussero di fatto alcuna civiltà[47]. La questione è chiaramente destinata a rimanere aperta.

[41] ARISTOTELE, *Poetica*, 1459a25.

[42] Cfr. PH. GAUTHIER, *Le parallèle Himère-Salamine au v<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXVIII (1966), pp. 5-32.

[43] LISIA, *Epitaffio*, 42; ISOCRATE, *Panatenaico*, 51; DEMOSTENE, *Sulla corona*, 204.

[44] Cfr. A. J. PODLECKI, *The Life of Themistocles*, Montreal 1975.

[45] Per gli accenni puramente formali alle tre battaglie in questione e ai loro protagonisti cfr. M. NOUHAUD, *L'Utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris 1982, pp. 147 sgg.

[46] Cfr. H. VAN EFFENTERRE, *L'Histoire en Grèce*, Paris 1967, p. 77.

[47] Cfr. WILL, *Le Monde* cit., p. 123.

CHRISTOPH HÖCKER e LAMBERT SCHNEIDER

# *Pericle e la costruzione dell'Acropoli*

> Se la città dei Lacedemoni fosse stata devastata e si fossero salvati solo templi e rovine le future generazioni avrebbero messo in dubbio che la sua passata considerazione corrispondesse alla sua fama Al contrario ad Atene sarebbe stata attribuita una fama doppia di quella reale.
>
> TUCIDIDE, I.10.

## 1. *Vita reale del passato e interpretazione moderna.*

Nessun complesso architettonico dell'antichità ha esercitato sui posteri un fascino maggiore dell'Acropoli di Atene con i suoi edifici, le sue sculture e i suoi monumenti venerati come classici già nell'antichità. L'Acropoli, un mito fin dall'epoca del suo sorgere nel v secolo, fu oggetto di grandissimo stupore, ma anche di un ventaglio di interpretazioni derivanti da punti di vista e opinioni differenti. Per i posteri Pericle e l'Acropoli non hanno mai rappresentato soltanto un politico e un insieme di edifici e di sculture, bensí entità in relazione tra loro, con carattere simbolico: incarnazioni di modelli artistici e sociali. Anche le fonti antiche non si limitano a fornire un semplice resoconto ma esprimono sempre un'opinione al riguardo. L'Acropoli è quindi documentata in modo straordinario, nei suoi risvolti materiali e storici oggettivi, grazie a una tradizione singolarmente ricca e variegata, e si sono potuti ricostruire con successo anche singoli significati e funzioni nei processi vitali antichi. Ma è rimasto il dissenso sull'opera nel suo complesso, e all'orizzonte non si intravedono certezze.

Questo è uno di quei rari casi in cui si rendono evidenti le potenzialità e i limiti della riflessione storica. Appare in modo paradigmatico che l'oggetto «Pericle e l'Acropoli», come spesso ogni asserzione attuale riguardante il passato, nonostante il progresso scientifico, nonostante molte piccole «verità», rimarrà sempre una costruzione. Poiché quando un testo viene considerato una fonte o una traccia materiale viene portata ad esempio di un'antico stato di cose, sono sempre in gioco le convinzioni e i giudizi di valore moderni. Oggi sono messi in discussione non soltanto i dettagli storici e artistici marginali, ma gli aspetti essenziali dell'opera, cioè come è stato realizzato e che influsso ebbe sui contem-

poranei questo straordinario complesso architettonico. Nessuna interpretazione può tuttavia avere la pretesa di integrare tutti i dati senza lacune o contraddizioni, collegandoli e valutandoli con obiettività. La massima plausibilità tuttavia è certamente richiesta alle regole del gioco di un'impresa del genere. Questo contributo non è perciò una descrizione dell'antichità, ma un resoconto di come oggi possono essere immaginati scientificamente la società ateniese nelle sue relazioni interne ed esterne e, al suo interno, la persona di Pericle e un complesso architettonico come l'Acropoli.

## 2. *Pericle e la democrazia ateniese.*

Il nesso tra Pericle e l'Acropoli classica[1], come viene descritto oggi nei manuali scolastici, non si basa su un semplice inventario di «realtà storica» degli anni tra il 460 e il 430 a. C., ma è essenzialmente una creazione dell'epoca moderna. In primo luogo gli storici dell'età moderna erano ben lontani dal considerare Pericle un eminente uomo di stato, o addirittura un artefice della cultura che impersonasse lo spirito di un'epoca[2]. Fu piuttosto la riscoperta dell'arte greca nella seconda metà del XVIII secolo e la sua identificazione in un ideale sovratemporale[3] che diede inizio alla ricerca di un eroe che la sostenesse[4] (fig. 1). Le fonti antiche sembravano confermarlo. Nelle biografie di Plutarco viene descritta la figura di Pericle come un politico che possedeva un'autorità quasi monarchica, circondato da una cerchia di consiglieri composta di artisti e intellettuali come per esempio Anassagora, e Fidia come artista versatile e ideatore eccezionale di quello splendore. Questa descrizione è

[1] Nell'ambito della ricerca archeologica questo concetto è stato ultimamente esplicitato da G. ZINSERLING, *Das Akropolisbauprogramm des Perikles*, in E. KLUWE (a cura di ), *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis*, Berlin 1985, pp. 206 sgg.; ID., *Perikles-Parthenon-Phidias*, in E. BERGER (a cura di), *Parthenon-Kongreß* (Basilea 1982), Mainz 1984, pp. 26 sgg.; A. CORSO, *Monumenti periclei. Saggio critico sull'attività edilizia di Pericle*, Venezia 1986.

[2] W. WILL, *Perikles*, Reinbek/Hamburg 1995, pp. 7-8.

[3] L. BESCHI, *La scoperta dell'arte greca*, in S. SETTIS (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, III, Torino 1986, pp. 295-372; L. SCHNEIDER e CH. HÖCKER, *Die Akropolis von Athen*, Köln 1990, pp. 10 sgg. Per la funzione simbolica del Partenone in questo processo cfr. M. PAVAN, *L'avventura del Partenone*, Firenze 1983, pp. 185 sgg; F. MALLOUCHOU-TUFANO, *The Parthenon from Cyriacus of Ancona to Frédéric Boissonas*, in P. TOURNIKIOTIS, *The Parthenon and its Impact in Modern Times*, Athens 1994, pp. 162 sgg.

[4] Cfr. Johann Joachim Winckelmann: «L'epoca piú fortunata per l'arte in Grecia, e in particolare per Atene, furono gli anni quaranta, durante i quali Pericle, per cosí dire, resse la repubblica» (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764, citato secondo l'edizione viennese del 1943, p. 308). Cfr. anche WILL, *Perikles* cit., pp. 7-8, con ulteriori esempi.

cosí plastica che abbiamo l'impressione che venga descritto dal vivo[5] In realtà Plutarco scriveva circa seicento anni dopo quegli eventi, all'inizio del II secolo d. C., sotto il regno dell'imperatore Traiano, che gli si presentava come modello di interazione tra politica e cultura[6] D'altra parte, le fonti letterarie del V secolo a. C., soprattutto Tucidide e frammenti della commedia antica, mostrano sempre Pericle come uno fra piú generali eletti, e inoltre come oratore e diplomatico - ugualmente eletto dai cittadini - e, come risulta in modo particolare dalla critica pungente delle opere di teatro, in generale come «figura prominente»[7] Pericle non ha tuttavia mai occupato a lungo funzioni di stato paragonabili a quelle odierne di un ministro o di un presidente, dato che la

[5] PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 12.14. Cfr. W. AMELING, *Plutarch Perikles 12-14*, in «Historia », XXXIV (1985), pp. 47 sgg.; WILL, *Perikles* cit., pp. 64-65.

[6] A. PH. STADTER, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, London 1989, p. XXXIV; CH. SCHUBERT, *Perikles*, Darmstadt 1994, pp. 17-18; WILL, *Perikles* cit., pp. 21-22, con bibliografia.

[7] *Ibid.*, pp. 12 sgg., con fonti; B. NÄF, *Von Perikles zu Hitler? Die athenische Demokratie und die deutsche Althistorie bis 1945*, Bern 1986, pp. 14 sgg. Per il ritratto di Pericle cfr. la fig. 8 nel saggio di L. Giuliani.

Figura 1.

Realtà storica immaginaria: Pericle oratore sulla Pnice con l'Acropoli sullo sfondo. Dipinto di Philipp von Foltz del 1852, andato distrutto nella seconda guerra mondiale.

democrazia «radicale»[8] che si era stabilita nel 460 a. C., in seguito a un sovvertimento, non prevedeva cariche di quel tipo e distribuiva, evidentemente con molto successo, il potere e il controllo statale a una pluralità di persone.

Il funzionamento di questa democrazia è nel complesso ben conosciuto[9] L'organo decisionale superiore era l'assemblea del popolo, nella quale soltanto i cittadini con pieni diritti (quindi non le donne, né gli abitanti liberi senza diritto di cittadinanza e meno che mai gli schiavi) possedevano diritto di parola, di proporre candidature e di voto. Una molteplicità di comitati per le esigenze delle diverse parti delle città, o per importanti singole incombenze, sottocomitati e organi amministrativi e di controllo formavano una trama di istituzioni strettamente legate fra loro. I membri di queste istituzioni, scelti tramite voto o sorteggio, occupavano il proprio incarico per un periodo strettamente limitato: al massimo un anno, spesso soltanto alcune settimane. Nelle iscrizioni contemporanee Pericle non viene menzionato neppure una volta; testimonianze scritte del IV secolo a. C. sembrano invece documentare la sua presenza nella commissione che doveva decidere la realizzazione della colossale statua crisoelefantina di Atena all'interno del Partenone, ed è probabile che anche per la costruzione dell'Odeon (fig. 2 [15]), sul versante meridionale dell'Acropoli, Pericle abbia partecipato all'attività di uno di questi organi[10] È verosimile che abbia svolto ulteriori attività di questo genere. Tuttavia in questi decenni un Pericle non poteva agire da solo ma era sempre *uno* in mezzo a un gruppo di persone che avevano gli stessi diritti nell'ambito di un organismo. Questo fatto non esclude la possibilità di una particolare influenza, che però poteva avvenire tramite la formazione di gruppi informali e la capacità di persuasione di altri[11]. In conclusione, a manifestarsi e realizzarsi praticamente era sempre soltanto la volontà della maggioranza del momento, e per tutte le questioni importanti non si trattava della maggioranza di un comitato, ma dell'assemblea popolare. I ricercatori di storia antica sono oggi concordi nel sostenere che tra il 460 e il 430 i politici che

[8] Sul concetto di democrazia «radicale» cfr. J. BLEICKEN, *Wann begann die athenische Demokratie?*, in «Historische Zeitschrift», CCLX (1995), pp. 337 sgg.; WILL, *Perikles* cit., p. 45.

[9] *CAH*², V/2 (1992), pp. 67 sgg., con fonti e bibliografia; una descrizione completa si trova in WILL, *Perikles* cit., pp. 42 sgg., con bibliografia.

[10] FILOCORO, *FGrHist*, 328 F 121; STRABONE, 9.395. Cfr. WILL, *Perikles* cit., p. 67. Sull'Odeon cfr. B. SCHMALTZ, *Zum Odeion des Perikles*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CX (1995), pp. 247 sgg.

[11] L'importanza della retorica in questi processi è sottolineata in ISOCRATE, 15.234; cfr. SCHUBERT, *Perikles* cit., p. 89.

agivano sulla scena ateniese operavano all'interno dei gruppi descritti. Si può ancora discutere su quanto un Pericle abbia potuto realmente influire, ma questo dipende dalla valutazione di base della democrazia ateniese di quei decenni. Veniva esercitata in modo cosí coerente, come indicano i documenti ufficiali, oppure era possibile che singoli individui disponessero di un potere maggiore in alcuni ambiti in nome della fama, del denaro e dell'appartenenza ad antichi clan familiari? I sostenitori di questa idea adducono come prove fonti letterarie, in gran parte non di quell'epoca. Tuttavia il quadro che si può tracciare dell'attività politica e culturale di Pericle rimane in una cornice ben delimitata e frattanto a malapena in discussione[12].

Diversa è la situazione per quanto attiene alla ricerca archeologica e della storia dell'arte relativa all'Acropoli di quegli anni. Gli studiosi hanno dato interpretazioni molto diverse sull'insieme, sui singoli edifici e sulle sculture a partire da convinzioni politiche, artistiche e religiose moderne. Si passa da chi sostiene la tesi di una prosecuzione di culti e miti remoti esistenti sulla rocca, nel rispetto della tradizione, fino a chi concepisce la profanazione totale e la strumentalizzazione politica della religione da parte della democrazia; da chi propende per una continuità nell'evoluzione della tradizione artistica fino a coloro che asseriscono una consapevole rottura con la tradizione e un nuovo progetto rivoluzionario. Anche il ruolo del singolo in questi processi – e in particolare quello di un Pericle o di un Fidia – viene giudicato dal punto di vista archeologico in modo estremamente differente. Gli edifici e le immagini classici dell'Acropoli nel loro effetto estetico sono il risultato di *una* volontà, cioè di *uno* «spirito del tempo» piú o meno unitario, o sono il prodotto della cooperazione e della contrapposizione di gruppi diversi e di interessi divergenti, e dunque il risultato di conflitti e non soltanto di un'armonia?

### 3. *Remota tradizione cultuale o rottura con il passato? L'Acropoli arcaica e preclassica.*

Il problema per l'interpretazione moderna è l'obbligo di una scelta, vincolante, all'interno di una vasta gamma di ipotesi, e non soltanto per

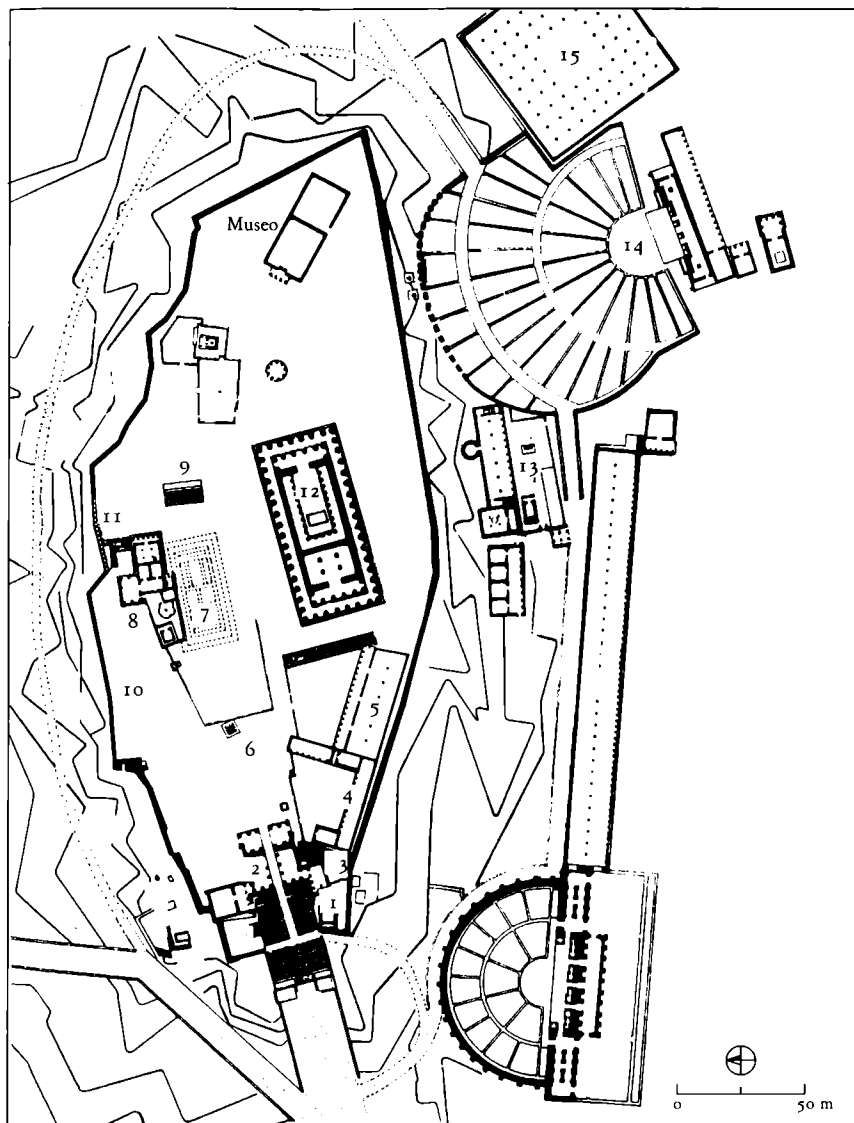
[12] Sullo stadio della ricerca storica cfr. *ibid.*, pp. 140 sgg., con bibliografia; WILL, *Perikles* cit., pp. 42 sgg. Attualmente non viene piú presa in seria considerazione l'interpretazione quasi monarchica dei fatti incentrata sulla persona di Pericle come in H. BENGTSON, *Griechische Staatsmänner des 5. und 4. Jh.*, München 1983, pp. 109 sgg., oppure D. KAGAN, *Perikles. Die Geburt der Demokratie*, Stuttgart 1992, in particolare pp. 208-9.

quanto riguarda Pericle e l'Acropoli classica della seconda metà del v secolo a. C., ma anche per quanto era avvenuto sulla rocca in epoche precedenti, importante per la comprensione di tale contesto. L'Acropoli della cosiddetta epoca periclea, con le sue costruzioni oggi visibili, in parte conservate e in parte ricostruite, non ebbe origine dal nulla, su uno spazio precedentemente vuoto, ma ha i suoi presupposti e le sue relazioni con il passato. Questo fatto è certo, ma non esiste neppure un'intesa di massima sull'aspetto dell'Acropoli prima della distruzione persiana del 480 a. C., né sui relativi significati ed effetti. Ci troviamo di nuovo di fronte a modelli differenti a seconda delle moderne convinzioni. Una cosa è sicura: almeno dall'viii secolo l'Acropoli era esclusivamente un luogo sacro[13], e certamente il luogo sacro principale della città. Qui venivano venerate molte divinità, soprattutto Atena Poliade, la dea protettrice della città. I luoghi di culto con i loro segni cultuali naturali e le effigi degli dèi si concentravano nella parte nord dell'altopiano. Un grande altare sacrificale della fine del vii secolo o dell'inizio del vi era dedicato ad Atena Poliade (fig. 2 [9]); a occidente di questo si ergeva, come mostrano ancor oggi le fondamenta in pietra tra il Partenone e l'Eretteo, un grande tempio dorico del vi secolo (figg. 2 [7], 3) la cui cella, suddivisa in camere, ospitava una parte di questi segni cultuali. Incontestabile è poi l'esistenza di un *propylon* (fig. 3) sull'area dei futuri Propilei, però non con il medesimo orientamento assiale: in un primo tempo aveva la forma di un semplice cortile aperto e in seguito quella di un portale monumentale a forma di tempio. Si potevano anche vedere (fig. 2 [3]) le vestigia di un passato antichissimo nelle mura achee del II millennio a. C. e del bastione posto a occidente, che fu in seguito recintato dal tempio di Atena Nike, e che già erano oggetto di contemplazione mitico-storica. Sulla base di frammenti di sculture e di elementi architettonici si può essere certi dell'esistenza di molte piccole camere del tesoro, paragonabili a quelle di Delfi o di Olimpia; ma la quantità e l'ubicazione delle stesse sono nel migliore dei casi oggetto di supposizione. Sono infine certe l'esistenza e l'ubicazione di una costruzione rimasta incompiuta che è l'antecedente del Partenone. Si tratta di una costruzione leggermente piú stretta rispetto al Partenone successivo, e con uno spostamento assiale minore, situata nello stesso punto; le

[13] Diversamente da F. KOLB, *Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCII (1977), pp. 99 sgg., che supponeva l'esistenza sull'Acropoli arcaica del palazzo di Pisistrato, opinione oggi prevalentemente rifiutata. H. R. GOETTE, *s.v.* «Athenai II», in *Der Neue Pauly*, II, Stuttgart-Weimar 1997, pp. 168-69. Cfr. anche H. A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz 1989, p. 3 e nota 17.

Figura 2.

Pianta dell'Acropoli.

1. Recinto sacro di Atena Nike; 2. Propilei; 3. Muro perimetrale acheo del II millennio a. C.; 4. Recinto di Artemide Brauronia; 5. Calcoteca; 6. Atena Promachos; 7. Fondamenta del primitivo tempio di Atena; 8. Eretteo; 9. Altare di Atena; 10. Parti della trabeazione del primitivo tempio di Atena nel muro settentrionale; 11. Rocchi di colonne non finiti del «primo Partenone» nel muro settentrionale; 12. Partenone; 13. Recinto di Asclepio; 14. Teatro di Dioniso; 15. Odeon di Pericle.

sue fondamenta sono integrate in quelle del Partenone successivo e in alcuni punti sono tuttora visibili. Le tracce di incendio fanno presumere che questo abbozzo di costruzione sia stato danneggiato o per meglio dire distrutto durante il saccheggio dell'Acropoli del 480 a. C.; perciò la sua costruzione si può datare nel decennio tra la battaglia di Maratona (490 a. C.) e il secondo assalto dei Persiani (480 a. C.)[14].

In questo elenco sono indicati tutti i parametri sicuri per un tentativo di ricostruzione; invece deve essere ancora collocato il materiale archeologico essenziale per ricostruire l'Acropoli arcaica – i tetti con tegole di argilla e lastre di marmo –; ma soprattutto devono essere inserite le sculture monumentali e i frammenti architettonici. Ma dove? Attestato dalle fondamenta c'è solo l'antico tempio di Atena tra il Partenone e l'Eretteo. Sono molti i frammenti che potrebbero essere riferiti a questo tempio, che quindi sarebbe stato costruito e restaurato in varie fasi[15]; il restante materiale sarebbe quindi da attribuire all'architettura delle camere del tesoro. Legata a questa interpretazione dei reperti è l'ipotesi che il Partenone antecedente fosse stato edificato in un luogo in cui non era mai sorta una costruzione piú antica corrispondente, ma semmai le summenzionate piccole camere del tesoro[16] (fig. 3). Conseguenza di tutto questo è, nell'ambito di questa argomentazione, l'ipotesi storicamente significativa che le rovine del Partenone antecedente e di quello di epoca classica segnalassero veramente un nuovo inizio e non il proseguimento di un'antichissima tradizione di culto[17] La valutazione artistica, politica e religiosa del Partenone classico e del-

[14] Cfr. G. BECKEL, *Akropolisfragen*, in *Festschrift A. K. Orlandos*, IV, Athen 1968, pp. 329 sgg.; H. DRERUP, *Parthenon und Vorparthenon – Zum Stand der Kontroverse*, in «Antike Kunst», XXIV (1981), pp. 21 sgg.; SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 119-20; R. TÖLLE-KASTENBEIN, *Das Hekatompedon auf der Athener Akropolis*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CVIII (1993), pp. 43 sgg. Sulle distruzioni prodotte dai Persiani fondamentale A. LINDENLAUF, *Der Perserschutt der Athener Akropolis*, in W. HOEPFNER (a cura di), *Kult und Kultbauten auf der Akropolis*, Atti del Simposio (Berlino 1995), Berlin 1997, pp. 46 sgg.

[15] I. BEYER, *Die Datierung der großen Reliefgiebel des alten Athenatempels der Akropolis*, in «Archäoligischer Anzeiger», 1977, pp. 44 sgg.; SHAPIRO, *Art* cit., pp. 21 sgg.; SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 95 sgg.

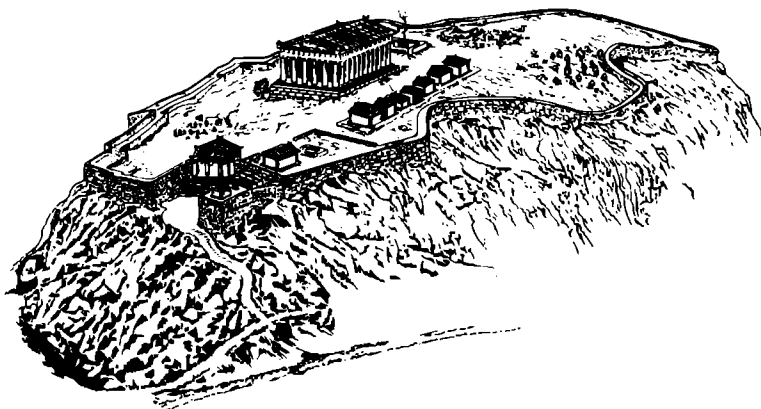
[16] La cosiddetta «iscrizione dell'Hekatompedon» dell'Acropoli (*IG*, I³, 3, probabilmente del 485/484 a. C.), di cui si è molto discusso, che nell'ambito di norme religiose riferisce di qualcosa «lungo cento piedi», probabilmente non riguarda un edificio ma una zona in cui è possibile si trovassero le camere del tesoro. Cfr. F. PREISSHOFEN, *Zur Topographie der Akropolis*, in «Archäologischer Anzeiger», 1977, pp. 74 sgg. L'ipotesi di GOETTE, *s.v.* «Athenai II» cit., p. 168, che vede nel frammento che riporta l'iscrizione una parte di una metopa del Partenone arcaico, secondo il nostro parere non è sostenibile (cfr. piú avanti, nota 18). Cfr. TÖLLE-KASTENBEIN, *Das Hekatompedon* cit., pp. 45 sgg. Diversamente M. LIPKA, *Anmerkungen zu zu den Weihinschriften der Athena Parthenos und zur Hekatompedon-Inschrift*, in HOEPFNER (a cura di), *Kult* cit., pp. 37 sgg.

[17] SHAPIRO, *Art* cit., p. 24; SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., p. 120.

l'Acropoli nel suo complesso è strettamente dipendente dall'accettazione di questa ipotesi. Chi infatti vede nel Partenone di Pericle un monumento alla vittoria nuovo e rivoluzionario – motivato politicamente e carico di significato ideologico, un mezzo di autorappresentazione della comunità ateniese – è portato a sostenere questa rottura con la tradizione e questo nuovo inizio; chi invece, al cospetto di un'arte cosí eccelsa, rifiuta la profanazione e l'ideologizzazione come interpretazione della costruzione classica e delle sue decorazioni, deve cercare una catena di tradizioni che conferisca una consacrazione religiosa e una funzione di culto a quest'opera diventata l'essenza di tutti i templi.

Le stesse strutture e gli stessi reperti andrebbero quindi considerati in modo completamente diverso: deve esistere un «Partenone primitivo» e un grande culto di Atena ad esso collegato[18]. Il fatto che finora, nonostante le ricerche piú intense, non si possa dimostrare niente di questo piú antico edificio, deve ugualmente essere interpretato come pesante lacuna della tradizione, come anche il fatto che non esiste alcuna

[18] W. B. DINSMOOR, *The Hekatompedon on the Athenian Acropolis*, in «American Journal of Archaeology», LI (1947), pp. 109 sgg. (con la ricerca precedente); M. KORRES, *Wilhelm Dörpfelds Forschungen zum Vorparthenon und Parthenon*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CVIII (1993), pp. 59 sgg. (per la storia della ricerca); F. F. RHODES, *Architecture and Meaning on the Athenian Acropolis*, Cambridge Mass. 1995, pp. 44 sgg.; GOETTE, *s.v.* «Athenai II» cit., pp. 168-69 e nota 4.

Figura 3.
L'Acropoli intorno al 550 a. C., con i vecchi Propilei, il primitivo tempio di Atena e i tesori al posto del Partenone. (Secondo Ch. Höcker e L. Schneider).

prova storica relativa a un culto di Atena Parthenos[19] o piú in generale a un culto di Atena[20]. I frammenti delle sculture che di solito sono state attribuite all'antico tempio di Atena tra il Partenone e l'Eretteo devono essere assegnati, dai fautori di questa «teoria della tradizione», a due templi arcaici eretti l'uno accanto all'altro[21]. Il quadro che offriamo mostra che noi preferiamo l'argomentazione menzionata per prima; bisogna però ricordare che, nonostante il copioso materiale e la ricerca intensa, possono essere date due ricostruzioni completamente diverse per aspetto e significato dell'Acropoli arcaica, e di conseguenza delle premesse materiali e ideali del piú tardo complesso classico.

Al termine di una guerra che aveva causato molte perdite, e che aveva causato enormi conflitti anche all'interno del mondo greco, gli Ateniesi, che avevano in precedenza abbandonato la città, ritornarono sull'Acropoli. In quel momento, in mezzo alle rovine ancora fumanti del santuario saccheggiato dai Persiani, fu necessario dare un significato alle immense perdite e alle enormi fatiche[22]. Cosa trovarono i soldati che ritornavano vittoriosi? A che cosa potevano o dovevano aggrapparsi? Non è possibile valutare la dimensione delle reali distruzioni operate dai Persiani sull'Acropoli nel 480 a. C. Ai vincitori il luogo appariva disonorato e profanato, almeno cosí voleva la propaganda ateniese. Il ricordo di questo sacrilegio operato dall'avversario dichiarato «nemico secolare» contro gli dèi greci doveva essere immortalato con un segno visibile. Fu cosí presa la decisione – non sappiamo se in seguito a un patto formale panellenico o meno[23] – di mantenere quel luogo come rovina, e

[19] B. FEHR, *Zur religionspolitischen Funktion der Athena Parthenos im Rahmen des delisch-attischen Seebundes. Teil I*, in «Hephaistos», I (1979), pp. 71 sgg.; F. PREISSHOFEN, *Zur Funktion des Parthenon nach den schriftlichen Quellen*, in BERGER (a cura di), *Parthenon-Kongreß* cit., pp. 15 sgg.; SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 212 sgg.; infine B. SCHMALTZ, *Die Parthenos des Phidias – zwischen Kult und Repräsentanz*, in HOEPFNER (a cura di), *Kult* cit., pp. 25 sgg. Per un culto di Atena Parthenos propende, quantunque senza documenti storici, G. NICK, *Die Athena Parthenos – ein griechisches Kultbild*, *ibid.*, pp. 22 sgg.

[20] Cfr. SHAPIRO, *Art* cit., pp. 18 sgg. Diversamente LIPKA, *Anmerkungen* cit., pp. 37 sgg.

[21] RHODES, *Architecture* cit., pp. 44 sgg. e 50 sgg., che in mancanza di ulteriori sculture del vecchio tempio di Atena può far riferimento soltanto alle figure del frontone del tempo di Pisistrato e ora deve ipotizzare *ex silentio* un remotissimo antenato anche di questo tempio, poiché è troppo inverosimile che il principale culto della città, di fronte a un adiacente «culto secondario», rimanesse per decenni senza tempio. Analogamente implicito anche in A. P. CHILDS, *The date of the old temple of Athena on the Athenian Acropolis*, in W. D. COULSON (a cura di ), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Bloomington In. 1994, pp. 1 sgg.

[22] D. CASTRIOTA, *Myth, Ethos and Actuality. Official Art in 5th Centyury b.C. Athens*, Madison Wi. 1992, pp. 3-4; cfr. anche K. STÄHLER, *Griechische Geschichtsbilder klassischer Zeit*, Münster 1992, pp. 4 sgg. Sulle distruzioni prodotte dai Persiani LINDENLAUF, *Der Perserschutt* cit.

[23] Cfr. P. SIEWERT, *Der Eid von Plataiai*, München 1972; I. S. MARK, *The Sanctuary of Athena Nike in Athens*, suppl. 26 a «Hesperia», 1993, pp. 98 sgg.

addirittura di trasformarla in una rovina artistica[24]. Per l'esercizio del culto non esisteva alcun problema, poiché almeno la cella del maestoso tempio di Atena era evidentemente rimasta ancora intatta, tanto che in seguito serví a contenere l'antichissima immagine lignea della dea[25] La vita religiosa si svolgeva comunque all'aperto con sacrifici, processioni, canti e danze. Su una parte del muro settentrionale (fig. 2 [10]) furono posti come coronamento alcuni pezzi della trabeazione (probabilmente anche il gocciolatoio) della peristasi distrutta del vecchio tempio di Atena. Sempre nel muro settentrionale furono integrati, ben visibili, i rocchi delle colonne del Partenone rimasto incompiuto (fig. 2 [11])[26]. Non furono presi in considerazione grandi progetti. Le statue e le offerte votive non furono restaurate né riallestite; l'area invece fu riempita con trofei e con offerte votive minori.

Probabilmente soltanto dopo vent'anni dalla vittoria e dopo un sovvertimento interno, che nel 461/460 annunciò la «fase radicale» della democrazia ateniese con le sue estreme possibilità di compartecipazione[27], gli Ateniesi si decisero a intraprendere una nuova fase di edilizia monumentale. A quell'epoca erano ormai stati eliminati tutti i resti ancora visibili delle sontuose consacrazioni dei templi arcaici, scomparsi nell'opera di livellamento del terreno[28]. Non erano piú gli individui ma lo stato, con i suoi organi piú sopra descritti, che si presentava come unico committente e costruttore e che creò quella che oggi è considerata l'Acropoli classica.

Il presupposto per tutto lo splendore che doveva svilupparsi sull'Acropoli nei decenni successivi erano gli enormi mezzi finanziari di Atene in parte accumulati con i tributi degli alleati, che ora venivano utilizzati in minima parte per la difesa contro i Persiani[29]. Nel 454 a. C.,

[24] Cfr. LINDENLAUF, *Der Perserschutt* cit. Ci sembra artificiosa la recente ipotesi di una fase costruttiva risalente al tempo di Cimone (GOETTE, *s.v.* «Athenai II» cit., p. 169); come per il Partenone arcaico anche i lavori di costruzione dei Propilei possono riferirsi a un tentativo di riedificazione dell'Acropoli del tempo di Temistocle: cfr. J. B. DINSMOOR jr, *The Propylaia to the Athenian Acropolis: The Predecessors*, Princeton N.J. 1980, p. 63. Il fatto che non esistano tracce di incendio non costituisce una prova determinante per una datazione posteriore al 480 a. C. Cfr. anche, sulle fasi della costruzione del tempio di Atena Nike, MARK, *The Sanctuary* cit., p. 128: «Dal 479 alla metà del secolo il tempio di Atena Nike fu lasciato senza terrapieno e non fu ricostruito».

[25] H. BÜSING, *Vermutungen über die Akropolis in Athen*, in «Marburger Winckelmann-Programm», 1969, pp. 23 sgg.

[26] Cfr. H. WREDE, *Waffen gegen die Perser*, in «Archäologischer Anzeiger», 1996, pp. 37 sgg.

[27] Cfr. sopra, nota 8.

[28] GOETTE, *s.v.* «Athenai II» cit., p. 169. Cfr. LINDENLAUF, *Der Perserschutt* cit., pp. 46 sgg.

[29] Il conflitto con i Persiani giunse a una svolta nel 464, quando si cercò un avvicinamento diplomatico al regno di Persia che si concluse con la cosiddetta pace di Callia del 449. La storicità di questo trattato è a tutt'oggi in discussione: cfr. J. WALSH, *The authenticity and the dates of the peace of Callias and the congress decree*, in «Chiron», XI (1981), pp. 31 sgg.; K. MEISTER, *Die Ungeschicht-*

con il pretesto di una minaccia, tutta la cassa della lega era stata trasportata dal tempio di Apollo a Delo ad Atene e ora si trovava sotto la sicura «protezione» di Atena[30]. Al vertice di questa potenza il popolo ateniese decise di costruirsi un monumento che sopravvivesse nel tempo. Gli edifici e le immagini dell'Acropoli classica commemoravano la vittoria dei Greci sui Persiani ottenuta dalla generazione precedente e il contributo particolare a questa vittoria che gli Ateniesi si attribuivano. Commemoravano anche la nuova posizione di Atene come potenza egemone su metà della Grecia con un esercito composto dai membri della lega, che in realtà erano diventati popoli sottomessi. E infine Atene si autocelebrava come artefice e beneficiaria di una nuova forma di società esemplare per tutti i tempi e gli uomini: la democrazia.

Dov'era Pericle in tutto questo? Durante il sovvertimento del 461/460 era certamente un membro del partito dei democratici, fino al 451/450 è menzionato piú volte come stratego, cioè condottiero[31]. Lo troviamo per la prima volta alla ribalta della scena politica nel 451/450 come promotore di una legislazione restrittiva che portò a una ridefinizione e a una riduzione della cittadinanza, e di conseguenza del numero di coloro che prendevano parte alla democrazia. Con questo provvedimento furono rafforzati i diritti dei cittadini e quindi anche i vantaggi finanziari di una maggioranza a carico di una minoranza d'allora in poi esclusa; e certamente questo atto procurò al protagonista di questa azione un'immagine positiva in seno al resto della cittadinanza[32]. È possibile che in questo consista il motivo della popolarità di Pericle e della sua influenza, che proseguí nel ventennio successivo.

## 4. *Progettazione e realizzazione edilizie nell'Atene democratica.*

L'organizzazione e la pratica artigianali dell'Atene classica sono storicamente ben documentati. Le iscrizioni che riguardano la costruzione dell'Eretteo ci forniscono informazioni sui dettagli dell'edilizia dell'Acropoli classica[33] Il lavoro era normalmente retribuito a giornata, tut-

*lichkeit des Kalliasfriedens*, Wiesbaden 1982; E. BADIAN, *The peace of Callias*, in «Journal of Hellenic Studies», CVII (1987), pp. 1 sgg. Sulla questione del finanziamento del Partenone con il denaro della lega cfr. L. KALLET-MARX, *Did tribute found the Parthenon?*, in «Classical Antiquity», VIII (1989), pp. 252 sgg.; SCHUBERT, *Perikles* cit., pp. 56 sgg.

[30] K. PRITCHETT, *The transfer of the Delian treasury*, in «Historia», XVIII (1969), pp. 17 sgg; FEHR, *Zur religionspolitischen Funktion* cit.; *CAH*², V/2 (1992), pp. 37 sgg.

[31] WILL, *Perikles* cit., pp. 47 sgg.

[32] Cfr. *ibid.*, p. 51.

[33] Cfr. ad esempio *IG*, I³, 474; cfr. oltre, nota 40.

ti indistintamente percepivano una dracma al giorno; una novità, introdotta soltanto intorno al 420 a. C., furono i contratti d'opera[34], che assegnavano a singoli imprenditori grossi settori della lavorazione, come ad esempio la scanalatura delle colonne. Si lavorava in piccole squadre composte da quattro a sette uomini, nelle quali si trovavano insieme liberi, meteci e schiavi. L'edilizia del tempo era nel complesso organizzata in piccole imprese. Molte imprese familiari, con artigiani poco specializzati ma altamente capaci e versatili di Atene o dei dintorni, venivano dirette da commissioni edilizie. La maggior parte di coloro che erano impegnati in questo settore erano membri dell'assemblea popolare in quegli anni, che tra l'altro discuteva e prendeva decisioni riguardo agli edifici dell'Acropoli. Cosí questi artigiani venivano coinvolti sia praticamente che politicamente nello sviluppo e nell'andamento dei lavori. Essi erano del tutto consci della loro bravura e del ruolo che da questo incarico derivava loro nella società[35]. L'andamento dei lavori era oggetto di conversazione in città, i lavori erano la dimostrazione della superiorità ateniese nella tecnologia (fig. 4). Probabilmente anche le «raffi-

[34] Cfr. A. WITTENBURG, *Texte und Bemerkungen zum Werkvertrag bei den Griechen*, in *Festschrift S. Lauffer*, III, Rom 1986, pp. 1077 sgg.; CH. HÖCKER, *s.v.* «Bauwesen», in *Der Neue Pauly*, II cit., pp. 525-26.

[35] ID., *Planung und Konzeption der klassischen Ringhallentempel von Agrigent*, Frankfurt am Main 1993, pp. 153 sgg.; SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 143-44.

Figura 4.
Cittadini ateniesi visitano una bottega di lavorazione del bronzo. Coppa attica (c. 480 a. C.).

natezze» degli edifici dell'Acropoli[36], sulle quali ritorneremo, rientravano in questo desiderio di testimoniare la propria bravura: un consapevole aggravio del compito di costruire[37].

Il progetto e l'andamento della costruzione dell'Acropoli sono meno chiari e fino ad oggi restano oggetto di discussione tra i ricercatori. Una maggioranza di loro vede, soprattutto nella forma del Partenone, un ordine di proporzioni e di numeri apprezzabile fin nei dettagli piú piccoli, che ha preso forma tra le mani dell'architetto – Plutarco ci tramanda il nome di Ictino – e che ad opera degli scalpelli di professionisti dà come risultato l'edificio con colonne classico per antonomasia[38]. Le raffinatezze come l'entasi (leggera curvatura) e l'inclinazione (ripiegamento verso l'interno) delle colonne o la curvatura che procede dallo stilobate fino al tetto sono state interpretate come il risultato della genialità dell'architetto, come anche le numerose piccole irregolarità nelle strutture, nelle quali si vedevano in parte un'intenzionalità progettuale e in parte modifiche operate dall'architetto in corso d'opera[39].

Questa idea del progetto costruttivo addirittura come opera matematica, realizzata da artisti professionisti, è però altamente problematica. Infatti l'idea di un architetto libero e indipendente nella progettazione, che realizza tutto, è in stridente contraddizione con il metodo degli organi democratici documentato dalle iscrizioni e piú sopra descritto, e quindi non è un'ipotesi convincente. Questa difficoltà è stata piú volte evidenziata[40], ma la ricerca archeologica finora non ne ha tratto le

[36] Anche nel tempio di Atena Nike, in stile ionico, ci sono queste «raffinatezze» (inclinazione delle colonne): reperto piuttosto eccezionale per una costruzione ionica. Cfr. RHODES, *Architecture* cit., p. 43.

[37] Cfr. SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 148 sgg.; CH. HÖCKER, *s.v.* «Architektur», in *Der Neue Pauly*, I, Stuttgart-Weimar 1996, p. 1010; ID., *s.v.* «Bautechnik», *ibid.*, II cit., p. 572.

[38] Cfr. ad esempio D. MERTENS, *Zum klassischen Tempelentwurf*, Diskussionen zur archäologischen Bauforschung 4. *Bauplanung und Bautheorie in der Antike*, Berlin 1983, pp. 137 sgg.; ID., *Zum Entwurf des Parthenon*, in BERGER (a cura di), *Parthenon-Kongreß* cit., pp. 371-72; H. G. BANKEL, *Das Fußmaß des Parthenon*, *ibid.*, pp. 33 sgg.; E. BERGER, *Zum Maß- und Proportionssystem des Parthenon*, *ibid.*, pp. 119 sgg.

[39] Cfr. ad esempio B. WESENBERG, *Parthenongebälk und Südmetopenproblem*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCVIII (1983), pp. 57 sgg.; M. KORRES, *Der Plan des Parthenon*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CIX (1994), pp. 53 sgg. Analogamente H. BÜSING, *Optische Korrekturen und Propyläen-Fronten*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCIX (1984), pp. 27 sgg., a proposito dei Propilei, e ID., *Zur Bauplanung ionisch-attischer Säulenfronten*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», C (1985), pp. 159 sgg. a proposito dell'Eretteo. Sul rapporto tra ideazione e variazioni all'inizio dei lavori e in corso d'opera da ultimo W. HOEPFNER, *Propyläen und Nike-Tempel*, in ID. (a cura di), *Kult* cit., pp. 160 sgg.

[40] HÖCKER, *Planung* cit., pp. 153 sgg. Per il modo di costruire degli Ateniesi e la relazione con il sistema democratico cfr. N. HIMMELMANN, *Phidias und die Parthenon-Skulpturen*, in *Festschrift J. Straub*, Bonn 1977, pp. 67 sgg. e 82 sgg.; ID., *Planung und Verdingung der Parthenon-Skulpturen*, in

conseguenze necessarie. L'andamento della costruzione era legato a tutti i livelli con la società ateniese del tempo. Il committente non era un monarca o un tiranno, ma la popolazione ateniese, che dopo una discussione approfondita – probabilmente anche controversa – con un atto collettivo concepí idee generali sul progetto che poi un architetto, all'interno di costi prestabiliti, visualizzò prima tramite schizzi, forse anche con modelli, e che poi furono di nuovo sottoposte all'approvazione dell'assemblea[41]. Queste premesse furono trasformate in un progetto vero e proprio non soltanto da un singolo architetto, ma in un'intensa collaborazione tra l'assemblea del popolo, il consiglio dei 500 come suo comitato e una commissione incaricata della realizzazione della costruzione[42], che impartiva nuovamente all'architetto direttive vincolanti fin nei dettagli. Il progetto di costruzione non era quindi una fitta trama di cifre, ma esprimeva mediante una misura di base[43] tutte le proporzioni dell'opera, i tratti e le dimensioni degli elementi singoli in modo cosí semplice da rendere possibile una facile preparazione alla cava di pietra, un rapido spostamento nel cantiere e anche una veloce e precisa organizzazione dei singoli reparti della costruzione.

## 5. *Il Partenone come oggetto di interpretazione.*

Subito dopo la metà del v secolo a. C. gli Ateniesi decisero, dopo un lungo periodo di tempo, di ricostruire l'Acropoli distrutta dai Persiani, dandole una fisionomia completamente nuova (fig. 5). Nel 448 fu presa la decisione di costruire un nuovo tempio di Atena Nike sul bastione occidentale[44], probabilmente nello stesso anno del Partenone, per il quale esiste una documentazione dello svolgimento dei lavori già nel 447/446[45]. La costruzione dei Propilei ebbe inizio nel 437/436[46], ma la decisione e la progettazione sono probabilmente da far risalire agli

*Festschrift H. Drerup*, Saarbrücken 1988, pp. 213 sgg.; B. WESENBERG, *Kunst und Lohn am Erechtheion*, in «Archäologischer Anzeiger», 1985, pp. 55 sgg. Riassunto in HÖCKER, *s.v.* «Bauwesen» cit., pp. 527 sg.; W. SCHULLER, *Zur Bauplanung in der athenischen Demokratie*, in HOEPFNER (a cura di), *Kult* cit., pp. 184 sgg.

[41] SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 124 sgg; cfr. anche la nota precedente.

[42] A. WITTENBURG, *Griechische Baukommissionen des 5. und 4. Jh. v. Chr.*, Diss. München 1978, pp. 40 sgg. e 108 sgg.; SCHULLER, *Zur Bauplanung* cit.

[43] Per esempio per il Partenone cm 28,627, cioè 14 δάκτυλοι del piede di Fedone di cm 32,8; cfr. SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., p. 135; H. R. GOETTE, *Athen, Attika, Megaris*, Köln-Weimar 1993, p. 30.

[44] *IG*, I³, 35; MARK, *The Sanctuary* cit., pp. 98 sgg. e 130 sgg.

[45] WITTENBURG, *Griechische Baukommissionen* cit., pp. 5 sgg.

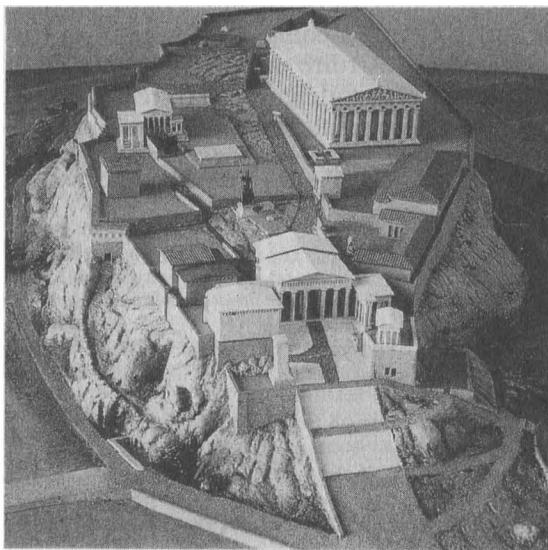
[46] *Ibid.*, pp. 26 sgg.

anni precedenti. Soltanto l'Eretteo fu ideato in una fase successiva, dopo il 421[47]

È difficile trovare un monumento della Grecia antica che sia stato studiato cosí a fondo come il Partenone terminato nel 433/432 (fig. 6), e tuttavia il significato e l'effetto di questo singolare monumento sono ben lontani dall'essere chiariti[48] Il Partenone è come il punto focale di una lente: qui si incontrano le opinioni controverse, descritte all'inizio, sulla politica, la religione e l'estetica. Il Partenone continuava e portava a compimento una tradizione o era piuttosto un'opera rivoluzionaria? Era un luogo e un mezzo per la pratica cultuale e la devozione religiosa o era invece segno di un'ornamento mitico della politica e della società ateniese? Le costruzioni e le sculture sono da concepire come prodotto senza tempo di un genio artistico o sono il risultato e l'espressione di condizioni storiche precise?

[47] A. SCHOLL, *ΧΟΗΦΟΡΟΙ: Zur Deutung der Korenhalle des Erechtheions*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CX (1995), pp. 180 sgg. e 210 sgg.

[48] Per un consuntivo della ricerca fino ai giorni nostri cfr. BERGER (a cura di), *Parthenon-Kongreß* cit.; cfr. la recensione di B. FEHR, in «Gnomon», LX (1988), pp. 624 sgg. La piú recente ripresa di una vecchia controversia: HOEPFNER (a cura di), *Kult* cit., *passim*.

Figura 5.
Modellino dell'Acropoli classica. (Secondo M. Korres).

La forma della costruzione fu determinata dalla sua funzione di «dimora» dell'enorme statua crisoelefantina di Atena realizzata sotto la guida di Fidia (fig. 13) e di luogo per la custodia del tesoro dello stato ateniese e della cassa della lega delio-attica[49] Per sistemare adeguatamente la colossale statua e dare contemporaneamente sufficiente spazio, nell'opistodomo, al tesoro dello stato ateniese e della lega era necessario un nucleo centrale di ampiezza straordinaria, un'ampiezza che escludeva la realizzazione di un colonnato esterno con proporzioni armoniche, con le usuali sei colonne anteriori e sei posteriori. La prima conseguenza fu una facciata con otto colonne e i corridoi del peristilio piú stretti[50] La seconda fu che i singoli elementi della costruzione risultarono relativamente piccoli in confronto alle dimensioni totali dell'edificio: un vantaggio da non sottovalutare per il trasporto del materiale[51], che diveniva piú veloce e quindi piú economico; la cava di marmo del monte Pentelico si trovava infatti a venti chilometri dal cantiere. La struttura dell'opera è semplice e tutta la costruzione è regolata da proporzioni costanti, soprattutto il rapporto 4 9, che riesce ad armonizzare le condizioni spaziali piuttosto eccentriche per un edificio con colonne in stile dorico.

[49] FEHR, *Zur religionspolitischen Funktion* cit., pp. 78 sgg.; F. PREISSHOFEN, *Zur Funktion des Parthenon nach den schriftlichen Quellen*, in BERGER (a cura di), *Parthenon-Kongreß* cit., pp. 15 sgg.; D. HARRIS, *The Treasures of the Parthenon and Erechtheion*, Oxford 1995. Cfr. anche nota 20.

[50] SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 129 sgg.

[51] *Ibid.*, p. 139.

Figura 6.
Il Partenone visto da nord-ovest.

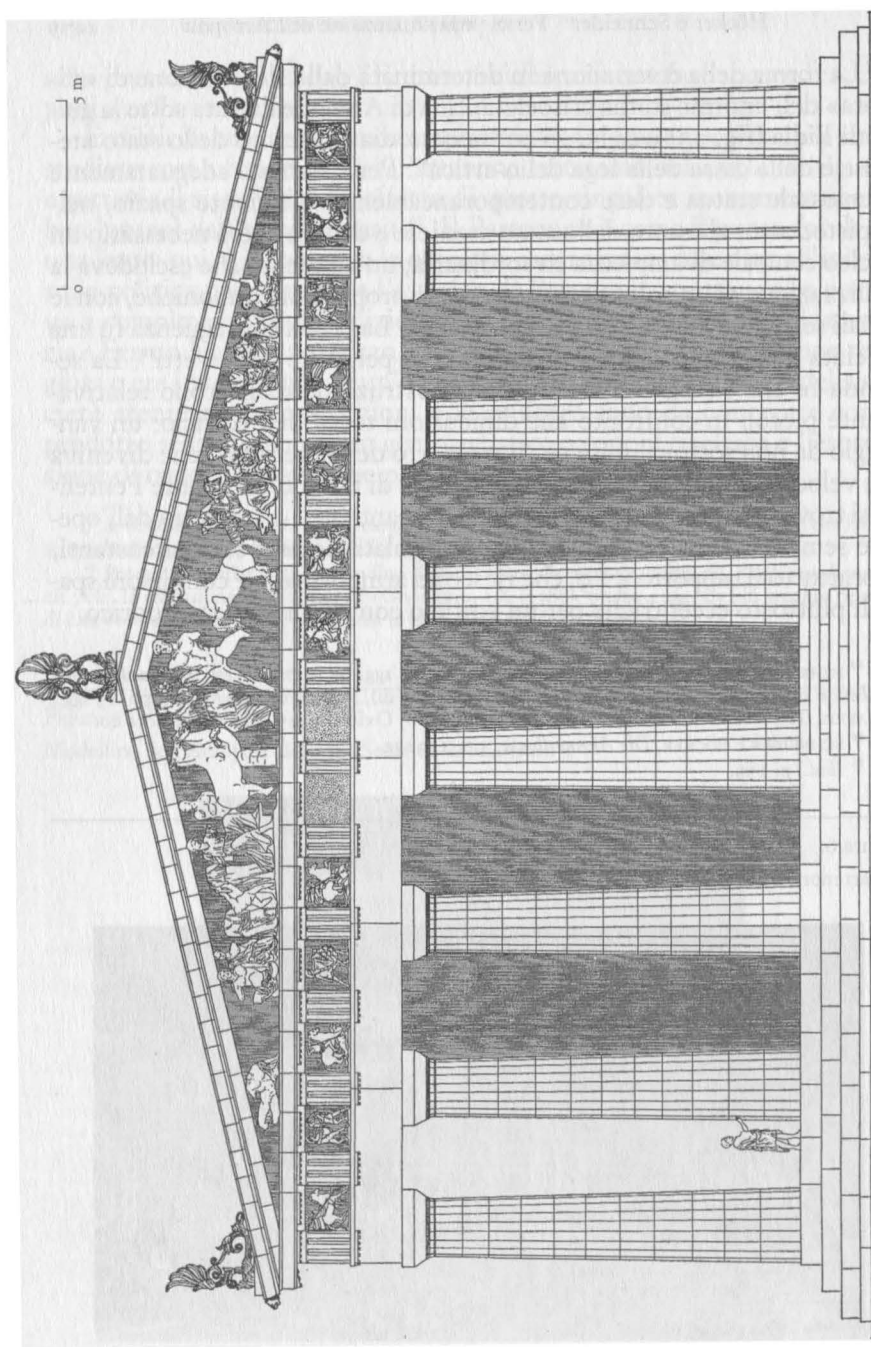



Figura 7. Facciata occidentale del Partenone. (Secondo A. K. Orlandos).

Il risultato estetico di questa concezione è un edificio raffinato e delicato che ha dimensioni enormi (fig. 7): un tempio imponente in ordine dorico che ricorda i giganteschi templi arcaici dell'Asia Minore, con una facciata di otto colonne. La straordinaria ricchezza dell'edificio viene impreziosita dal materiale impiegato: non pietra calcarea stuccata ma unicamente marmo, dai gradini fino al tetto. Il marmo non solo era piú raro di altri tipi di pietra, ma doveva essere scolpito con cura e levigato fino al minimo particolare: ogni colpo in eccesso significava una piccola catastrofe e rendeva necessarie dispendiose riparazioni[52]. E quindi anche la scelta del materiale metteva alla prova il livello delle competenze artigianali di Atene. Con gli edifici dell'Acropoli gli artigiani hanno certamente fatto un monumento anche a se stessi[53]

È fuor di dubbio che il Partenone appare un tempio per il culto e che questo effetto era previsto dai suoi costruttori. Ma l'effetto esteriore corrispondeva alla realtà? I sostenitori della cosiddetta teoria della tradizione lo credono, e continuano a ricercare indizi che avvalorino questa ipotesi. Dato che la ricerca di un Partenone primitivo, che garantirebbe l'esistenza di una tradizione religiosa in quel luogo, si è dimostrata finora infruttuosa[54] e dato che non si è trovato alcun altare sacrificale[55] appartenente al Partenone classico, e che nelle fonti antiche non c'è traccia di attività cultuali o di una istituzione sacerdotale[56], si ricercarono nell'opera stessa le tracce di riti religiosi. Un foro semplice e quattro fori a tassello nell'ala settentrionale del Partenone rappresenterebbero l'indizio di un culto piú antico in quel luogo[57] Tuttavia non sono stati chiariti né la funzione né la datazione di questo rilevamento sui gradini del Partenone. Ma soprattutto questo segno cultuale si troverebbe al di fuori del nucleo del Partenone classico, quindi al di fuori del Partenone arcaico e quindi anche al di fuori di uno primitivo; perciò detta traccia non può essere usata come prova che il Partenone classico e quello arcaico siano stati davvero edifici di culto. Il Partenone per gli spettatori moderni è la quintessenza del tempio; ma è proprio questo, un tempio, che il Partenone probabilmente non era:

[52] *Ibid.*, p. 148, fig. 99; J. FREL, *Studia Varia*, Roma 1994, pp. 47 sgg.

[53] Cfr. sopra, note 34 sgg. e testo corrispondente.

[54] Cfr. sopra, nota 18; tutte le riflessioni sul primitivo Partenone rimangono supposizioni che non possono essere fondate su prove archeologiche o storiche.

[55] Sulla relazione tra altare e tempio nel culto greco CH. HÖCKER e F. PRAYON, *s.v.* «Altar», in *Der Neue Pauly*, I cit., pp. 550 sgg.

[56] F. PREISSHOFEN, *Zur Funktion* cit.

[57] H. R. GOETTE, *Restaurierungen und Forschungen auf der Akropolis von Athen*, in «Antike Welt», XXII (1991), pp. 174-75, figg. 20-21. Secondo la nostra opinione si tratta di una rielaborazione successiva in direzione nord-sud, e non est-ovest come suppone Goette.

era piuttosto un monumento di carattere emblematico[58], simbolo del nuovo ruolo di Atene.

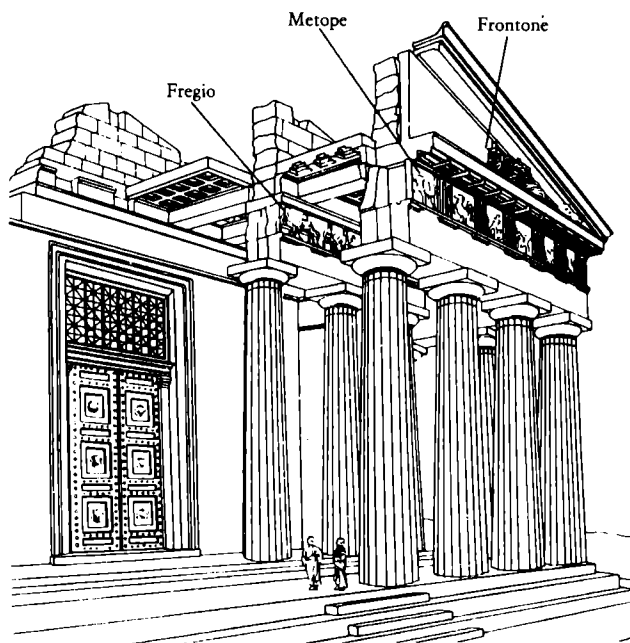
Nessun «tempio» dorico del mondo greco era cosí ricco di sculture (fig. 8): novantadue metope[59] in altorilievo decoravano la facciata esterna, gruppi scultorei a molte figure ornavano entrambi i frontoni[60], e tra le colonne esterne al di sopra della cella si presentava agli occhi dello spettatore un fregio lungo quasi centosessanta metri e alto uno[61]. Le sculture del Partenone rappresentano in modo raffinato dèi, eroi e Ateniesi, talvolta divisi gli uni dagli altri secondo la gerarchia, talvolta uniti. L'intera scala dei valori dell'Atene dell'epoca diventa in modo sottile il

[58] Per il simbolismo del tempio greco CH. HÖCKER, *Architektur als Metapher: Überlegungen zur Bedeutung des dorischen Ringhallentempels*, in «Hephaistos», XIV (1996), pp. 45 sgg.

[59] E. BERGER, *Der Parthenon in Basel. Dokumentation zu den Metopen*, Mainz 1986.

[60] O. PALAGIA, *The Pediments of the Parthenon*, Leiden - New York 1993.

[61] I. JENKINS, *The Parthenon Frieze*, London 1994, pp. 17 sgg.; E. BERGER e M. GISLER HUWILER, *Der Parthenon in Basel. Dokumentation zum Fries*, Mainz 1996.

Figura 8.
Collocazione delle sculture sul Partenone.

tema di questa trama figurativa: la vittoria sui Persiani e il ruolo esercitato da Atene, il sistema di alleanze fondato da Atene e la sua egemonia, e infine il nuovo ordine sociale democratico fondato sul rigoroso sfruttamento degli «alleati», che agli occhi degli Ateniesi doveva rappresentare un modello per la Grecia intera. In un molteplice intreccio troviamo in queste immagini la profanazione del mito e all'inverso la mitizzazione del passato e del presente profani[62] Già nei dipinti commissionati dallo stato ateniese nei decenni passati erano stati continuamente usati tre miti come metafora della guerra dei Persiani contro i Greci: l'Amazzonomachia, la conquista di Troia e la lotta tra i Centauri e i Lapiti[63] Nel Partenone si trovano di nuovo, tutti insieme, con la funzione di innalzare a livello di mito le imprese di Atene: l'Amazzonomachia viene rappresentata due volte, sulle metope occidentali e sul lato esterno dello scudo di Atena Parthenos, all'interno dell'edificio (fig. 13); la conquista di Troia sulle metope del lato settentrionale; la Centauromachia sulle metope del lato meridionale (fig. 9) e, ancora una volta, sui sandali di Atena. Altri tre temi mitologici conferiscono unità e consolidano questa autocelebrazione mitica degli Ateniesi. Sulle metope del lato orientale sopra l'ingresso, e una seconda volta sul lato interno dello scudo della statua di Atena, era rappresentata la piú grande lotta mitica: la battaglia tra gli dèi dell'Olimpo e i Giganti che si erano ribellati. Queste immagini non soltanto mitizzavano il valore dei Greci, e in particolare degli Ateniesi, attribuendogli una dimensione epica, ma proponevano contemporaneamente una ideologia generale del bene e del male: qui appariva la lotta della padronanza di sé contro la sfrenatezza, dell'ordine contro il caos, della civiltà contro la barbarie, della cultura contro la natura. Era grazie agli Ateniesi – cosí volevano queste immagini – se non erano donne selvagge a guidare la Grecia, se non era stato incrinato il potere del patriarcato regolato dalle leggi, se esseri demoniaci «subumani» non avevano preso il potere e soprattutto se gli stranieri che avevano sfidato il diritto divino della Grecia erano stati definitivamente sconfitti[64]

[62] Cfr. I. S. MARK, *The gods on the east frieze of the Parthenon*, in «Hesperia», LIII (1984), pp. 289 sgg.; CH. HÖCKER e L. SCHNEIDER, *Phidias*, Reinbek/Hamburg 1993, pp. 115 sgg.; CASTRIOTA, *Myth* cit., p. 7; JENKINS, *The Parthenon Frieze* cit., pp. 17 sgg.; R. OSBORNE, *Framing the Centaur Reading fifth century architectural sculpture*, in S. GOLDHILL e R. OSBORNE (a cura di), *Text and Art in Ancient Greece*, Cambridge 1994, pp. 52 sgg.; R. OSBORNE, *Democracy and imperialism in the Panathenaic procession*, in COULSON (a cura di), *The Archaeology* cit., pp. 143 sgg. A proposito dell'ambivalenza tra sentimento religioso e senso della realtà nell'Atene classica cfr. R. PARKER, *Athenian Religion*, Oxford 1996.

[63] STÄHLER, *Griechische Geschichtsbilder* cit., pp. 31 sgg.; CASTRIOTA, *Myth* cit., pp. 33 sgg. e 96 sgg.; HÖCKER e SCHNEIDER, *Phidias* cit., pp. 106 sgg. (sul mito delle Amazzoni); OSBORNE, *Framing the Centaur* cit., pp. 52 sgg.

[64] CASTRIOTA, *Myth* cit., pp. 134 sgg.; OSBORNE, *Democracy* cit., pp. 143 sgg.

La concordia e la conciliazione pacifica di opinioni ed esigenze diverse all'interno erano i motivi dominanti delle immagini raffigurate sui frontoni. Sul frontone orientale era descritta in modo teatrale la nascita di Atena dalla testa di Giove alla presenza degli dèi riuniti (fig. 10).

---

Figura 9.
Centauromachia. Metopa n. 31 del lato meridionale del Partenone.

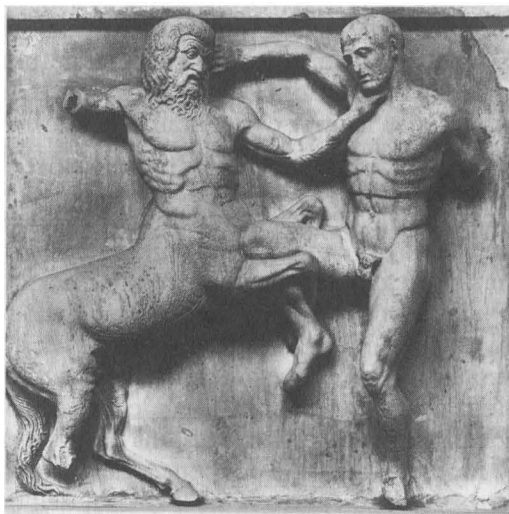
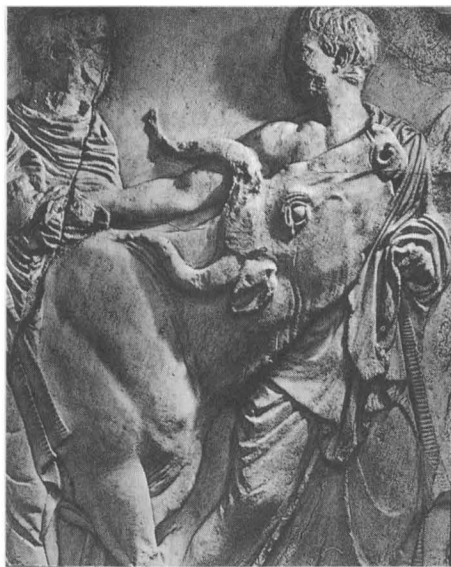



Figura 10.
Peitho e Afrodite. Dal frontone orientale del Partenone.

Come in un'onda la lieta notizia si propaga nel ritmo dei movimenti e delle posture delle figure, dal centro alla periferia, gioia per tutto il mondo greco. Alcuni viaggiatori delle città alleate o, meglio, sottomesse – come Samo, Chio, Taso o Megara – potrebbero essersi sentiti lusingati osservando questo innalzamento a livello mitico, altri invece potrebbero aver provato ribrezzo di fronte a un tale mascheramento. Nel frontone occidentale (fig. 7) lo spettatore osservava una nuova creazione mitologica, la lotta tra Posidone e Atena per la terra attica: il paese originario degli Ateniesi autoctoni, come voleva una leggenda diffusa proprio allora. Analogamente al modello sociale democratico, in questo nuovo mito il conflitto viene risolto da un'assemblea in cui la decisione viene affidata non agli abitanti dell'Olimpo, bensí agli eroici antenati ateniesi[65]

È possibile qui solo accennare all'abbondanza di riferimenti presenti nelle immagini delle metope e dei frontoni. E questo a maggior ragione vale anche per il fregio (fig. 11), che, come nessun altro insieme sculto-

[65] A proposito dei frontoni cfr. SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 156 sgg.

Figura 11.
Conduttore di buoi. Dal fregio meridionale del Partenone.

reo, tiene impegnata la ricerca da piú di cent'anni. Dai dibattiti tra gli studiosi almeno un dato emerge con sempre piú evidenza: il fregio non esprime una sola verità, ma unisce un insieme di concetti diversi e già per i contemporanei si prestava a interpretazioni di livelli differenti[66].

Una solenne processione che si dirama in due direzioni circonda l'edificio, procedendo dall'angolo sud-occidentale verso est, dove raggiunge da due lati l'assemblea degli dèi che vi è raffigurata. Questo è evidente: ma che cosa esprime concretamente? Il corteo delle feste panatenaiche che si svolgeva ogni quattro anni sull'Acropoli dirigendosi verso l'immagine lignea della dea protettrice della città custodita nel vecchio tempio di Atena, o piuttosto l'istituzione quasi mitica di questo corteo in epoca antica[67]? Oppure in questa immagine si mescolano diverse feste concrete[68]? Le sublimi allusioni a singoli avvenimenti storici vi sono davvero presenti oppure le moderne supposizioni al riguardo si basano su semplici speculazioni[69]? La risposta a queste domande non dipende soltanto dall'interpretazione dei dettagli, ma soprattutto dal significato e dal ruolo che si attribuisce alle immagini. Esse in generale riproducono qualcosa, nel senso che rispecchiano una realtà vissuta? Ma allora, per quale motivo sarebbero state raffigurate, in generale, queste immagini se avessero avuto questa intenzione e questo scopo? I costumi e gli accessori corrispondono certamente alla realtà dell'epoca; altri elementi, per quanto concreti, come per esempio i cavalieri nudi, sono invece chiaramente al di fuori da questa convenzione. Sembra quindi che il fregio, con un insieme di elementi in parte veristici e in parte anche fittizi, realizzi qualcosa di nuovo: qualcosa che sembra un vero corteo religioso, che però non è mai avvenuto in quel modo[70].

Per la comprensione di questo capolavoro non è importante soltanto la riflessione su ciò che ha rappresentato, ma anche su ciò che non ha rappresentato. Durante il vero corteo delle feste panatenaiche, per esem-

[66] CASTRIOTA, *Myth* cit., pp. 184 sgg. Un'esauriente panoramica in JENKINS, *The Parthenon Frieze* cit., pp. 24 sgg.; cfr. inoltre I. S. MARK e I. JENKINS, *The Parthenon frieze (review)*, in «American Journal of Archaeology», C (1996), pp. 189-90.

[67] Sintesi in JENKINS, *The Parthenon Frieze* cit., pp. 24 sgg., con bibliografia.

[68] B. WESENBERG, *Panathenäische Peplosdedikation und Arrhephorie. Zur Thematik des Parthenonfrieses*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CX (1995), pp. 149 sgg.; J. B. CONNELLY, *Parthenon and Parthenoi: a mythological interpretation of the Parthenon frieze*, in «American Journal of Archaeology», C (1996), pp. 53 sgg. (sacrificio della vita delle figlie di Eretteo nel fregio orientale).

[69] Cfr. J. BOARDMAN, *The Parthenon frieze – another view*, in *Festschrift F. Brommer*, Mainz 1977, pp. 39 sgg.; ID., *Notes on the Parthenon east frieze*, in *Kanon. Festschrift F. Berger*, Basel 1988, pp. 9 sgg., ipotizza che il numero dei cavalieri sia un'allusione agli Ateniesi caduti a Maratona.

[70] E nei suoi numerosi e vari aspetti va ben oltre il semplice motivo del corteo: cfr. MARK, *The gods* cit., pp. 289 sgg.; K. STÄHLER, *Form und Funktion. Kunstwerke als politisches Ausdrucksmittel*, Münster 1993, pp. 53 sgg.

pio, le delegazioni degli alleati erano obbligate a partecipare e a portare sacrifici, e probabilmente erano anche riconoscibili come alleati. Sul fregio, al contrario, questa differenza tra cittadini, meteci e alleati sottomessi è completamente annullata tramite la nudità «ideale»[71]: gli individui sono raffigurati nudi o appena coperti da un lembo di mantello (fig. 11). Questo è soltanto un aspetto attraverso il quale il fregio del Partenone sembra dare una specie di risposta e rappresentare un modello antagonista al famoso e piú antico fregio a rilievo, noto anche agli Ateniesi, nella capitale del «nemico giurato» degli Ateniesi: Persepoli (fig. 12)[72]. Su quel fregio la sovranità persiana su un grande impero veniva visualizzata tramite un corteo di persone appartenenti a popolazioni diverse che recavano tributi, rappresentate con i costumi e gli attributi corrispondenti. Anche il fatto che questo cerimoniale si svolgeva in obbedienza a un comando era espresso inequivocabilmente. Che differenza rispetto ai personaggi del fregio del Partenone, con i loro movimenti in parte impetuosi, in parte rattenuti, ma sempre volontari, spontanei ed eleganti. Gli individui vi appaiono come se si fossero incontrati in seguito a un impulso personale, formano qualcosa di comune, che coinvolge tutti[73]. Proprio questo è ciò che, in quanto eredità greca, è stato interpretato nell'età moderna come «concezione occidenta-

[71] La nudità in un senso sociale diverso, molto piú concreto, come suppone N. HIMMELMANN, *Ideale Nacktheit*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XXVI (1990), pp. 53 sgg.

[72] Cfr. CASTRIOTA, *Myth* cit., pp. 185 sgg. Invece M. C. ROOT, *The Parthenon frieze and the Apadana reliefs at Persepolis – Reassessing a programmatic relationship*, in «American Journal of Archaeology», LXXXIX (1985), pp. 103 sgg., non nota un contrasto intenzionale ma una stretta analogia.

[73] Cfr. CASTRIOTA, *Myth* cit., pp. 194 sgg.

Figura 12.

Corteo dei tributi (delegazione dei Babilonesi). Dal rilievo dell'*apadāna* di Persepoli (inizi del v secolo a. C.).

le» della vita, perfino come essenza dell'umanità. Ma le verità rappresentate *in* immagine non vanno scambiate con la veridicità *dell'*immagine. Il fregio del Partenone, come è sempre stato interpretato nei singoli dettagli, è una rappresentazione e un'audace proiezione, in parte anche un antimodello della realtà attuale della sua epoca. In questo fregio vengono inequivocabilmente espresse le pretese degli Ateniesi e la loro immagine di sé. Lo è l'assemblea stessa degli dèi, che chiaramente sul fregio del Partenone si unisce al corteo religioso e al rito che si svolge alla sua testa. Seduti pigramente sulle sedie a discutere, questi dèi sono sotto molti aspetti una raffigurazione della cittadinanza ateniese[74]. Ma anche intesi metaforicamente, essi non si trovano nel luogo «giusto». Il fregio indica all'osservatore che il corteo religioso si concludeva all'ingresso del Partenone, dove si svolgeva la parte culminante del

[74] MARK, *The gods* cit., pp. 289 sgg.

Figura 13.
Modellino dell'Atena Parthenos nella cella del Partenone. (Secondo Ch. Höcker e L. Schneider).

rito; nella realtà il corteo non si dirigeva lí, ma verso l'immagine cultuale nell'antico tempio di Atena, e piú tardi verso l'Eretteo[75].

Tutti questi messaggi visivi culminavano nella statua crisoelefantina di Atena alta dodici metri, che si trovava all'interno della costruzione (fig. 13). Quasi come una personificazione della città, la dea è abbellita con segni mitici della potenza e della grandezza di Atene[76]. Il pennacchio dell'elmo la mostra come una specie di «superdivinità» che porta i tratti delle divinità venerate a Delo, Apollo e Artemide, espressione e affermazione del nuovo potere ora anche sulla cassa della lega trasportata da Delo ad Atene. I summenzionati temi di battaglia sul suo vestito e sul-

[75] A proposito dei ragionamenti che stanno dietro la filosofia del «come se» cfr. le fondamentali riflessioni di H. VAIHINGER, *Die Philophie des Als Ob*, Berlin 1911.

[76] FEHR, *Zur religionspolitischen Funktion* cit.; ID., *Zur religionspolitischen Funktion der Athena Parthenos im Rahmen des delisch-attischen Seebundes. Teil II*, in «Hephaistos», II (1980), pp. 113 sgg.; ID., *Zur religionspolitischen Funktion der Athena Parthenos im Rahmen des delisch-attischen Seebundes. Teil III*, ivi, III (1981), pp. 55 sgg.; HÖCKER e SCHNEIDER, *Phidias* cit., pp. 61 sgg.

Figura 14.
Amazzonomachia sullo scudo dell'Atena Parthenos. (Secondo Ch. Höcker e L. Schneider).

la sua armatura (fig. 14) rappresentavano la vittoria su tutti i nemici dello stile di vita ateniese, mentre il bassorilievo della base raffigurante il mito di Pandora[77] rifletteva i valori della società ateniese. Sulla mano della guerriera si ergeva però Nike, portatrice di vittoria, che con la corona tra le mani promette prosperità e fortuna agli Ateniesi, morte e distruzione ai nemici di Atene.

Soltanto a questa colossale effigie della dea si può legare con certezza il nome di Fidia[78]. Egli ha certamente disegnato, realizzato e portato a compimento quest'opera gigantesca, e senza dubbio ebbe anche parte nella sua concezione. Però rimane fino ad oggi aperta la questione relativa alla sua influenza sulle altre sculture del Partenone. Le congetture vanno da chi lo vede materialmente impegnato col suo scalpello, a chi lo considera l'ideatore del programma scultoreo generale, partecipe anche del progetto architettonico[79] Anche all'interno del quadro della società ateniese da noi ipotizzato si può immaginare il suo ruolo di consigliere e ispiratore, insieme ad altri cittadini competenti, del programma figurativo. Tutte le decisioni importanti dipendevano, come abbiamo descritto piú sopra, dal «popolo» riunito, venivano prese collettivamente. Cosí il Partenone, nella sua forma e nei suoi messaggi, si rivela come il risultato e l'espressione dell'azione collettiva di una molteplicità di persone aventi gli stessi diritti, insomma una vera «opera d'arte» democratica.

## 6. *Edifici e immagini come trama di riferimenti del processo costruttivo: Propilei, tempio di Atena Nike ed Eretteo.*

Il Partenone non era un monumento isolato, ma il segno principale di un insieme architettonico e di un complesso di immagini che si formarono soltanto al termine di un processo costruttivo. Ogni elemento, preso isolatamente, possiede un insieme di significati: ma nel loro complesso essi rappresentano piú della somma delle singole componenti. Ogni statua, ogni costruzione si trovava in un contesto visivo e, come in un discorso, ribadiva o confutava tutto quanto già esisteva. Le statue fatte costruire dallo stato completavano i messaggi delle costruzioni ar-

[77] L. BERCZELLY, *Pandora and Panathenaia. The Pandora myth and the sculptural decoration of the Parthenon*, in «Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia», VIII (1992), pp. 53 sgg.

[78] HÖCKER e SCHNEIDER, *Phidias* cit., pp. 12-13.

[79] Cfr., ad esempio, B. SCHWEITZER, *Zur Kunst des Parthenonmeisters II. Der Entwurf und der Parthenonmeister*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LIV (1939), pp. 1 sgg.; *ibid.*, LV (1940), pp. 170 sgg.; *ibid.*, LXXII (1957), pp. 1 sgg. A proposito delle diverse posizioni dei ricercatori cfr. HÖCKER e SCHNEIDER, *Phidias* cit., pp. 130 sgg.

chitettoniche e delle loro decorazioni. Molte di queste opere classiche, come la scultura di Atena Promachos, quella di Atena Lemnia che ci è stata tramandata attraverso copie romane, quella del gruppo di Atena e Marsia, opera di Mirone, quella di Procne e Iti e un ritratto del poeta Anacreonte (fig. 15), sono diventate opere d'arte famose e sono state a lungo osservate dai ricercatori quasi esclusivamente dal punto di vista formale. Soltanto in epoca piú recente sono aumentati i tentativi di chiarire il significato e la funzione di questi monumenti presenti sull'Acropoli che davano immagine in modo non meno sublime del Partenone ai temi della guerra, del sistema delle alleanze, delle regole e dei valori della società ateniese[80]

[80] SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 186 sgg.; HÖCKER e SCHNEIDER, *Phidias* cit., pp. 58 sgg. e 99 sgg.

Figura 15.

Il poeta Anacreonte. Copia romana in marmo di un ritratto in bronzo eretto sull'Acropoli intorno al 440 a. C.

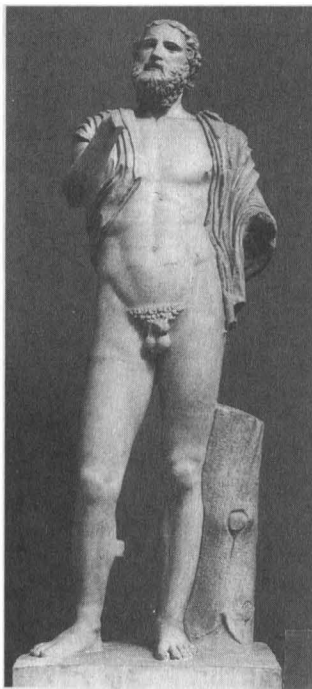



Figura 16.
Pianta dei Propilei.

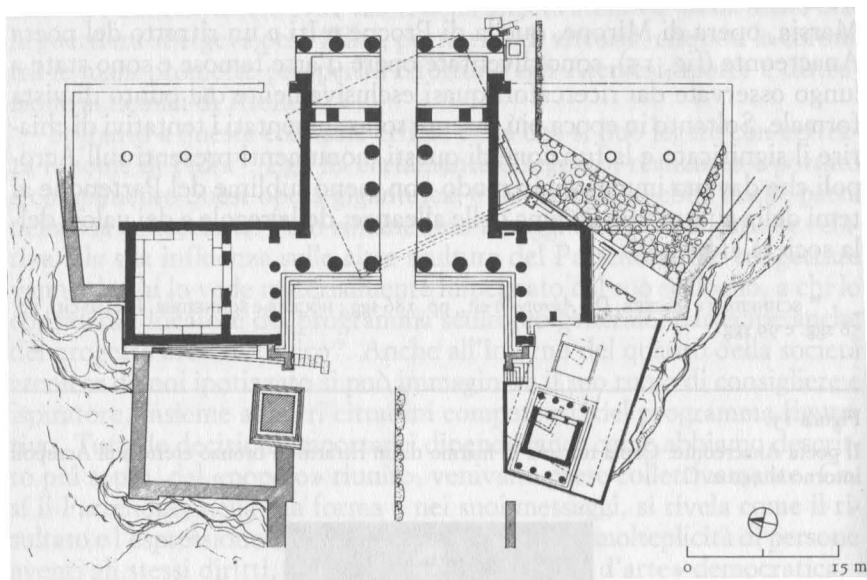



Figura 17.
I Propilei visti da est.

Quasi una diretta integrazione al Partenone, i Propilei (figg. 16-17)[81], progettati dall'architetto Mnesicle, sono costruiti su un terreno ripido e roccioso: un porticato con due ali laterali di dimensioni e complessità eccezionali. Come nel caso del Partenone, in questa costruzione l'ordine dorico si fonde con quello ionico: lo stile dorico per l'esterno, che ha il maggior impatto visivo, lo stile ionico per l'interno. Questa straordinaria innovazione[82] non aveva solo un valore estetico. La patria dello stile ionico erano infatti le isole dell'Egeo e l'Asia Minore, mentre fino allora in Atene si era costruito secondo lo stile dorico; così la politica di Atene nei confronti di questo ambito geografico trova nella scelta estetica di questa costruzione la sua corrispondenza e la sua consacrazione[83].

Il nucleo dell'edificio era quello di un tempio classico con sei colonne (fig. 17); i Propilei, come il Partenone, danno a intendere di essere ciò che in realtà non erano, una costruzione sacra[84]. Fin dall'inizio, non soltanto nella ricerca moderna, il progetto dei Propilei fu oggetto di controversie. Strettamente simmetrica nella concezione di base, la costruzione nel lato meridionale si differenzia dalla forma dell'ala settentrionale[85]. L'accorciamento o il restringimento di questo lato è probabilmente obbligato dall'andamento delle venerande mura micenee e dal recinto sacro del tempio di Atena Nike, ugualmente ricco di tradizioni[86] Ma come bisogna interpretare questo dato? I ricercatori che hanno una visione tradizionalista non vedono in questo alcun problema[87]

[81] B. WESENBERG, *Die Propyläen der Akropolis in Athen*, in «Schriftenreihe der Universität Regensburg», XV (1988), pp. 9 sgg., con bibliografia; J. DE WAELE, *The Propylaia of the Akropolis in Athens*, Amsterdam 1990; SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 194 sgg.; W. HOEPFNER, *Propyläen und Nike-Tempel*, in ID. (a cura di), *Kult* cit., pp. 160 sgg.

[82] Una fusione dello stile ionico e di quello dorico si trova forse già nella Stoà Poikile nell'Agorà di Atene: cfr. L. SHEAR jr, *The Athenian Agora: excavations of 1980-1982*, in «Hesperia», LIII (1984), pp. 5 sgg.

[83] SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 153 e 197; CH. HÖCKER, *Architektur als Metapher: Überlegungen zur Bedeutung des dorischen Ringhallentempels*, in «Hephaistos», XIV (1996), p. 74, nota 92.

[84] A. LINFERT, *Die Propyläen der Akropolis von Athen - ein Dach für viele*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», XCIII (1978), pp. 25 sgg., attribuisce invece ai Propilei una funzione religiosa.

[85] Per un'ipotetica ricostruzione di un progetto arcaico cfr. P. HELLSTRÖM, *The planned function of the Mnesiclean Propylaia*, in «Opuscula Atheniensia», XVII (1988), pp. 107 sgg.

[86] Probabilmente coincide con questa zona la base del tempio di Atena Nike: cfr. GOETTE, *s.v* «Athenai II» cit., pp. 169 sgg.

[87] RHODES, *Architecture* cit., pp. 54 sgg. e 113 sgg., e I. N. ARVANITIS, *Die perikleische Akropolis und die Anfänge der Skenographia*, in HOEPFNER (a cura di), *Kult* cit., pp. 195 sgg., presuppongono l'esistenza di un progetto complessivo riguardante i quattro nuovi edifici dell'Acropoli del V secolo. Secondo B. WESENBERG, *Zur Baugeschichte des Niketempels*, in «Jahrbuch des Deutschen Ar-

Altri ricercatori ipotizzano un compromesso tra le esigenze religiose tradizionali e gli innovatori politici già nella prima fase progettuale[88], mentre altri pensano che soltanto durante la fase di realizzazione sia stato trovato un compromesso, che portò alla forma attuale[89] A noi la prima soluzione appare inverosimile, mentre tra le due altre interpretazioni è quasi impossibile prendere una decisione. Circostanza aggravante è il fatto che i Propilei comunque non sono stati terminati, come provano i blocchi di marmo semilavorati e le tracce per ulteriori pavimentazioni su entrambe le ali (fig. 17)[90].

Il tempio di Atena Nike (fig. 18), adiacente ai Propilei, costruito negli anni intorno al 420 a. C.[91], quindi dopo la morte di Pericle e all'epoca della guerra del Peloponneso, rappresenta un efficace contrappunto alle imponenti architetture dei Propilei e del Partenone: là una facciata esterna monumentale in stile dorico, qui invece un piccolo gioiello, raffinato nelle sue forme in stile ionico, ricco di sculture colorate e di decori ornamentali[92] Nella sua foggia quasi fuori moda è probabile che rappresentasse agli occhi dei contemporanei la consapevolezza della tradizione: una richiesta della fazione conservatrice della città che stava allora guadagnando terreno[93]. Il tempio di Atena Nike è realmente un edificio di culto con un altare sullo spazio antistante, si trova in un luogo

chäologischen Instituts», XCVI (1981), pp. 28 sgg., il tempio di Atena Nike sarebbe stato costruito in due fasi, la prima coincidente con l'inizio dei lavori dei Propilei, il che comproverebbe l'esistenza di un progetto comune: secondo la datazione che ci fornisce l'analisi del basamento delle colonne del tempio di Atena Nike, non possiamo concordare con questa ipotesi. Propende per un «piano regolatore» comune, comunque modificato in seguito, W. HOEPFNER, *Probleme der Topographie und Baugeschichte*, in ID. (a cura di), *Kult* cit., pp. 152 sgg.

[88] SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 195 e 201; HOEPFNER, *Propyläen* cit.

[89] BÜSING, *Vermutungen* cit., pp. 26-27; LINFERT, *Die Propyläen* cit.; HELLSTRÖM, *The planned function* cit., pp. 107 sgg. Cfr. anche R. A. TOMLINSON, *The sequence of construction of Mnesicles' propylaia*, in «Annual of the British School at Athens», LXXXV (1990), pp. 405 sgg.; MARK, *The Sanctuary* cit., pp. 140-41, accenna ai motivi economici alla base di questo mutamento di concezione.

[90] L'ipotesi che le opere siano rimaste incompiute in conseguenza di un'interruzione dovuta all'inizio della guerra del Peloponneso risale a W. DÖRPFELD, *Die Propyläen der Akropolis von Athen*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», X (1885), pp. 55-56; cfr. anche BÜSING, *Vermutungen* cit., pp. 25 sgg., con bibliografia. Sull'aspetto estetico delle opere incompiute dell'architettura greca cfr. T. E. KALPAXIS, *Hemiteles*, Mainz 1986, pp. 127 sgg.

[91] MARK, *The Sanctuary* cit., pp. 140-41, suppone che i lavori abbiano avuto inizio nel 424/423 a. C. Di opinione diversa è WESENBERG, *Zur Baugeschichte* cit., pp. 52 sgg. Cfr. sopra, nota 87.

[92] Per la decorazione architettonica cfr. E. SIMON, *La decorazione architettonica del tempietto di Atena Nike sull'Acropoli*, in «Museum Patavinum», III (1986), pp. 271 sgg; per la pittura cfr. H. BÜSING, *Zur Bemalung des Nike-Tempels*, in «Archäologischer Anzeiger», 1990, pp. 71 sgg.

[93] Cfr. SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 203 sgg.

che fin dai tempi antichi era dedicato al culto[94], e anche in questo senso rappresenta un'antitesi al Partenone e ai Propilei. Tutto il bastione, rivestito di lastre, con la sua artificiale veduta sulle mura di epoca «mitica»[95], veniva valorizzato da questa struttura: gli elementi tradizionali acquistavano forza e venivano messi efficacemente a fronte dei nuovi edifici «periclei». Sul fregio della balaustra erano rappresentati atti di culto e il successo militare, mediante le sculture delle Nikai che portavano offerte sacrificali, e questi temi erano presenti anche negli altri fregi che circondavano l'edificio[96].

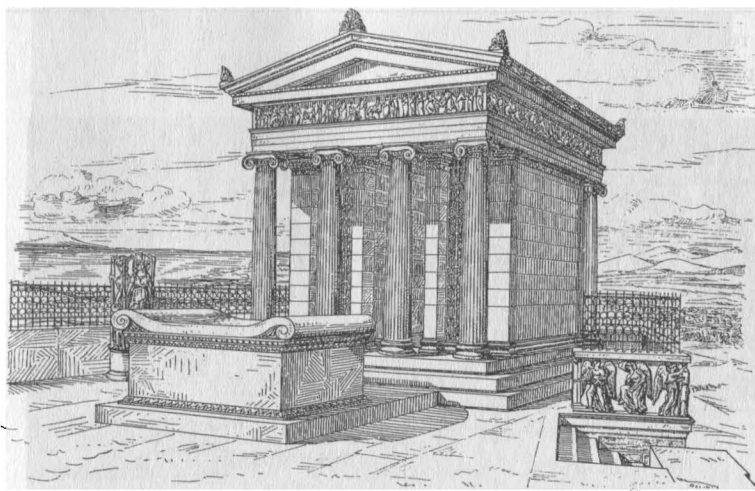
Anche per quanto riguarda l'Eretteo (fig. 19), iniziato nel 421 a. C. e terminato dopo una lunga interruzione tra il 409-406, si ripropone la questione: tradizione o rinnovamento? Senza dubbio alcuno questo edificio assunse le funzioni del vecchio tempio di Atena e da allora in poi fu il centro cultuale dell'Acropoli[97]. La concezione dell'edificio, cosí variata nella pianta e nell'alzato, con i suoi quattro lati dall'aspetto cosí

[94] Sulla costruzione del tempio di Atena Nike cfr. MARK, *The Sanctuary* cit., pp. 12 sgg.

[95] RHODES, *Architecture* cit., pp. 36 sgg.; MARK, *The Sanctuary* cit., pp. 69-70.

[96] SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 206 sgg. Cfr. sopra, nota 92.

[97] BÜSING, *Vermutungen* cit., pp. 28 sgg.; SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 208 sgg. e 211-12; RHODES, *Architecture* cit., p. 131; SCHOLL, *ΧΟΗΦΟΡΟΙ* cit., pp. 210 sgg.

Figura 18.
Recinto di Atena Nike. (Secondo O. Jahn e A. Michaelis).

diverso uno dall'altro, è espressione della molteplicità delle sue funzioni cultuali[98]. Anche la decorazione scultorea sottolinea questa funzione: il fregio rappresenta una processione religiosa; le famose cariatidi, che sostengono il tetto del loggiato meridionale, portano in mano delle patere. Su questo punto si dividono le opinioni: in quelle figure femminili bisogna vedere le figlie di una nobile famiglia ricca di tradizioni, responsabili di un culto che si svolgeva nell'Eretteo, una sorta di collegio sacerdotale, oppure, come nel fregio del Partenone, si trattava di semplici fanciulle ateniesi che portavano offerte sacrificali[99]? Quale che sia la risposta a questa domanda, questo edificio in stile ionico, raffinato e riccamente decorato[100], è l'antitesi piú evidente all'architettura monumentale di stile dorico dei decenni precedenti ed evoca il passato, pur essendo formalmente al vertice dell'architettura dell'epoca. L'Eretteo, come il tempio di Atena Nike, costituisce, dal punto di vista estetico, una risposta conservatrice al Partenone e ai Propilei[101].

[98] SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 208 sgg.; HOEPFNER, *Probleme* cit., pp. 152 sgg.

[99] Cfr. M. VICKERS, *Vitruvius and the Erechtheum caryatids: the iconography of medism and servitude*, in «Revue Archéologique», 1985, pp. 3 sgg.; SCHNEIDER e HÖCKER, *Die Akropolis* cit., pp. 214-15; SCHOLL, *ΧΟΗΦΟΡΟΙ* cit., pp. 196 sgg. e 210 sgg.

[100] Sulla decorazione dell'Eretteo cfr. E. M. STERN, *Die Kapitelle der Nordhalle des Erechtheion*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», C (1985), pp. 405 sgg.

[101] Per questa sottolineatura cfr. anche BÜSING, *Vermutungen* cit., pp. 28 sgg.

Figura 19.
L'Eretteo visto da sud-est.

## 7. *Che cosa rimane?*

La nostra panoramica sulla ricerca e sull'interpretazione dell'Acropoli e le sue implicazioni politiche mostra che non esiste un punto di osservazione oggettivo. La storiografia è e rimane sempre un atto interpretativo ed è quindi vincolata al presente. In questo processo non si può mai separare completamente l'oggetto e il soggetto (fig. 20). L'erudizione è una scala con cui misurare la ricostruzione scientifica e la sua plausibilità interna, ma ne esiste anche una seconda, che è l'attrattiva delle ipotesi[102] Dato che l'osservazione del passato non può sfuggire al presente, questa circostanza non deve essere intesa come un offuscamento bensí come una messa a fuoco del nostro sguardo e deve essere integrata nel lavoro archeologico e storico-artistico. Il problema della

[102] Cfr. a questo proposito J. RÜSEN, *Rekonstruktion der Vergangenheit: Die Prinzipien der historischen Forschung* = *Grundzüge einer Historik*, II, Göttingen 1986, che sostiene la necessità di tener conto sempre di uno scarto tra intenzione e realizzazione effettiva, quando si ricostruiscono i processi storici.

Figura 20.
Moderno culto del genio proiettato sull'antico: Fidia mostra a degli amici ateniesi il «suo» fregio del Partenone. Dipinto di Lawrence Alma-Tadema del 1868.

conoscenza qui affrontato non si risolve evitandolo, ma si può trattare con maggior consapevolezza tramite la riflessione. Uno dei presupposti per parlare di storia in modo sensato è la chiarezza sullo statuto che si dà al concetto stesso di storia. Con la parola «storia» intendiamo, secondo la teoria già formulata da Theodor Lessing nel 1919, la storiografia, il contenuto della storiografia o infine l'oggetto della storiografia[103]? Tutte e tre le diverse definizioni sono possibili, ma si trovano su piani molto differenti che non devono essere assolutamente confusi. Non solo sotto questo profilo Pericle e l'Acropoli classica continueranno a rappresentare nel futuro una sfida per gli storici.

[103] T. LESSING, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919), München 1983, pp. 17 sgg.

ADOLF HEINRICH BORBEIN

# *La nascita di un'arte «classica»*

## 1. *Definire il «classico».*

Il classico è un fenomeno della ricezione: le idee di «norma», «culmine», «possesso duraturo» ecc. legate al concetto di «classico» si sviluppano solo nel processo della ricezione, sono anzi essenzialmente originate da questo processo, cioè dalla ricezione coronata da successo[1]. Se un fenomeno è «classico» oppure non lo è, dipende in primo luogo dall'opinione di chi lo recepisce; se interi gruppi di opere o un'intera epoca recano a lungo andare l'attributo di «classici», lo decidono il giudizio concorde di molti «ricettori» e la trasmissione di questo giudizio alle generazioni successive.

Per lo storico può essere «classico» solo ciò che ha posto la sua «classicità» alla prova nella storia e che è stato recepito come «classico» non in una sola e precisa circostanza, ma ripetutamente e con ampio effetto. Non si può d'altro canto ignorare che l'arte che piú tardi ebbe valore di «classica», già all'epoca della sua creazione era, nei propositi, destinata a realizzare qualcosa che risultasse al di fuori dell'ordinario, esemplare. Questo non vale solo per l'arte figurativa: come Policleto e Fidia, cosí Orazio e Virgilio o Goethe e Schiller erano convinti di creare opere di livello classico.

## 2. *Scegliere «un» classico.*

Da quando – già all'epoca del Rinascimento – si è imparato a considerare l'antichità e l'arte antica in maniera storicamente differenziata, non è stato piú possibile mantenere entrambe, nel loro insieme, come eternamente valide: si notavano differenze quanto a esemplarità e perfezione e si constatavano – anche grazie al ricorso agli autori anti-

[1] Cfr. A. H. BORBEIN, *Die klassische Kunst der Antike*, in W. VOSSKAMP (a cura di), *Klassik im Vergleich. Normativität und Historizität antiker Klassiken*, DFG-Symposion 1990, Stuttgart 1993, pp. 281 sgg.

chi[2] – fenomeni singoli o interi periodi di decadenza. Ciò non conduceva tuttavia automaticamente a un consenso sulle epoche o sulle opere che andavano riconosciute come esemplari, vale a dire «classiche»; diverse furono le preferenze e le definizioni[3] Per quanto riguarda l'arte antica, l'ambito del classico fu progressivamente ristretto a partire da Winckelmann. Solo l'arte greca del v secolo a. C. rimase indiscutibilmente classica, anche se occasionalmente il periodo classico in senso stretto viene limitato al periodo alto-classico (c. 450-430/420 a. C.)[4].

La posizione preminente dell'arte del v secolo era ampiamente accettata già nell'antichità, anche se la maggior parte degli autori considerava il v e il IV secolo come un periodo unitario[5] L'epoca compresa fra il 500/490 e il 430/420 circa segnò di fatto un culmine nella storia dell'arte greca e ciò risulta al meglio evidente nella resa della figura umana, il piú importante contributo dei Greci all'arte europea, cosí come all'arte mondiale. Ogni epoca della cultura greca creò, anche nell'arte, un'immagine dell'uomo che corrispondeva alle concezioni e ai valori che di volta in volta le erano propri[6]. Ma si trattò sempre di rappresentare l'uomo come un organismo articolato. Questo obiettivo fu raggiunto, in modo difficilmente superabile, con il «contrapposto»: si riuscí a descrivere il corpo come una compagine di funzioni, a rendere percepibili ai sensi gli elementi costitutivi dell'organismo e allo stesso tempo la loro cooperazione, la loro peculiarità e la loro interdipendenza. Potenza di movimento e sottomissione alla forza di gravità – quindi le condizioni fondamentali della vita nel mondo –, libertà e vincolo divennero evidenti nella loro necessaria coesione. La concezione che sta alla base del «contrapposto» è strettamente connessa con la rivoluzione che si attuò nel modo di pensare e di vivere dei Greci a partire dalla fine del VI secolo, per la quale basta ricordare il pensiero per antitesi di Eraclito, la

[2] PLINIO, *Naturalis historia*, 34.52: «cessavit deinde ars...» Cfr. S. SETTIS, *Did the Ancients have an Antiquity? The idea of Renaissance in the history of classical art*, in A. BROWN (a cura di), *Language and Images of Renaissance Italy*, Oxford 1995, pp. 27 sgg.

[3] Cfr. F. HASKELL e N. PENNY, *Taste and the Antique. The Lure of Classical Sculpture 1500-1900*, New Haven - London 1982 [trad. it. *L'antico nella storia del gusto*, Torino 1984]; L. BESCHI, *La scoperta dell'arte greca*, in S. SETTIS (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, III, Torino 1986, pp. 295 sgg.; S. SETTIS, *Continuità, distanza, conoscenza. Tre usi dell'antico*, *ibid.*, pp. 375 sgg.

[4] Cfr. A. H. BORBEIN, *Die Klassik-Diskussion in der Klassischen Archäologie*, in H. FLASHAR (a cura di), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart 1995, pp. 205 sgg.

[5] Cfr. A. H. BORBEIN, *Die bildende Kunst Athens im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, in W. EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995, pp. 429-30.

[6] Cfr. A. H. BORBEIN, *Plastik – das Bild des Menschen in der Kunst*, in ID. (a cura di), *Das alte Griechenland. Geschichte und Kultur der Hellenen*, München 1995, pp. 241 sgg.

fisica degli atomisti, la costituzione democratica, l'impianto urbanistico ippodamico[7] Il «contrapposto» segna tuttavia non solo un culmine, ma anche un punto di arrivo: nella rappresentazione dell'uomo come forma naturale organica l'antichità non è andata oltre. Il contrapposto rimase vincolante come elemento fondamentale della rappresentazione dell'uomo, anche se in epoche piú tarde esso divenne un semplice motivo e l'interesse degli artisti si indirizzò – in particolare nell'Ellenismo – piuttosto all'apparenza realistica della superficie o – in particolare durante l'impero romano – alla ripresa ridotta quasi a cifra di figure ideali. Nel v secolo culmina anche lo sviluppo del tempio dorico, una forma guida dell'architettura greca. Al classico v secolo appartengono infine le opere storiche di Erodoto e di Tucidide, come pure le tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide: anche in questi settori furono stabiliti criteri che dovevano rimanere vincolanti.

## 3. *Usare il classico.*

Presupposto decisivo per l'alta qualità delle manifestazioni della cultura greca, in particolare della cultura e dell'arte figurativa attiche del v secolo, furono un'accresciuta autocoscienza da parte di intellettuali e artisti, come pure la volontà di confrontarsi criticamente con la tradizione e, sulla base di un'intensa riflessione, puntare a soluzioni nuove dei problemi. Nell'arte figurativa, forme e stili vennero sviluppati e impiegati in maniera piú consapevole e finalizzata di quanto non si facesse in passato. Questa nuova consapevolezza stilistica caratterizzò soprattutto l'arte del periodo alto-classico dopo la metà del v secolo[8]. Ne sono esempi il *Canone* di Policleto, che lega la rappresentazione della figura umana a leggi di proporzione derivabili dalla natura[9]; le statue crisoelefantine di Fidia, che cercano di definire in maniera nuova la rap-

[7] ID., *Tendenzen der Stilgeschichte der bildenden Kunst und politisch-soziale Entwicklungen zwischen Kleisthenes und Perikles*, in W. SCHULLER, W. HOEPFNER e E.-L. SCHWANDNER (a cura di), *Demokratie und Architektur Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie*, Konstanzer Symposion (17-19 luglio 1987), München 1989, pp. 91 sgg.

[8] Cfr. H. PROTZMANN, *Zeugnisse zum Stilbewußtsein der hochklassischen Kunst*, in «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien», L (1972-75), pp. 68 sgg.; A. H. BORBEIN, *Kanon und Ideal. Kritische Aspekte der Hochklassik*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», C (1985), pp. 258 sg. [trad. it. in E. LA ROCCA (a cura di), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Milano 1988, pp. 116 sg.].

[9] A. H. BORBEIN, *Canone*, in *Enciclopedia dell'Arte Classica e Orientale*, secondo supplemento 1971-94, I, Roma 1994, pp. 841 sgg.; ID., *Polykleitos*, in O. PALAGIA e J. J. POLLITT (a cura di), *Personal Styles in Greek Sculpture*, Cambridge 1996, pp. 84 sgg.

presentazione degli dèi[10]; e inoltre, in relazione alla rappresentazione degli dèi, lo sviluppo di un'arte arcaistica[11].

Lo «stile» fu oggetto di dibattito anche in altri settori della cultura d'età classica: Damone, maestro e consigliere di Pericle, rifletteva sull'effetto dei diversi stili musicali sul comportamento etico e politico[12], Ippodamo sulla connessione tra la forma dell'impianto urbanistico e l'organizzazione politico-sociale[13]. Aristofane metteva a confronto, valutandoli, gli stili dei tragici Eschilo, Sofocle ed Euripide[14] Se infine Pericle nelle sue comparse in pubblico evitava il *pathos* e voleva suscitare un'impressione di dignità e autocontrollo[15], allora usava consapevolmente «stile» per chiarire il carattere della sua persona e del suo programma.

Va constatato dunque, già in età classica, un atteggiamento di riflessione critica verso forme e stili e, conseguentemente, un certo grado di autonomizzazione della sfera estetica; si manifestano tendenze tanto alla costruzione di canoni e all'idealizzazione quanto a far uso di una pluralità di stili disponibili[16]. Diventa chiaramente riconoscibile la capacità di considerare i fenomeni artistici da lontano e da quella stessa distanza giudicarli e impiegarli. Ma in questo modo è già definita una forma di rapporto con l'arte che sarà caratteristica dell'epoca successiva, il IV secolo.

Le statue del IV secolo, ad esempio, vogliono essere guardate da una certa distanza; di regola non erano collocate in modo tale da essere libere e accessibili da tutti i lati, ma davanti a pareti e in contesti architettonici che fungevano da cornice. Esse sono inoltre pensate e costruite in modo tale che, di solito, l'intero loro messaggio emerga da un unico punto di visione; la loro stessa profondità, la terza dimensione, diventa percepibile dal punto di vista principale. La scultura dev'essere con-

[10] Cfr. BORBEIN, *Kanon* cit., pp. 261 sg.

[11] D. WILLERS, *Zu den Anfängen der archaistischen Plastik in Griechenland*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», suppl. 4, Berlin 1975; M. D. FULLERTON, *The location and archaism of the Hekate Epipyrgidia*, in «Archäologischer Anzeiger», 1986, pp. 669 sgg.

[12] PLATONE, *Repubblica*, 3.400b-c, 4.424c.

[13] P. BENVENUTI FALCIAI, *Ippodamo di Mileto. Architetto e filosofo*, Firenze 1982; H.-J. GEHRKE, *Bemerkungen zu Ippodamos von Milet*, in SCHULLER, HOEPFNER e SCHWANDNER (a cura di), *Demokratie* cit., pp. 58 sgg.

[14] ARISTOFANE, *Rane*, 758 sgg.; cfr. PROTZMANN, *Zeugnisse* cit., pp. 82 sg.

[15] PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 5, 7, 8, 36, 39; ID., *Opere morali*, 118e (= PROTAGORA, DK 80 B 9). Cfr. L. GIULIANI, *Bildnis und Botschaft*, Frankfurt am Main 1986, pp. 131 sg.

[16] Cfr. A. LEIBUNDGUT, *Künstlerische Form und konservative Tendenzen nach Perikles. Ein Stilpluralismus im 5. Jahrhundert v. Chr.?*, in «Trierer Winkelmannsprogramm», X (1989), pp. 17 sgg.

templata come un quadro e diventa cosí decisiva l'impressione ottica[17]. In questo modo diventa possibile anche evocare l'immagine di opere del v secolo come mostrano l'Irene di Cefisodoto[18] o gruppi statuari come il monumento di Daoco, che richiamano, in un contesto architettonico che crea distanza, le offerte votive a molte figure della prima età classica[19]

Il grande effetto dell'arte classica si fonda non da ultimo sul suo alto livello formale. Le opere che possediamo in originale – ad esempio le sculture del Partenone – sono molto lontane da un'esangue idealità e da una fredda perfezione; si delineano piuttosto come presenza potente, sprizzante vitalità, ricchezza di dettaglio. Le emozioni sembrano essere rattenute, ma non represse, l'ideale sembra essere diventato realtà tangibile. L'immediata sensualità d'impatto e l'effetto naturalistico del torso di Posidone del frontone occidentale del Partenone, ad esempio[20], non vengono certo superati da statue ellenistiche confrontabili. La forma, che parla ai sensi, contribuisce in maniera decisiva a superare la distanza fra osservatore e scultura e a mettere quindi in moto un processo di comprensione o di appropriazione.

Anche considerato dal punto di vista storico, il primo effetto del classico iniziava dall'incanto sensuale delle forme d'età classica: lo «stile ricco» degli anni compresi fra il 425 e il 405 circa conservava, in un'epoca di crisi, lo splendore esterno e la «bellezza» delle opere classiche, superandole[21]. Già dunque lo stile ricco proponeva le forme classiche come «utilizzabili», come mostra il fatto che le vesti sottili e svolazzanti, che ne sono cosí caratteristiche, divennero presto un motivo autonomo. Il motivo della veste alla maniera dello stile ricco ricorre continuamente nelle opere del IV secolo, nei vasi a figure rosse dell'Italia meridionale[22], nei manufatti sciti in metallo nobile[23], sul cratere di

[17] Cfr. A. H. BORBEIN, *Die griechische Statue des 4. Jahrhunderts v. Chr Formanalytische Untersuchungen zur Kunst der Nachklassik*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXXVIII (1973), pp. 43-212.

[18] B. VIERNEISEL-SCHLÖRB, *Klassische Skulpturen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Glyptothek München, Katalog der Skulpturen, II, München 1979, pp. 255 sgg., n. 25, figg. 119-27.

[19] BORBEIN, *Die griechische Statue* cit., pp. 48 sgg.; monumento di Daoco: *ibid.*, pp. 79 sgg.

[20] F. BROMMER, *Die Skulpturen der Parthenon-Giebel*, Mainz 1963, pp. 42 sg. tavv. 103-6.

[21] Cfr. J. J. POLLITT, *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge 1972, pp. 111 sgg.; T. HÖLSCHER, *I successori di Fidia*, in R. BIANCHI BANDINELLI (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, VI, Milano 1979, pp. 355 sgg.; L. BURN, *The Meidias Painter*, Oxford 1987.

[22] Cfr. CHR. AELLEN, A. CAMBITOGLOU e J. CHAMAY, *Le peintre de Darius et son milieu*, Genève 1986, *passim*.

[23] Cfr. *Or des Scythes*, catalogo della mostra, Paris 1975, pp. 70 sg. figg. 67-68; R. ROLLE, M. MÜLLER-WILLE e K. SCHIETZEL (a cura di), *Gold der Steppe. Archäologie der Ukraine*, catalogo della mostra, Schleswig 1991, p. 305 n. 92, pp. 395-99.

bronzo di Derveni[24], nei rilievi d'oro e d'avorio delle tombe dei Principi a Vergina[25]

### 4. *Tendenze retrospettive nella cultura greca di* IV *secolo.*

L'arte del periodo alto-classico ha avviato da sé la propria ricezione e in definitiva la propria canonizzazione. Voleva creare qualcosa di significativo anche per le generazioni future, uno κτῆμα ἐς ἀεί[26], e ha avuto successo. Il giudizio di Plutarco sulle costruzioni promosse ad Atene da Pericle denota, pur nell'eccesso retorico, un dato di fatto: pur eretti in breve tempo, gli edifici, nella loro perfezione formale, parvero ai contemporanei cosí venerabili, come se avessero già una lunga storia; dall'altro lato essi suscitavano ancora nel presente (Plutarco) un'impressione cosí fresca, come se fossero stati appena creati[27].

La canonizzazione dell'arte del v secolo come «classica» non fu tuttavia uno sviluppo necessario e naturale. Divenne possibile e diviene comprensibile solo nel contesto della mutata situazione politica e sociale che si verificò alla fine della guerra del Peloponneso e nel diverso clima culturale che ne conseguí. In questo momento il v secolo appare come un'epoca ormai conclusa, degna di gloria e migliore rispetto al presente; il suo contributo politico e culturale viene evidenziato e preso a modello.

Cosí, ad Atene, l'«esempio degli antenati» è uno degli argomenti piú amati nei discorsi pubblici di Isocrate, di Demostene e dei loro colleghi. Si intendevano, innanzitutto, gli antenati vissuti in un'epoca non poi cosí lontana, appartenenti a quella generazione che nel 490 sconfisse i Persiani a Maratona[28]. A partire dal 386, gli agoni tragici annuali delle Grandi Dionisie ad Atene avevano inizio con la riproposta in scena di

[24] E. GIOURI, *'Ο Κρατήρας τοῦ Δερβενίου*, Athinai 1978. Cfr. B. SISMONDO RIDGWAY, *Court art and Hellenistic art: the role of Alexander the Great*, in «Archeological News», XI, 3/4 (1982), pp. 49 sgg. figg. 8 sgg.

[25] M. ANDRONICOS, *Vergina. The Royal Tombs*, Athens 1984, p. 176 fig. 142, pp. 182 sg. fig. 146, p. 207 fig. 160.

[26] TUCIDIDE, I.22.4.

[27] PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 13. Cfr. BORBEIN, *Kanon* cit., pp. 260 sg. nota 52.

[28] Cfr. K. JOST, *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtsschreibern bis Demosthenes*, Paderborn 1936; W. KIERDORF, *Erlebnis und Darstellung der Perserkriege. Studien zu Simonides, Pindar, Aischylos und den attischen Rednern*, Göttingen 1966, pp. 83 sgg.; N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981, pp. 157 sgg.; M. FLASHAR, *Die Sieger von Marathon – zwischen Mythisierung und Vorbildlichkeit*, in M. FLASHAR, H.-J. GEHRKE e E. HEINRICH (a cura di), *Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, pp. 63 sgg.

un'opera dei grandi tragici del v secolo e dal 339 vennero ripresentate regolarmente anche le commedie antiche dell'epoca di Aristofane[29]. Intorno al 330, su disposizione del politico attico Licurgo, furono erette le statue di Eschilo, Sofocle e Euripide nel teatro di Dioniso[30], appena rinnovato radicalmente, scena delle prime rappresentazioni, e delle successive repliche, delle loro tragedie, divenute nel frattempo «classiche». Contemporaneamente si redigeva una copia ufficiale, di stato, delle opere dei tre tragici, attraverso la quale si canonizzavano e si fissavano testi, che, in alcuni casi, non avevano ancora cent'anni[31].

Questa venerazione del passato divenne allora comune non solo ad Atene, sulla quale siamo meglio informati. Nel 396 il re spartano Agesilao iniziò una spedizione in Asia Minore con un solenne sacrificio in Aulide: un riferimento ad Agamennone, che, prima della guerra troiana, aveva sacrificato in quello stesso luogo[32]. Analogamente si comportò Alessandro Magno che, nel 334, all'inizio della sua spedizione contro i Persiani, fece sosta a Troia per sacrificare ad Atena Iliaca e in particolare per rendere onore ad Achille sulla sua tomba[33]

Scontentezza del presente, dubbio sulla solidità del mondo che si profila: in un'atmosfera di base di questo tipo si colloca la filosofia platonica. Per chiarire la propria posizione Platone si confrontò, in misura crescente, con la tradizione filosofica che lo aveva preceduto. Ambientò i suoi dialoghi nel passato, all'epoca di Socrate: dunque, secondo la nostra misurazione del tempo, nel v secolo. L'intera tradizione spirituale, letteraria e politica dei Greci venne resa sistematicamente accessibile e verificata nelle sue possibilità di utilizzazione da Aristotele e dalla sua Scuola: deve essersi diffusa allora la consapevolezza che si stava vivendo una svolta e che l'eredità del passato poteva essere utile sulla strada verso il futuro.

[29] A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1968², pp. 99 sg.; B. SEIDENSTICKER, *Dichtung und Gesellschaft im 4. Jahrhundert*, in EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie* cit., p. 183.

[30] [PLUTARCO], *Opere morali*, 841f. Cfr. E. WILL, *Athen und Alexander Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 332 v. Chr.*, München 1983, pp. 79 sg.

[31] A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, München 1971³, pp. 307, 684; J. LATACZ, *Einführung in die griechische Tragödie*, Göttingen 1993, p. 89. Per la classicità sovratemporale della tragedia greca: E. R. SCHWINGE, *Griechische Tragödie: das Problem ihrer Zeitlichkeit*, in E. PÖHLMANN e W. GAUER (a cura di), *Griechische Klassik*, relazioni al congresso interdisciplinare del Deutscher Archäologenverband e della Mommsengesellschaft (Blaubeuren, 24-27 ottobre 1991), Nürnberg 1994, pp. 37 sgg.

[32] PLUTARCO, *Vita di Agesilao*, 6.

[33] ID., *Vita di Alessandro*, 15.

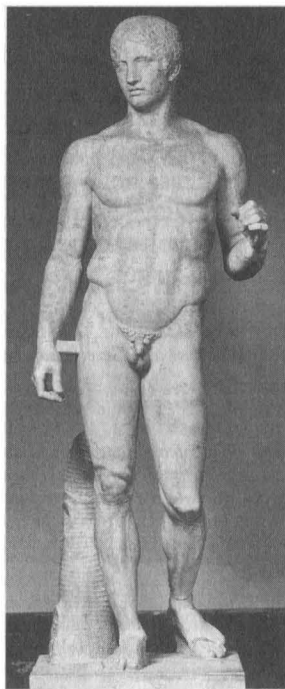
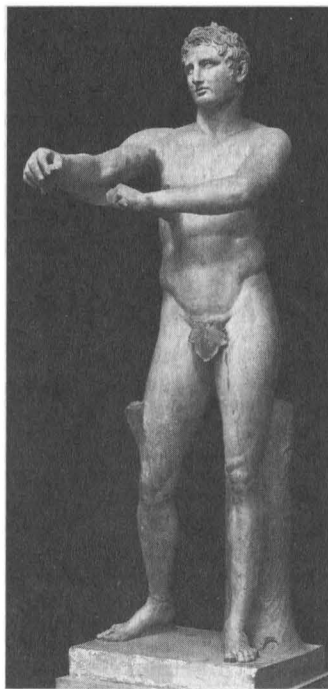
## 5. *L'eclettismo dell'arte di* IV *secolo.*

Tendenze retrospettive si possono notare anche nell'arte figurativa del IV secolo, sebbene, secondo un giudizio diffuso già nell'antichità, furono proprio i maestri del IV secolo a portare il progresso dell'arte al suo punto piú alto.

Fra questi maestri c'è Lisippo, lo scultore piú importante dell'epoca di Alessandro Magno. Pare che Lisippo abbia indicato il Doriforo di Policleto, dunque una statua, come suo maestro. Questa dichiarazione, tramandata da Cicerone[34], stupisce, poiché la scultura in Grecia era consi-

[34] CICERONE, *Brutus*, 296. Cfr. P. MORENO, *Testimonianze per la teoria artistica di Lisippo*, Treviso 1973, p. 9 n. 8, pp. 88-90.

Figura 1. Lisippo, Apoxyomenos. Copia romana.

Figura 2. Policleto, Doriforo. Copia romana.

derata artigianato la cui tradizione era affidata solitamente a persone e si manifestava nelle sequenze di maestri e allievi, non in singole opere. Di fatto la statua di atleta che con buona sicurezza viene attribuita a Lisippo, l'Apoxyomenos (fig. 1)[35], nonostante tutte le differenze nelle proporzioni e nel movimento del corpo, permette di riconoscere quel principio analitico di costruzione della figura che caratterizza in maniera simile la struttura del Doriforo (fig. 2)[36]. Rispetto alla costruzione della figura, l'Apoxyomenos si distingue molto chiaramente dalle opere contemporanee, ad esempio, di Prassitele.

Nel richiamare il Doriforo Lisippo intende chiaramente un preciso modo di rappresentare il corpo umano, che ha ricevuto nella famosa statua di Policleto la sua impronta «classica». Anche se egli sostituí il canone di Policleto con il proprio, le proporzioni policletee con quelle lisippee, volle comunque mettere in evidenza il carattere esemplare dell'opera classica e, attraverso tale riferimento, legittimare al tempo stesso il proprio contributo. Qui non si tratta di una semplice prosecuzione della tradizione diretta della scuola policletea, che del resto dopo la metà del IV secolo non è quasi piú afferrabile[37]; il riferimento meditato a determinate opere e modi di raffigurazione propri dell'età classica nasce piuttosto dalla consapevolezza della distanza. Le forme artistiche del passato vengono percepite come diverse dalle forme del presente. Allo stesso tempo esse appaiono come rappresentanti di una grandezza passata – non solo riguardo all'arte figurativa – ed è con questa funzione che possono essere riattualizzate, sussunte cioè nel linguaggio formale contemporaneo.

Il monumento di Daoco a Delfi rappresenta un esempio proprio della possibilità di impiegare, in maniera finalizzata, modelli provenienti da epoche diverse[38]. Il dinasta tessalo fece erigere, in un recinto al di so-

[35] ID., *Lisippo. L'arte e la fortuna*, catalogo della mostra, Roma 1995, pp. 201-5; M. WEBER, *Zum griechischen Athletenbild. Zum Typus und zur Gattung des Originals der Apoxyomenosstatue im Vatikan*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)», CIII (1996), pp. 31 sgg. tavv. 14-15; CH. M. EDWARDS, *Lysippos*, in PALAGIA e POLLITT (a cura di), *Personal Styles* cit., pp. 137 sg. figg. 73 sgg.

[36] D. KREIKENBOM, *Bildwerke nach Polyklet*, Berlin 1990, pp. 59 sgg. tavv. 104 sgg.; BORBEIN, *Polykleitos* cit., pp. 71-76.

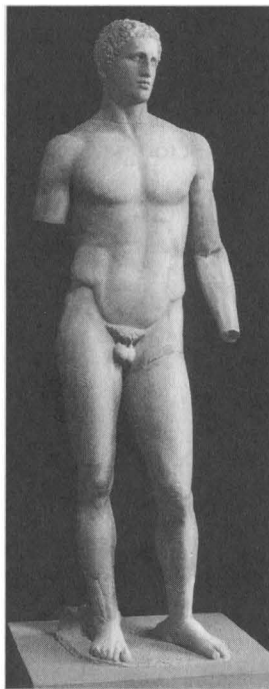
[37] Cfr. D. ARNOLD, *Die Polykletnachfolge*, «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», suppl. XXV, Berlin 1969; A. LINFERT, *Die Schule des Polyklet*, in M. BECK, P. C. BOL e M. BÜCKLING (a cura di), *Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik*, catalogo della mostra, Frankfurt am Main 1990, pp. 240 sgg.

[38] J. POUILLOUX, *La région nord du Sanctuaire*, «Fouilles de Delphes», II, Paris 1960, pp. 67 sgg., piante 11 e 12, tavv. 33-37; ID., *Les inscriptions de la Terrasse du Temple et de la région nord du Sanctuaire*, «Fouilles de Delphes», II/4, Paris 1976, n. 460; T. DOHRN, *Die Marmorstandbilder des Daochos-Weihgeschenks in Delphi*, in «Antike Plastik», VIII (1968), pp. 33 sgg. tavv. 10-35; *Guide de Delphes. Le Site*, Paris 1991, pp. 200 sg. n. 511; *Guide de Delphes. Le Musée*, Paris 1991, pp. 91

pra della terrazza del tempio, un gruppo composto originariamente di nove statue: vi erano raffigurati un dio, verosimilmente Apollo, e quindi, in sequenza genealogica, i rappresentanti di sei generazioni della famiglia di Daoco. Il monumento può, con buona sicurezza, essere datato agli anni intorno al 330, poiché in quest'epoca Daoco ricopriva a Delfi una carica importante: era ieromnemone, rappresentante dei Tessali nel consiglio degli anfizioni. Delle generazioni presenti nel monumento, la seconda è rappresentata dai tre fratelli Agia, Agelao e Telemaco, i quali, come si legge sull'iscrizione della base, si guadagnarono la fama come atleti vittoriosi in diversi concorsi panellenici; vissero intorno alla metà del v secolo.

sgg. figg. 49-56. BORBEIN, *Die griechische Statue* cit., pp. 79 sgg.; L. TODISCO, *Scultura greca del IV secolo*, Milano 1993, pp. 114 sgg.

Figura 3. Agia, dal monumento di Daoco.

Figura 4. Agelao, dal monumento di Daoco.

La statua di Agia (fig. 3)[39] si avvicina all'Apoxyomenos di Lisippo nelle proporzioni e nella lavorazione dettagliata dei muscoli, e lo stesso vale anche per la statua di Agelao (fig. 4)[40], meno ben conservata. Il linguaggio formale di Lisippo reca però, anche in questo caso, l'allusione alla tradizione d'età classica, un'ipotesi che diventa certezza quando si viene a considerare la statua di Telemaco (fig. 5)[41]. Il torso non lascia alcun dubbio sul fatto che la statua riproduce la figura di una famosa opera di Policleto, il cosiddetto Efebo Westmacott (fig. 6)[42] Se torniamo

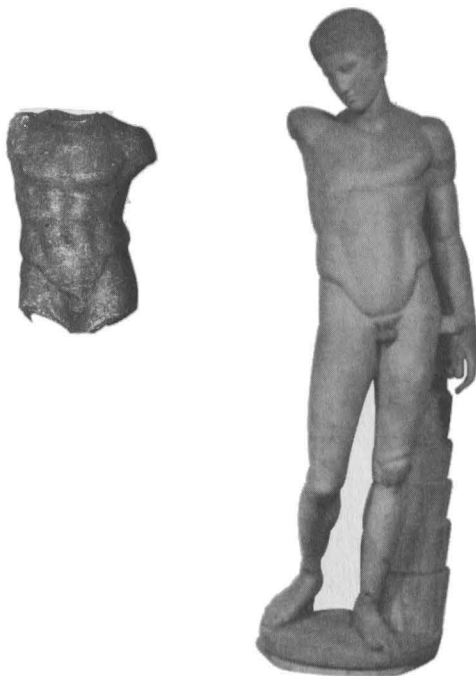
[39] DOHRN, *Die Marmorstandbilder* cit., pp. 34 sg. tavv. 10 sgg.

[40] *Ibid.*, pp. 35 sg. tavv. 21 sgg.

[41] E. T. TSIRIVAKOS, *Παρατηρήσεις ἐπὶ τοῦ μνημείου τοῦ Δαόχου*, in «'Αρχαιολογικὴ 'Εφημερίς», 1972, pp. 70-85 tavv. 23, 25, 27.

[42] A. LINFERT, *Aus Anlass neuer Repliken des Westmacottschen Epheben und des Dresdner Knaben*, in H. BECK e P. C. BOL (a cura di), *Polykletforschungen*, Berlin 1993, pp. 147-62; BORBEIN, *Polykleitos* cit., pp. 77 sg.

Figura 5. Torso di Telemaco, dal monumento di Daoco.

Figura 6. Policleto, Efebo Westmacott. Copia romana.

all'Agelao, le cui braccia un tempo si levavano entrambe verso l'alto, viene allora in mente anche per lui un modello policleteo: il Diadumeno (fig. 7)[43] Diverso dai suoi predecessori appare il rappresentante di quella che al momento era l'ultima generazione dei Daochidi, Sisifo (fig. 8)[44], l'ancor giovane figlio del dedicatario del monumento. Egli è, oltre ad Agia, Agelao e Telemaco, l'unica altra figura nuda nel gruppo. Anche in questo caso si allude verosimilmente al settore dell'esercizio sportivo, attraverso l'erma alla quale Sisifo si appoggia; tali immagini di Ermes si trovavano spesso, infatti, nei ginnasi e nelle palestre. Le for-

[43] KREIKENBOM, *Bildwerke* cit., pp. 109 sgg. tavv. 247 sgg.; BORBEIN, *Polykleitos* cit., pp. 78 sg.

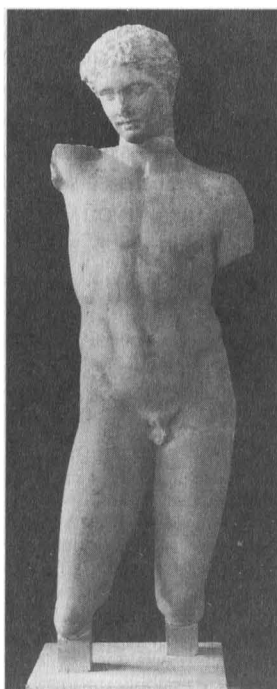
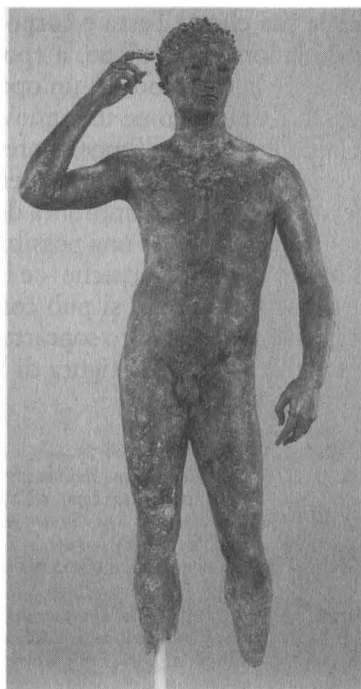
[44] DOHRN, *Die Marmorstandbilder* cit., pp. 41 sg. tavv. 33 sgg.; per la testa: P. THEMELIS, *Contribution à l'étude de l'ex-voto delphique de Daochos*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CIII (1979), pp. 514 sgg. figg. 4 sgg.

Figura 7. Policleto, Diadumeno. Copia romana.

Figura 8. Sisifo II, dal monumento di Daoco.

me del corpo di Sisifo appaiono, in confronto con quelle di Agia o di Telemaco, piú delicate e modellate in maniera piú discreta, tratto che caratterizza l'uomo ancora nella pubertà. Va notato che Sisifo è stato riprodotto come una figura che si appoggia. Questo tipo di rappresentazione era, come vedremo, cosí amato nell'arte del IV secolo, soprattutto nel circolo di Prassitele, che può addirittura considerarsi rappresentativo dell'intera epoca. I tipi statuari impiegati per Agia, Agelao e Telemaco sembrano, al contrario, essere «classici», appartenenti cioè all'arte del V secolo. Il modo della riproduzione rimanda cosí alla vita del rappresentato, sebbene solo nel senso di una semplice datazione attraverso allusioni storico-artistiche: mentre il contemporaneo Sisifo è rappresentato secondo un tipo statuario «moderno», i tre atleti attivi nel V secolo appaiono in una forma che sollecita associazioni con un grande passato e proietta i rappresentati in una sfera, per cosí dire, eroica.

Figura 9. Giovane atleta.

Figura 10. Fanciullo di Eleusi.

Circa alla stessa epoca del Telemaco risale l'atleta in bronzo del Getty Museum (fig. 9), un originale di media qualità[45] Dall'Efebo Westmacott è presa a prestito solo la posizione delle braccia mentre la struttura del corpo non segue l'opera di Policleto. Anche il Fanciullo di Eleusi (fig. 10), ad Atene[46], non è una copia dell'Efebo Westmacott; riproduce la statua policletea in formato ridotto e la trasforma in una precisa direzione: il corpo suscita in misura maggiore l'impressione di pendere – e ciò è particolarmente chiaro nella spalla sinistra –, le cesure fra i singoli muscoli sono levigate, in consonanza con la delicata lavorazione della superficie. Sostituire le delimitazioni nette con passaggi morbidi, come anche far sí che il corpo appaia come allentato, è un tratto stilistico tipico dell'arte del tardo V secolo e soprattutto della prima metà del IV. Non vedo quindi alcun motivo per allontanarsi dalla datazione tradizionale del Fanciullo di Eleusi al periodo intorno al 380.

Fra le riedizioni di opere policletee nel IV secolo va anche annoverato il cosiddetto Eracle Lansdowne (fig. 11)[47] Non è mai stato contestato che la testa riproduca un originale di IV secolo. Il tronco però, almeno per la parte frontale, è quasi una replica del Doriforo di Policleto (fig. 2). Anche le braccia seguono questo modello, soltanto che, invece del giavellotto, Eracle porta sulla spalla la sua clava. Testa e corpo appartengono dunque, per quanto riguarda la loro invenzione, a epoche diverse. A causa della difficoltà di collocare la creazione di un'opera cosí eclettica nel IV secolo, si è interpretato l'Eracle come una nuova creazione, di stampo classicistico, risalente all'epoca dell'imperatore Adriano, tanto piú che l'unica statua interamente conservata, proveniente dalla Villa Adriana a Tivoli, reca nel dettaglio una forte impronta dello stile scultoreo adrianeo. Ma se invece si considera come una possibilità già per l'arte del IV secolo la citazione variata di opere classiche – e i casi da poco ricordati incoraggiano in questo senso – allora si può cosí argomentare: per la rappresentazione di Eracle, un eroe noto soprattutto per la sua prestanza fisica, lo scultore ha utilizzato quella figura di Policle-

[45] J. FREL, *The Getty Bronze*, Malibu 1982; MORENO, *Lisippo* cit., pp. 68-73.

[46] Atene, Museo Nazionale inv. 254. P. ZANKER, *Klassizistische Statuen. Studien zur Veränderung des Kunstgeschmacks in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1974, pp. 21 sg. tavv. 21.2, 22.2 e 5, 23.2-3, 24.2, 25.4, 26.6; V. M. STROCKA, *Variante, Wiederholung und Serie in der griechischen Bildhauerei*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCIV (1979), p. 163; C. MADERNA-LAUTER, *Polyklet in hellenistischer und römischer Zeit*, in BECK, BOL e BÜCKLING (a cura di), *Polyklet* cit., pp. 308 sg. figg. 188 sg.

[47] S. HOWARD, *The Lansdowne Herakles*, Malibu 1978²; W. FUCHS, *Die Skulptur der Griechen*, München 1983³, figg. 92, 93, 678. Recensione della tradizione e indicazione di ulteriori repliche del corpo in S. KANSTEINER, *Großplastische Darstellungen des Herakles*, Diss. Freie Universität Berlin 1997 (non ancora pubblicato), cap. I.

to che, anche rispetto alla perfezione fisica, rappresentava un canone. Ha modificato la testa e gli attributi – modificazioni indotte dal cambiamento del tema – adattando però contemporaneamente la statua nel suo complesso all'idea formale del IV secolo. Mentre nel Doriforo la gamba sinistra, flessa, è portata all'indietro e le punte delle dita toccano il suolo in un punto arretrato rispetto al tallone della gamba destra portante, la gamba flessa dell'Eracle è, al contrario, arretrata solo in apparenza; il piede, di fatto, si trova alla stessa altezza di quello della gamba portante. Perciò la gamba flessa – diversamente dal Doriforo – viene spostata piú lateralmente e il piede poggia con l'intera pianta sul pavimento. Il mutamento della posizione della gamba fa sí che gli elementi principali per la comprensione della figura siano disposti in maniera ben visibile sulla parte frontale della statua, come su una superficie a rilievo. La pelle di leone che pende dalla mano destra sottolinea ap-

Figura 11.
Eracle Lansdowne. Copia romana.

punto la funzione della parte frontale come lato principale di visione, poiché, analogamente a una cornice o a un drappo, vincola lo sguardo dell'osservatore alla superficie a rilievo di cui si diceva prima. Che il Doriforo fosse, nel IV secolo, una figura nota e citata lo documenta forse anche un rilievo votivo proveniente da Argo[48], patria di Policleto: la figura, che tiene una lancia, appare qui insieme con un cavallo. Purtroppo il rilievo è mal conservato e di modesta qualità, e la sua datazione rimane quindi problematica[49]

Un altro esempio che documenta come nel IV secolo fossero tollerati linguaggi stilistici specifici, riconosciuti come tali e persino impiegati uno accanto all'altro all'interno di una stessa opera, sono le anfore panatenaiche[50]: per onorare la venerabile tradizione dei giochi panatenaici venne mantenuta, per le anfore, la tecnica arcaica a figure nere e la figura di Atena sul lato principale venne rappresentata in stile arcaistico. Le scene sul retro erano ugualmente a figure nere, ma eseguite in stile «moderno».

Una base di Atene, proveniente da Epidauro (figg. 12-13)[51], mostra in maniera particolarmente evidente questa possibilità di accostamento di stili diversi. Sul lato anteriore compare un Asclepio seduto, mentre sul lato corto si presenta una figura femminile in forma arcaistica. L'Asclepio seduto si adatta stilisticamente alla seconda metà del IV secolo. Forma e ornamento della cornice della base non escludono questa datazione, ma non si può al momento escludere la possibilità che il *kymation* lesbico e quindi l'intera base imitino di fatto opere del IV secolo, ma risalgano solo all'inizio dell'età imperiale romana[52].

Consapevole ripresa di forme del passato e accostamento di stili diversi non sono dunque solo fenomeni dell'arte tardo-ellenistica o di quel-

[48] Atene, Museo Nazionale inv. 3153. T. LORENZ, *Polyklet*, Wiesbaden 1972, p. 54 tav. 21.4; J. BOARDMAN, *Greek Sculpture The Classical Period*, London 1985, fig. 185.

[49] Il Doriforo viene citato nella stele funeraria attica di Caridemo e Licea (Museo del Pireo): N. HIMMELMANN, *Herrscher und Athlet. Die Bronzen vom Quirinal*, catalogo della mostra di Bonn, Milano 1989, pp. 55 sg. fig. 20. Sulla ricezione del Diadumeno e di altre opere di Policleto nei bassorilievi attici: F. POULSEN, *Bas-relief votif du style attique après Phidias*, in «Acta Archaeologica», III (1932), pp. 237 sgg.; M. MEYER, *Ein frühes Weihrelief für Asklepios und Hygieia*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CII (1987), p. 214 nota 8.

[50] J. BOARDMAN, *Athenian Black Figure Vases. A Handbook*, London 1974, pp. 169 sg.; N. ESCHBACH, *Statuen auf panathenäischen Preisamphoren des 4. Jhs. v. Chr.*, Mainz 1986.

[51] Atene, Museo Nazionale inv. 1425. J. N. SVORONOS, *Das Athener Nationalmuseum*, I, Athen 1908, tav. 68; M.-A. ZAGDOUN, *La sculpture archaïsante dans l'art hellénique et dans l'art romain du haut-empire*, Paris 1989, pp. 161, 166, 228 n. 58.

[52] Cfr. J. GANZERT, *Zur Entwicklung lesbischer Kymationformen*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCVIII (1983), pp. 123 sgg.

Figura 12.
Asclepio. Rilievo di una base da Epidauro.

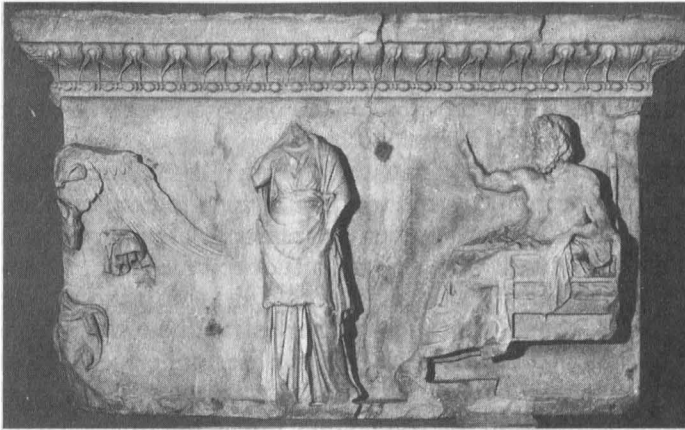
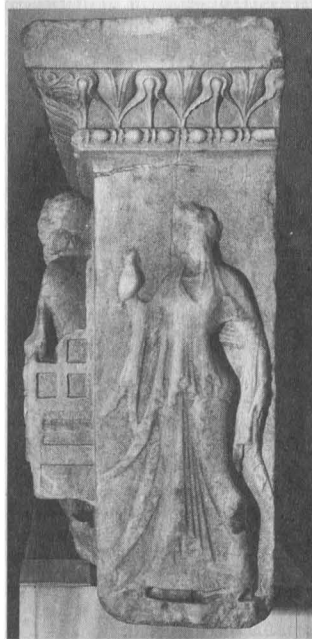



Figura 13.
Figura femminile. Rilievo di una base da Epidauro.

la «eclettica» romana, ma sono già chiaramente documentati nel IV secolo, anche se la datazione di alcuni monumenti, proprio a causa del loro carattere eclettico, rimane problematica. Anche nell'architettura e nell'ornamentazione architettonica sono state ormai accertate tali riprese di forme dell'epoca arcaica e del V secolo[53] Anche un rappresentante del genere artistico dominante e piú all'avanguardia nel IV secolo, il pittore Pausia, si occupò della pittura del V secolo restaurando le pitture murali di Polignoto a Tespie[54].

Quando però si sottraggono delle forme d'arte al loro contesto originario per trovarvi nuove applicazioni in un ambiente diverso, la conseguenza è spesso una certa schematizzazione. Ciò vale per motivi singoli, come le già citate vesti svolazzanti dello stile ricco, ma anche per gruppi di figure. Cosí dal tardo V secolo si incontrano nei fregi a rilievo gruppi di combattenti nei quali di solito due o tre personaggi interagiscono tra di loro[55] Questi gruppi si iscrivono spesso in un triangolo. Nel corso del IV secolo la schematizzazione si spinge cosí avanti che le rappresentazioni dei fregi, come quelle del Mausoleo di Alicarnasso, sono costituite principalmente da gruppi che formano triangoli, parallelogrammi o figure geometriche analoghe, abilmente concatenate una all'altra. Alla base di questi gruppi c'è una concezione classica – cioè di «contrapposto» –, una composizione chiarificatrice di azione e reazione.

## 6. *La sperimentazione e la variazione dei modelli.*

Già l'arte del periodo alto-classico si fondava, non da ultimo, su un intenso confrontarsi degli artisti con problemi formali. Nel IV secolo, tuttavia, la riflessione sul problema della forma divenne piú importante di quanto non fosse mai stata in precedenza. Evidentemente gli artisti partivano volentieri da soluzioni trovate in età classica: si confrontavano dunque non solo con il problema in se stesso, ma anche con

[53] Cfr. R. A. STUCKY, *Die Tonmetope mit den drei sitzenden Frauen von Thermos: Ein Dokument hellenistischer Denkmalpflege*, in «Antike Kunst», XXXI (1988), pp. 77 sg.; H. KNELL, *Die Anfänge des Archaismus in der griechischen Architektur*, «Xenia», XXXIII (1993); ID., *Der jüngere Tempel des Apollon Patroos auf der Athener Agora*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CIX (1994), pp. 217 sgg.; ID., *Überlegungen zur öffentlichen Architektur des IV. Jahrhunderts in Athen*, in EDER (a cura di), *Die athenische Demokratie* cit., pp. 475 sgg.; H. BÜSING, *Zur Bauplanung der Tholos von Epidauros*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CII (1987), p. 253.

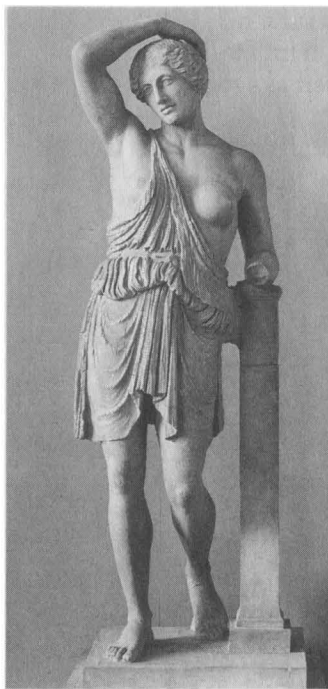
[54] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.123.

[55] Cfr. BORBEIN, *Die griechische Statue* cit., pp. 95 sgg.

la relativa tradizione. Detto in altri termini, essi cercavano di seguire soluzioni già raggiunte e di superarle.

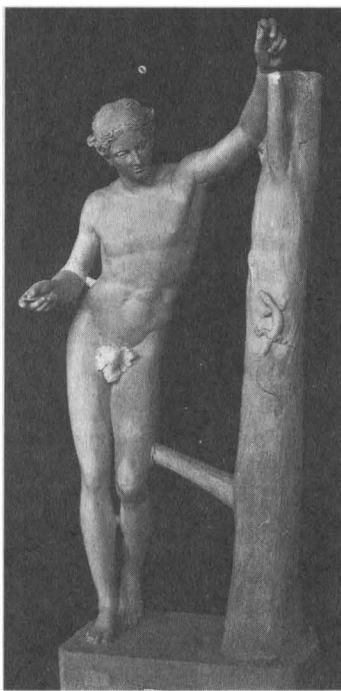
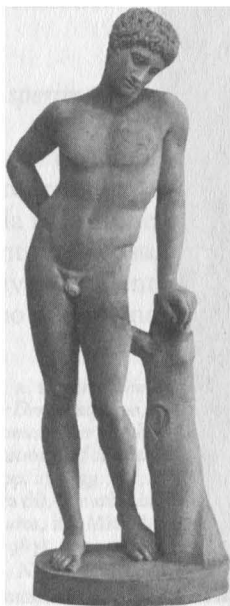
L'Amazzone Sciarra (fig. 14) costituisce, nella scultura greca a tutto tondo, una delle prime figure rappresentate appoggiate[56]. La ragione per cui si appoggia viene individuata, dal punto di vista contenutistico, nella ferita vicino al seno destro e spiegato inoltre dal braccio posto sulla testa, una cifra comune per rappresentare la spossatezza e il riposo. La statua è però soprattutto dimostrazione di un caso particolare del contrapposto policleteo, vale a dire il confronto con un problema formale: in una figura in piedi libera, che, come il Doriforo (fig. 2), è costruita secondo il contrapposto, con la gamba flessa arretrata,

[56] R. BOL, *Die Amazone des Polyklet*, in BECK, BOL e BÜCKLING (a cura di), *Polyklet* cit., pp. 213 sgg.; BORBEIN, *Polykleitos* cit., pp. 83 sg. fig. 50.

Figura 14.
Amazzone. Copia romana.

accade che la parte della gamba flessa, alleggerita, si prolunga in modo tale che la spalla corrispondente si trovi piú in alto di quella della gamba portante, che appare invece schiacciata dal peso. La linea delle spalle si abbassa dunque verso la gamba portante. Nell'Amazzone succede invece il contrario, e ciò ha un suo motivo: poiché una parte del peso del corpo viene sostenuta dal braccio appoggiato, il lato della gamba flessa è rilassato, ma allo stesso tempo anche pesante, e la spalla è perciò abbassata. La spalla sollevata in corrispondenza della gamba portante rende d'altra parte chiaro che la gamba portante non sostiene piú da sola il carico del corpo, appunto appoggiato. La linea del bacino scende tuttavia, come nel Doriforo – che non ha sostegno –, verso la gamba flessa, perché la divisione del peso viene solo parzialmente mutata dalla presenza del sostegno.

È certamente a un allievo di Policleto che va ascritta una statua di

Figura 15. Cosiddetto Narciso. Copia romana.

Figura 16. Prassitele, Apollo Sauroctono. Copia romana.

fanciullo, la cui interpretazione rimane incerta: si tratta del cosiddetto Narciso (fig. 15)[57]. La statua presenta il motivo della figura appoggiata cosí come fu particolarmente amato nel IV secolo: la spalla corrispondente alla gamba flessa è sollevata e la testa è volta verso il lato della gamba flessa. La linea che corre dalla testa alla gamba flessa è visualmente cosí evidenziata da apparire, immediatamente accanto al sostegno, come asse portante della statua. A differenza dell'Amazzone, non si tratta qui di mettere in evidenza il compensarsi delle forze: interessano molto di piú le possibilità formali del motivo della figura appoggiata, in particolare il contrasto tra il sostegno rigido e le curve oscillanti del corpo, e anche il contrasto fra chiusura e apertura ai due lati della statua.

L'Apollo Sauroctono di Prassitele (fig. 16)[58] combina il motivo della figura appoggiata non con il riposo ma con un'azione nella quale è coinvolto anche il sostegno: il dio osserva la lucertola sul tronco d'albero e si accinge a colpirla. Nei tratti fondamentali della sua struttura la statua sembra ripetere specularmente un'altra Amazzone d'età classica, la cosiddetta Capitolina[59] Un confronto mostra tuttavia che il corpo dell'Apollo si curva in maniera cosí accentuata che il suo peso è piú spostato sul sostegno e che il contrasto fra figura e sostegno viene posto in evidenza in maniera molto piú chiara. Un'altra opera di Prassitele, assai copiata, è il Satiro in riposo (fig. 17)[60]. Qui il motivo della figura appoggiata serve a palesare in maniera nuova la natura del Satiro: inerzia animalesca e latente sensualità.

Del tutto diverso è l'Ermes di Olimpia (fig. 18), un'opera tarda di Prassitele[61]. Il corpo si distende verso l'alto in una spinta audace: ogni impressione di carico o di pesantezza viene evitata. La linea verticale che si può tracciare dal volto alla gamba flessa si dimostra anche qui un elemento essenziale nella struttura della statua: essa appare come l'asse portante della figura. Ai lati di quest'asse si trovano, in un equilibrio instabile, il piccolo Dioniso sul braccio sinistro di Ermes e il grappolo d'uva che quest'ultimo originariamente teneva sollevato con la mano destra. Il sostegno non sembra perciò avere piú alcun significato per la stabilità della figura. La misura di quanto il motivo della figura appoggiata ven-

[57] LINFERT, *Die Schule* cit., pp. 248, 599-601 nn. 123-25.

[58] E. RIZZO, *Prassitele*, Roma 1932, pp. 39 sgg. tavv. 59 sgg.; A. AJOOTIAN, *Praxiteles*, in PALAGIA e POLLITT (a cura di), *Personal Styles* cit., pp. 116 sgg. fig. 67.

[59] BOL, *Die Amazone* cit., pp. 216 sgg.; BORBEIN, *Polykleitos* cit., p. 83 fig. 49.

[60] RIZZO, *Prassitele* cit., pp. 34 sgg. tavv. 48 sgg.; AJOOTIAN, *Praxiteles* cit., p. 116 fig. 66.

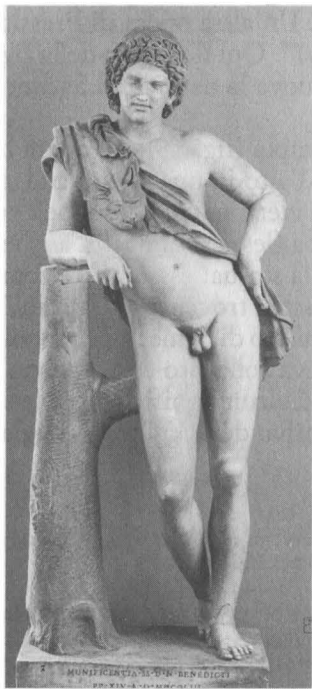
[61] RIZZO, *Prassitele* cit., pp. 66 sgg. tavv. 99 sgg.; AJOOTIAN, *Praxiteles* cit., pp. 103 sgg. figg. 55 sg.; A. CORSO, *The Hermes of Praxiteles*, in «Quaderni ticinesi di numismatica e antichità classiche», XXV (1996), pp. 131 sgg.

ga qui travestito, in un modo addirittura manieristico, ci è data, non da ultimo, dal fatto che il tronco viene quasi del tutto coperto dalla veste finemente lavorata: il sostegno non ha perso solo il suo scopo, ma anche la sua consistenza reale. In un capolavoro precedente, l'Afrodite di Cnido (fig. 19)[62], Prassitele aveva utilizzato il motivo della figura appoggiata già come semplice citazione: il recipiente per l'acqua e il drappo che vi cade sopra hanno, dal punto di vista compositivo, la stessa funzione di un sostegno.

Se guardiamo all'Apollo Sauroctono, al Satiro in riposo, all'Ermes di Olimpia e all'Afrodite di Cnido, appare evidente che uno dei piú importanti scultori del IV secolo, durante la sua intera attività, ha rielaborato e variato in maniera sempre nuova un motivo che ha le sue radici nel

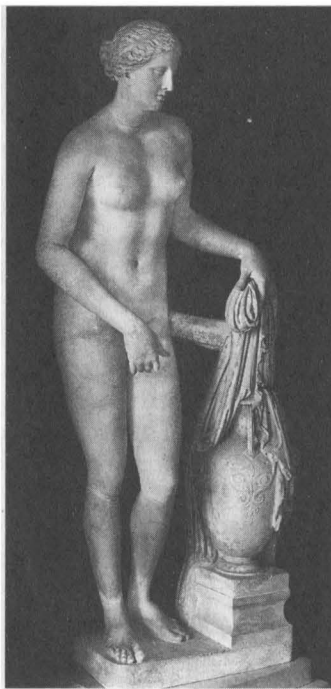
[62] RIZZO, *Prassitele* cit., pp. 45 sgg. tavv. 70 sgg.; AJOOTIAN, *Praxiteles* cit., pp. 98 sgg. figg. 53 sg.

Figura 17. Prassitele, Satiro in riposo. Copia romana.

Figura 18. Prassitele, Ermes con il piccolo Dioniso.

periodo alto-classico. Come Policleto studiò le possibilità del contrapposto, cosí Prassitele sondò e sperimentò il motivo della figura appoggiata. Ma a differenza del maestro d'età classica, Prassitele si confrontò non con un principio generale di struttura e costruzione della figura, ma con un'invenzione specifica, già derivata da un principio generale.

Nel cosiddetto Narciso (fig. 15), il braccio destro, piegato, è portato dietro il dorso, la mano si appoggia sul gluteo: anche questo è un motivo del riposo e del rilassamento. Motivo che si incontra, nella scultura del periodo alto-classico, nell'Eracle di Policleto[63]: con la destra Eracle teneva verosimilmente una clava, che poggiava sul pavimento a fianco della gamba destra portante. La clava non si è però conservata in nessuna copia antica della statua, la quale non mostra alcun altro at-

[63] KREIKENBOM, *Bildwerke* cit., pp. 95 sgg. tavv 210 sgg.; BORBEIN, *Polykleitos* cit., pp. 76 sg.

Figura 19.
Prassitele, Afrodite di Cnido. Copia romana.

tributo di Eracle. L'identificazione può tuttavia ritenersi certa, poiché il motivo della mano portata al dorso viene citata da due statue di Eracle che provengono dalla bottega di Lisippo. L'Eracle del tipo «Copenaghen»[64] si appoggia alla clava, della quale si è conservato solo un resto sotto l'ascella sinistra; la tipologia della testa parla ugualmente a favore dell'identificazione con Eracle. La statua precorre l'imponente Eracle del tipo Farnese[65] Anche l'Eracle Farnese è una figura con sostegno: il modo in cui il corpo massiccio si appoggia alla clava, sulla quale si trova la pelle di leone, fa sí che la forza fisica dell'eroe divenga minacciosamente presente. La mano destra scompare completamente dietro il dorso, come nell'Eracle di Policleto (e anche nel Narciso), mentre nell'Eracle di Copenaghen si appoggia al fianco e resta perciò parzialmente visibile dal davanti. Abbiamo qui un altro esempio di come, nell'arte del IV secolo, i motivi classici vengano non solo recepiti, ma anche variati. Per l'Eracle Farnese Lisippo inventò una variazione particolarmente raffinata: se si osserva la statua dal davanti si crede che la mano destra di Eracle si trovi, come è comune, rilassata, sul gluteo. Solo dal lato posteriore della figura ci si accorge che la mano non è vuota: tiene i pomi delle Esperidi che, se mangiati, rendono immortali. Per l'interpretazione della statua se ne deduce un lieto fine: l'immagine dello sfinimento offerta dalla visione frontale viene inaspettatamente temperata dalla visione del lato posteriore; l'immortalità, la ricompensa delle fatiche, è già conquistata.

Il gioco della variazione e della sperimentazione delle possibilità formali di motivi singoli può essere anche completamente indipendente dal contenuto della singola rappresentazione. Uno di questi motivi, per cosí dire neutri (dal punto di vista del contenuto), molto amato dalla scultura del IV secolo è il motivo delle braccia poste in relazione l'una con l'altra. Si incontra per la prima volta nel Diadumeno di Policleto (fig. 7): le due mani afferrano ciascuna un capo della benda di vincitore che il giovane si mette intorno alla testa. L'opera di Policleto ne offre un altro esempio: il gesto del braccio destro sollevato verso l'alto nell'Efebo Westmacott (fig. 6). La funzione artistica del motivo consiste nel circoscrivere, e rendere perciò evidente, uno spazio nel quale si compie l'azione caratteristica della figura.

Nell'Irene, la dea della pace realizzata da Cefisodoto (fig. 20), e nell'Ermes di Prassitele (fig. 18) viene posta in evidenza la relazione af-

[64] O. PALAGIA, *Herakles*, in *LIMC*, IV/1 (1988), p. 762 nn. 663 sgg.

[65] *Ibid.*, pp. 762 sgg. nn. 681a sgg.; MORENO, *Lisippo* cit., pp. 103-10, 244-47, 352 sgg., 416 sgg.; EDWARDS, *Lysippos* cit., pp. 145 sgg. figg. 85 sgg.

fettuosa con un bambino che riempie lo spazio delimitato dalle braccia. L'atleta di Efeso (fig. 21) che si deterge, raschiandosi la sporcizia della palestra[66], e l'Apoxyomenos di Lisippo (fig. 1) mostrano, nella stessa azione, due modi diversi in cui le braccia possono interagire. La posizione delle braccia dell'Atleta con lo strigile di Efeso ritorna, in forma un po' variata, nella statua dell'oratore Demostene[67], realizzata all'inizio del III secolo. Qui le braccia unite davanti al ventre esprimono autocontrollo e concentrazione.

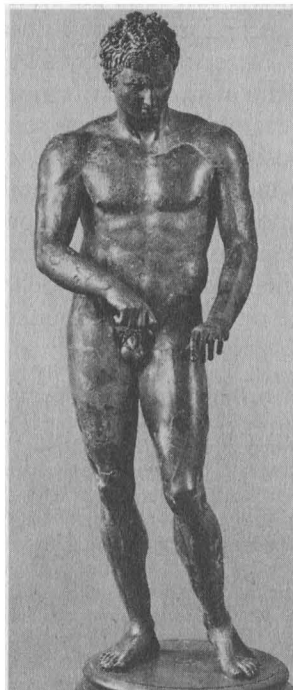
Nell'Afrodite di Cnido (fig. 19), e ancor piú in quella di Arles[68], le

[66] FUCHS, *Die Skulptur* cit., figg. 109 sg.

[67] *Ibid.*, fig. 117; G. M. A. RICHTER, *The Portraits of the Greeks*, ed. ridotta a cura di R. R. R. Smith, Oxford 1984, pp. 108 sgg. figg. 74 sg.

[68] RIZZO, *Prassitele* cit., pp. 24 sgg. figg. 34 sgg.; FUCHS, *Die Skulptur* cit., fig. 233; AJOOTIAN, *Praxiteles* cit., p. 127.

Figura 20. Cefisodoto, Irene con il piccolo Pluto. Copia romana.

Figura 21. Atleta con lo strigile, da Efeso.

braccia messe in relazione l'una con l'altra rendono chiara la sfera propria della dea: circoscrivono uno spazio che si trova davanti alla figura e che crea distanza tra lei e l'osservatore. Rimane fino ad ora non chiaro che cosa l'Afrodite di Arles tenesse in mano e come sia da intendere il gesto del suo braccio. Il motivo è infine strettamente correlato all'azione rappresentata nel Satiro che mesce il vino di Prassitele[69] e nell'Eros che tende l'arco di Lisippo[70].

Lisippo fu probabilmente anche colui che usò il motivo delle braccia correlate in maniera completamente nuova: lo utilizzò, nella rappresentazione delle fatiche di Eracle, al fine di legare strettamente l'uno all'altro due corpi. Tramandati in maniera relativamente fededegna sono i gruppi dell'Eracle con la cerva[71], con il leone[72] e con Anteo[73] Una tale forma di unione di due partner della stessa mole in una creazione statuaria coerente non era mai stata realizzata nella scultura monumentale greca. Lisippo creò, con i suoi gruppi di Eracle, i primi dei cosiddetti gruppi ellenistici.

Solo in pochi casi riusciamo a individuare le opere classiche, realizzate nel V secolo, che servirono da modello per gli artisti del IV. Alcuni di questi casi sono già stati citati. Di essi fa parte, con una certa riserva, anche l'immagine cultuale, conservata in originale, del tempio di Apollo Patroo (fig. 22) nell'Agorà di Atene, che fu realizzata negli anni intorno al 330 da Eufranore[74]. L'Apollo Patroo va fatto derivare da una creazione del tardo V secolo, l'Apollo Barberini (fig. 23)[75] A parte la posizione delle gambe, che risulta invertita, le due statue hanno in comune i tratti fondamentali. Le proporzioni piú slanciate dell'Apollo Patroo, cosí come alcune particolarità nella resa della stoffa della veste, sono da ricondurre al mutato stile dell'epoca. Non è certamente possibile recuperare il modello classico in tutti i dettagli, poiché la tradizione dell'Apollo Barberini, rappresentata solo da poche repliche,

[69] RIZZO, *Prassitele* cit., pp. 15 sgg. tavv. 19 sgg.; AJOOTIAN, *Praxiteles* cit., pp. 110 sgg. fig. 60.

[70] MORENO, *Lisippo* cit., pp. 111-29; EDWARDS, *Lysippos* cit., pp. 138 sgg. figg. 78 sg.

[71] Gruppo bronzeo di Palermo: ARNOLD, *Die Polykletnachfolge* cit., pp. 173, 237, 242 sg. tav. 31a; E. KÜNZL, *Frühhellenistische Gruppen*, Diss. Köln 1966, Köln 1968, pp. 140 sgg. fig. 20.

[72] Tipo San Pietroburgo: O. WALDHAUER, *Die antiken Skulpturen der Ermitage*, I, Berlin-Leipzig 1928, pp. 34 sg., n. 16, tav. 13; KÜNZL, *Frühhellenistischen Gruppen* cit., pp. 70 sgg. fig. 10.

[73] Tipo Firenze, Palazzo Pitti: H. MÖBIUS, *Vier hellenistische Skulpturen*, in «Antike Plastik», X (1970), pp. 39 sgg. tavv. 34 sg.

[74] Atene, Museo dell'Agorà S 2154. O. PALAGIA, *Euphranor*, Leiden 1980, pp. 13 sgg. figg. 6 sgg.; M. FLASHAR, *Apollon Kitharodos*, Köln-Wien-Weimar 1992, pp. 50 sgg.; KNELL, *Überlegungen* cit., pp. 487 sgg. fig. 17; ID., *Der jüngere Tempel* cit., pp. 231 sgg. fig. 7.

[75] M. FUCHS, *Römische Idealplastik*, Glyptothek München, Katalog der Skulpturen, VI, München 1992, pp. 201 sgg., n. 30, figg. 201 sgg.; FLASHAR, *Apollon* cit., pp. 206 sgg. figg. 181 sgg.

non è sufficientemente chiara. D'altra parte si può difficilmente dubitare che l'Apollo Patroo, col suo aspetto pomposo, riproduca un'opera nello stile del tardo periodo alto-classico, e non soltanto un tipo generico del Citaredo. Con questo esplicito riferimento al passato, la nuova immagine del dio, di un culto particolarmente ricco di tradizione, si inserisce consapevolmente nella serie delle celeberrime statue cultuali dell'epoca di Fidia.

## 7. *Conclusioni: il dialogo fra antico e moderno.*

Nonostante alcuni passaggi fluidi, l'arte del IV secolo è distinta da quella del V da una cesura. Radicalmente diverso è il modo di riflettere

---

Figura 22. Eufranore, Apollo Patroo.

Figura 23. Apollo Barberini.

sull'arte e di usarla[76] Se ci si interroga sui motivi, bisogna allora considerare, accanto al mutato ambiente storico-sociale, anche il crescente consumo privato di arte: come committenti – anche per opere che erano destinate alla comunità – subentrano ora spesso, al posto della *polis*, individui (sia pure sovrani) che si servono dell'arte a scopo di autorappresentazione e legittimazione individuale[77]

Alle nuove forme di approccio all'arte appartiene la ripresa di epoche passate, in particolare del v secolo. Si tratta di un fenomeno che incontriamo anche in altri settori della vita intellettuale del tempo: per Platone e Aristotele i sistemi di pensiero della filosofia precedente e della sofistica erano a disposizione come conclusi, giudicabili e utilizzabili in modo nuovo nel discorso filosofico. Nei dialoghi platonici, come ad esempio nel *Teeteto*, gli interlocutori assumono senza difficoltà il ruolo di pensatori del passato per argomentare, artificiosamente, secondo il loro parere[78].

L'imitazione e persino il superamento di modelli stilistici appartiene al naturale bagaglio tecnico degli oratori attici del IV secolo. Nel suo *Panegirico* Isocrate fa un'affermazione[79] che si può ben applicare alla prassi degli artisti figurativi, tanto piú che è lo stesso Isocrate a notare che le sue tesi non valgono solo per la retorica: la stessa cosa può essere espressa in modi diversi; cose note già da tempo si possono presentare in maniera nuova (καινῶς), e le novità in maniera antica (ἀρχαίως). I contributi del passato sono un'eredità che spetta a tutti, bisogna solo fare attenzione a farne l'uso appropriato al momento opportuno. Nella retorica come nelle altre arti (τέχναι) si ottiene il maggior successo se non si seguono ciecamente le autorità piú antiche, ma quelle che, nel proprio campo, hanno raggiunto la perfezione (dunque la forma «classica»).

I contributi spirituali e artistici del passato potevano allora essere estrapolati dal loro contesto originario e tramandati indipendentemente, diventando elementi della formazione e della cultura. È l'epoca in

[76] PLATONE, *Sofista*, 234d-236c, distingue fra εἰκαστική, produzione di immagini realistiche, e φανταστική, produzione di immagini illusorie. Non è inverosimile che l'εἰκαστική, che riproduce fedelmente lunghezza, larghezza e profondità degli oggetti raffigurati, caratterizzasse l'arte del v secolo; la φανταστική, invece, l'arte contemporanea del IV secolo. Cfr. B. SCHWEITZER, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tübingen 1953, pp. 83 sgg.; F. ADORNO, *Platone e Aristotele*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale*, VI, Roma 1965, pp. 228 sg.; A. ROUVERET, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne, V^e siècle av. J.-C. - I^er siècle ap. J.-C.*, Paris 1989, pp. 27 sgg.

[77] Cfr. BORBEIN, *Die bildende Kunst* cit., pp. 437-43. Sul lusso delle abitazioni, che venivano arredate sempre piú con opere artistiche, E. WALTER-KARYDI, *Die Nobilitierung des Wohnhauses. Lebensform und Architektur im spätklassischen Griechenland*, «Xenia», XXXV(1994).

[78] PLATONE, *Teeteto*, 162d, 166a, 179e.

[79] ISOCRATE, 4.7-14.

cui Isocrate pose per la prima volta in risalto, come tratto di identità dei Greci in contrapposizione ai barbari, l'educazione comune e non la comune discendenza e storia[80] L'educazione greca era però tramandabile e apprendibile; anche i non Greci potevano, se volevano, esserne parte, come accadde poi in misura impensabile nell'Ellenismo a partire da Alessandro.

Nel IV secolo si elaborò, per la prima volta, il modello della ricezione del «classico», che ebbe poi tanto successo. La canonizzazione dell'arte del V secolo non significava comunque in nessun modo un'imitazione pedissequa dei modelli; essa era piuttosto la base per creazioni contemporanee originali. Quel primo ricorso ai contributi della classicità si dimostra come un tentativo esigente e produttivo di migliorare, attraverso l'integrazione del passato, le prospettive del presente.

[80] *Ibid.*, 4.50. Cfr. W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, III, Berlin 1947, pp. 105 sgg. [trad. it. Firenze 1953[2]]. Si veda anche il saggio di G. W. Most in questo volume.

ANTONIO NATALICCHIO

# «Μὴ μνησικακεῖν»: *l'amnistia*

## 1. *La guerra civile ateniese del 404/403.*

Dopo la sconfitta nella guerra del Peloponneso gli Ateniesi abbandonarono la democrazia: affidarono a un collegio oligarchico di trenta magistrati l'incarico di riformare le istituzioni, con ampi poteri esecutivi. Ripensare le strutture dello stato dopo la perdita della flotta e dell'impero era una necessità. A che si giungesse, poi, a quella soluzione, furono decisivi il naturale prevalere, tra i cittadini, delle posizioni critiche verso i politici che avevano guidato la città fino al disastro del 404 (e verso il regime democratico, mal distinto dai suoi capi) e l'intervento di Lisandro, il vincitore di Egospotami, nei cui disegni l'esito oligarchico era il piú appropriato per la collocazione di Atene nel contesto internazionale che proprio lui aveva contribuito in larga parte a definire[1].

L'elezione dei Trenta non era il punto finale di un processo attraverso cui era stato delineato un preciso progetto politico. All'interno dei gruppi che maggiormente sostennero il mutamento istituzionale, la condanna della democrazia e dei suoi capi s'intrecciava con idee molto distanti tra loro[2]. La precarietà degli equilibri di cui il collegio dei Trenta era l'espressione era evidente già nella sua composizione: al suo interno c'erano individui tra i quali la storia degli anni precedenti aveva creato profonde divisioni, prima ancora che sul piano politico e delle idee, su quello dei rapporti personali. L'esempio piú significativo è forse quello di Aristotele e Teramene, già membri del governo oligarchico del 411. Nel momento cruciale che avrebbe segnato la fine di quel

[1] Sull'assemblea che elesse i Trenta: LISIA, *Contro Eratostene*, 71-76; DIODORO SICULO, 14.3.5-7; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 34.3. SENOFONTE, *Elleniche*, 2.3.2, cita la formula abituale dei decreti ateniesi (ἔδοξε τῷ δήμῳ) nel dare la notizia dell'elezione dei Trenta. Sul doppio incarico affidato ai Trenta: DIODORO SICULO, 14.3.7-14.4.1; cfr. C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1952, p. 383. Sul malcontento di molti cittadini ateniesi, nel 404, a riguardo delle istituzioni democratiche: PLATONE, *Epistole*, 7.324c. Per le responsabilità attribuite ai capi democratici che avevano guidato la città fino alla sconfitta nel conflitto contro Sparta cfr. A. NATALICCHIO, *La tradizione delle offerte spartane di pace tra il 411 ed il 404: storia e propaganda*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CXXIV (1990), pp. 161-75; ID., *Atene e la crisi della democrazia*, Bari 1996, pp. 29-38. Su Lisandro cfr. J.-F. BOMMELAER, *Lisandre de Sparte*, Athènes-Paris 1981.

[2] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 34.3.

regime, Aristotele, allora stratego, era stato tra quanti avrebbero voluto far entrare i Lacedemoni al Pireo; Teramene si era, invece, opposto al disegno di consegnare il principale porto attico ai nemici. In seguito, il primo era dovuto andare in esilio ed era stato al servizio di Lisandro nell'Ellesponto; l'altro era rimasto ad Atene e non aveva perso il proprio prestigio[3].

Non sorprende dunque che la solidarietà fra i Trenta e fra i gruppi di cui essi erano espressione venisse poi rapidamente deteriorandosi di fronte alle scelte concrete di governo: la richiesta dell'invio di una guarnigione lacedemone, la decisione di sopprimere alcuni importanti avversari del nuovo regime, la ridefinizione delle norme sulla cittadinanza. Il primo, drammatico strappo fu proprio la resa dei conti con Teramene, nel frattempo passato ad essere il maggiore oppositore del progetto politico che andava definendosi[4].

La resistenza armata organizzatasi nel frattempo sotto la guida di Trasibulo (e clandestinamente appoggiata dagli ambienti tebani insoddisfatti degli equilibri internazionali scaturiti dalla guerra del Peloponneso) impedí che il regime oligarchico risolvesse, in un modo o nell'altro, le proprie tensioni interne e riducesse al silenzio gli oppositori. Dopo alcuni spettacolari successi, gli uomini di Trasibulo giunsero fino a prendere possesso del Pireo. I Trenta fecero un maldestro tentativo di dare l'assalto alle forze democratiche che nel frattempo si erano attestate, in posizione strategicamente favorevole, sulla collina di Munichia: furono pesantemente sconfitti; anche due membri del collegio rimasero sul campo. La battaglia fu un punto di svolta non solo a causa della vittoria militare dei democratici. Fu stipulata una tregua per raccogliere le salme dei caduti: quella circostanza costituí per molti Ateniesi – specie, naturalmente, nel campo degli sconfitti – l'occasione per riconsiderare

[3] Per Aristotele cfr. I. KIRCHNER, *Prosopographia Attica*, Berlin 1901-903, seconda ed. a cura di S. LAUFFER, Berlin 1966, nn. 2055 e 2057; R. DEVELIN, *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge 1989, n. 469 dell'indice delle persone; M. J. OSBORNE e S. G. BYRNE (a cura di), *A Lexicon of Greek Personal Names*, II. *Attica*, Oxford 1994, *s.v.* «Ἀριστοτέλης», n. 56. Per Teramene cfr. KIRCHNER, *Prosopographia* cit., n. 7234; J. K. DAVIES, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford 1971, p. 228; DEVELIN, *Athenian Officials* cit., n. 2982; OSBORNE e BYRNE (a cura di), *A Lexicon* cit., *s.v.* «Θηραμένης», n. 7; sul problema storiografico rappresentato dalla figura di Teramene cfr., in generale, NATALICCHIO, *Atene* cit., in cui si troverà notizia anche della ricca bibliografia moderna sul personaggio.

[4] Cfr., soprattutto, SENOFONTE, *Elleniche*, 2.3.13-56; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 36.1-37.1; DIODORO SICULO, 14.4.5-14.5.4; GIUSTINO, 5.9.1-2. P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1993, ed. paperback con Select Addenda, pp. 415-82, 776-777; P. KRENTZ, *The Thirty at Athens*, Ithaca-London 1982; D. WHITEHEAD, *Sparta and the Thirty Tyrants*, in «Ancient Society», XIII-XIV (1982-83), pp. 105-30; NATALICCHIO, *Atene* cit. Per gli studi generali sulla στάσις cfr., in questo volume, il saggio di H.-J. Gehrke.

gli orrori che si erano susseguiti nei mesi precedenti e che ancora sarebbero durati finché fosse durata la guerra civile[5]

La frattura definitiva tra i superstiti membri del collegio dei Trenta e quelli che erano stati fino a quel momento i loro partigiani si consumò in questo clima. Gli oligarchi furono destituiti e dovettero ritirarsi a Eleusi. Ma tra chi li aveva sostenuti si produsse contestualmente una nuova frattura: da una parte c'erano quanti si erano esposti in prima persona e si opponevano ora all'ipotesi di cedere ai democratici; dall'altra, tutti coloro che, forti della consapevolezza di non aver commesso nessun atto che si sarebbe potuto configurare come un reato, sostenevano l'opportunità di porre fine a tutti quei mali. Dal confronto scaturí la nomina di un nuovo esecutivo di dieci membri, cui fu affidato l'incarico di avviare trattative con i democratici[6].

La strada della trattativa, tuttavia, non poteva evidentemente essere intrapresa senza il nulla osta del tutore lacedemone del regime oligarchico. Ma esso non arrivò: Lisandro era invece deciso a riprendere in pugno la situazione. Ottenne che Sparta accordasse un prestito al regime oligarchico attico, raccolse un esercito di mercenari peloponnesiaci, si fece inviare, con suo fratello, alla guida della spedizione. Il suo arrivo mutò gli equilibri della guerra civile. I democratici furono presto chiusi nella loro base del Pireo[7]

Ma una nuova vittoria di Lisandro era una prospettiva che doveva piacere poco alle stesse autorità spartane. Egli aveva acquisito, negli anni precedenti, un potere personale eccessivo che rischiava di diventare un fattore di destabilizzazione negli equilibri tradizionali delle istituzioni lacedemoni. I due re e gli efori furono d'accordo nel decidere la mobilitazione dell'esercito federale. Tebani e Corinzi rifiutarono di rispondere all'appello: la motivazione ufficiale del rifiuto fu che gli Ate-

[5] SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.2-22; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 37.1 e 38.1; DIODORO SICULO, 14.32.1-14.33.3; GIUSTINO, 5.9.6-5.10.3. Per il sostegno tebano ai democratici ateniesi cfr. anche LISIA, *Contro Nicomaco*, 22; *Elleniche di Ossirinco*, 17.1; PLUTARCO, *Vita di Lisandro*, 27.7-8. Per Trasibulo cfr. KIRCHNER, *Prosopographia* cit., n. 7310; DAVIES, *Athenian Propertied Families* cit., pp. 240-41; DEVELIN, *Athenian Officials* cit., n. 3033; OSBORNE e BYRNE (a cura di), *A Lexicon* cit., *s.v.* «Θρασύβουλος», n. 22.

[6] LISIA, *Contro Eratostene*, 54-60; SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.23-24; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 38.1; DIODORO SICULO, 14.33.5; GIUSTINO, 5.10.4-5. Sulla notizia di ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 38.3, secondo cui il collegio dei Dieci, dopo il tradimento del mandato di trattare con i democratici, fu destituito e sostituito da un secondo collegio dei Dieci, cfr., tra gli altri, P. CLOCHÉ, *La restauration démocratique à Athènes en 403 a. J.-C.* (1915), rist. Roma 1968, pp. 170-85.

[7] LISIA, *Contro Eratostene*, 58-60; SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.28-29; DIODORO SICULO, 14.33.5. Secondo le fonti citate, Lisandro si mosse in seguito a una richiesta partita da Atene; secondo PLUTARCO, *Vita di Lisandro*, 21.3-4, fu invece lo Spartano, di propria iniziativa, a premere per un intervento in favore degli oligarchi.

niesi non avevano violato il trattato di pace dell'anno precedente e perciò una spedizione in armi contro l'Attica era contro gli impegni solenni che erano stati presi al termine della guerra del Peloponneso. Quel rifiuto, in realtà, portò alla luce il fatto che in alcune importanti città che avevano combattuto negli anni precedenti al fianco di Sparta si guardava con crescente preoccupazione alle forme in cui si andava consolidando l'egemonia lacedemone, preoccupazione che probabilmente non era motivata solo dagli avvenimenti di Atene. Era un fatto che doveva essere presente alle autorità spartane, nel momento in cui decisero la mobilitazione dell'esercito degli alleati[8]

All'arrivo di Pausania, la situazione in Attica si era ulteriormente modificata. I rapporti all'interno della parte oligarchica, già in precedenza deteriorati, erano ormai precipitati dopo l'intervento di Lisandro e il fallimento del compromesso che aveva portato, dopo Munichia, all'elezione dei Dieci. Anche nel campo democratico, tuttavia, si erano venute raccogliendo persone che, accomunate dalla necessità contingente di combattere gli oligarchi, erano poi divise dalle vicende del passato, oltre che, forse, dalle idee personali su quale dovesse essere la soluzione di quella vicenda. Il re di Sparta non impiegò l'esercito federale contro i democratici se non nella misura in cui fu costretto a farlo. La sua presenza serví invece a rendere forti, in un campo ateniese e nell'altro, e presso le autorità spartane, quanti erano per una riconciliazione delle parti[9]

L'accordo fu trovato sulla base del riconoscimento del fatto che, pur essendo ormai prevalente il proposito di porre fine alla guerra civile, questa aveva comunque prodotto fratture che non avrebbero consentito, a coloro che l'avevano combattuta sui due fronti, di ritornare a una convivenza pacifica. Perciò si optò per una sistemazione che restituiva Atene ai democratici, ma riconosceva formalmente una presenza oligarchica a Eleusi. La prima parte dell'accordo definiva i rapporti tra le due comunità, le regole per l'uso dello spazio comune del santuario di Eleusi, i doveri comuni nei confronti degli alleati peloponnesiaci, i ter-

[8] SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.29-30; DIODORO SICULO, 14.33.6; PLUTARCO, *Vita di Lisandro*, 21.4-7. Sulla situazione interna a Sparta e su quella internazionale cfr., tra gli altri, C. D. HAMILTON, *Sparta's Bitter Victories*, Ithaca-London 1979, pp. 77-87; P. FUNKE, *Homonoia und Arché*, Wiesbaden 1980, pp. 27-57; P. CARTLEDGE, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Baltimore 1987, pp. 77-98, 133-35, 274-87; P. HARDING, *King Pausanias and the restoration of democracy at Athens*, in «Hermes», CXVI (1988), pp. 186-93; D. M. LEWIS, *Sparta as victor*, in *CAH*², VI (1994), pp. 24-44.

[9] SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.30-37; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 38.3-4; DIODORO SICULO, 14.33.6; GIUSTINO, 5.10.7; LISIA, *Sui beni dei nipoti di Nicia*, 10-12; PAUSANIA, 3.5.1. Sulla situazione nel campo oligarchico: SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.24; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 38.2. Per le divisioni tra i combattenti di File: LISIA, *Contro Agorato*, 77-78.

mini e le modalità con cui ciascun Ateniese avrebbe potuto esercitare un'opzione tra Atene ed Eleusi. La seconda parte dell'accordo, invece, si occupava degli avvenimenti trascorsi. In relazione ai beni mobili e immobili che erano stati oggetto delle numerose confische del regime oligarchico, si stabiliva di restaurare l'antica proprietà, salvaguardando, tuttavia, con alcuni aggiustamenti significativi, i diritti legittimamente acquisiti da quanti avevano regolarmente acquistato i beni confiscati.

L'accordo, infine – con l'eccezione dei reati di sangue –, stabiliva il divieto per chiunque di serbare memoria del male patito in relazione ai fatti del passato contro nessuno che non fosse uno dei Trenta o uno dei maggiori magistrati del governo oligarchico; nemmeno contro costoro, poi, si sarebbe potuto agire se essi avessero presentato il rendiconto della loro attività[10]

## 2. *Μνησικακέω.*

Nei significati fondamentali di «serbare memoria del male patito, provare rancore»[11], il verbo μνησικακέω può esprimere eufemisticamente l'aspirazione alla vendetta, o l'azione stessa del vendicarsi: il rapporto semantico che lega il verbo a termini quali τιμωρεῖσθαι e τιμωρία è evidente, ad esempio, nel passo in cui Platone afferma che le sventure prodotte da una guerra civile non hanno tregua fino a quando i vincitori non smettono di darsi alle rappresaglie e di vendicarsi dei propri nemici[12].

[10] Il testo degli accordi si legge in ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 39. L'opera non riporta, tuttavia, il documento completo: per una ricognizione di tutte le clausole dell'accordo di cui ci è giunta notizia cfr. T. C. LOENING, *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens*, Wiesbaden-Stuttgart 1987, pp. 19-58.

[11] Cfr. H. G. LIDDELL, R. SCOTT e H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1925-40[9], *s.v.* «μνησικακέω»: «remember past injuries, bear malice». Per un verbo di senso analogo al nostro, μνασιχολεῖν, recentemente ricostruito nella grande iscrizione di Alifera (ll. 4-5: μνα[σ]ιχολῆσαι), cfr. G.-J.-M.-J. TE RIELE, *Contributions épigraphiques à la connaissance du grec ancien*, in «Mnemosyne», serie 4, XXI (1968), p. 343.

[12] PLATONE, *Epistole*, 7.336e: «πρὶν ἂν οἱ κρατήσαντες ... μνησικακοῦντες καὶ ἐπὶ τιμωρίας παύσωνται τρεπόμενοι τῶν ἐχθρῶν». Per un diverso significato del verbo («ricordare o rinfacciare le sventure del passato») cfr., invece, ARISTOFANE, *Lisistrata*, 590: Lisistrata sostiene che le donne patiscono piú degli uomini il peso della guerra, perché partoriscono i loro figli e li mandano a fare gli opliti; il Probulo le ordina allora di tacere, «di non ricordare (rinfacciare) le sventure»; nelle *Nuvole*, 999, μνησικακέω viene usato con il termine ἡλικία (ricordare, rinfacciare l'età). Sul verbo μνησικακέω, nell'ambito di una riflessione piú ampia sui caratteri della politica presso i Greci, cfr. N. LORAUX, *L'oubli dans la cité*, in «Le temps de la réflexion», I (1980), pp. 213-42; ID., *De l'amnistie et de son contraire*, in *Usages de l'oubli*, Paris 1988, pp. 23-47; E. FLAIG, *Amnestie und amnesie in der griechischen Kultur. Das vergessene Selbstopfer für den Sieg im athenischen Bürgerkrieg 403 v. Chr.*, in «Saeculum», XLII (1991), pp. 129-49.

Il testo dell'accordo del 403 conservato dall'*Ἀθηναίων πολιτεία* aristotelica recita: «Non sia consentito a nessuno di serbare memoria del male patito, in relazione ai fatti del passato, contro nessuno»[13]. Elemento caratteristico della formula del vincolo alla rinuncia alla vendetta è l'uso di μνησικακέω in un contesto negativo. Nell'orazione isocratea *Contro Callimaco* l'azione di μνησικακεῖν viene spiegata, forse un po' restrittivamente, con l'espressione «intentare una causa in violazione dei giuramenti»[14]. Senofonte cita la formula come testo del giuramento che suggella la riconciliazione (συναλλαγῆναι) del 401: «dopo aver giurato di non serbare memoria del male patito»[15]

Piú ampio è, in Tucidide, il testo del giuramento imposto, nel 424, agli esuli megaresi come condizione per il ritorno in città: «non avrebbero serbato memoria del male patito e avrebbero preso le decisioni migliori per la città». L'espressione finale, con la quale chi giura s'impegna a «prendere le decisioni migliori per la città», presuppone una concezione del «non μνησικακεῖν» che oltrepassa quella suggerita dal passo di Isocrate[16]. Nel 422, nei giuramenti con cui fu sancita la riconciliazione tra Atene e i Bottiei, ribellatisi dieci anni prima, compariva anche la clausola: «Non serberò memoria del male patito in relazione ai fatti del passato»[17]

Non è possibile definire il momento in cui μνησικακέω in frase negativa fu usato per la prima volta in un trattato stipulato da due parti avverse, come formula per esprimere la rinuncia alla reciproca vendetta. Nella prima attestazione di οὐ μνησικακέω, in un passo di Erodoto, i Tessali, per bocca del proprio araldo, dichiarano ai Focesi, nemici di

[13] «τῶν δὲ παρεληλυθότων μηδενὶ πρὸς μηδένα μνησικακεῖν ἐξεῖναι» (ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 39.6).

[14] «δικάζεσθαι παρὰ τοὺς ὅρκους» (ISOCRATE, *Contro Callimaco*, 2).

[15] «ὀμόσαντες ὅρκους ἦ μὴν μὴ μνησικακεῖν» (SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.43); per l'episodio cfr. oltre.

[16] TUCIDIDE, 4.74.2: «ὀρκώσαντες πίστεσι μεγάλαις μηδὲν μνησικακήσειν, βουλεύσειν δὲ τῇ πόλει τὰ ἄριστα». Cfr. anche *ibid.*, 8.73.6; si tratta di un caso differente: i democratici di Samo, dopo la vittoria sugli avversari, esiliarono i tre cittadini maggiormente responsabili del moto antidemocratico e, «senza serbare contro gli altri memoria del male patito, vissero in seguito con loro sotto un governo democratico» (ἄλλοις οὐ μνησικακοῦντες δημοκρατούμενοι τὸ λοιπὸν ξυνεπολίτευον): l'espressione οὐ μνησικακοῦντες descrive il comportamento dei democratici, senza riferimenti a un accordo, o a un giuramento imposto ai vinti dai vincitori.

[17] «οὐδὲ μνησικακήσω τῶν παροιχομένων ἕνεκα» (*IG*, I³, 76, ll. 15-16 e 20-21). I Bottiei si ribellarono nel 432 insieme con Potidea e gli Olinti: cfr. TUCIDIDE 1.57-58. La formula «οὐδὲ μνησικακήσω» viene integrata anche nel testo del giuramento prestato dai Tasi dopo la riconciliazione con gli abitanti di Neapolis a seguito dell'arbitrato di Paro (*IG*, XII, 5, 109). Il testo è stato datato in passato al 411, ma ora viene collocato piú prudentemente «fra la fine del V e l'inizio del IV secolo a. C., posteriormente forse al 407» (L. PICCIRILLI, *Gli arbitrati interstatali greci*, I, Pisa 1973, p. 148).

sempre, di non coltivare propositi di vendetta nei loro riguardi, pur potendola esercitare nelle forme piú gravi (τὸ πᾶν ἔχοντες οὐ μνησικακέομεν); versando cinquanta talenti d'argento in risarcimento per i danni inflitti agli antichi nemici, i Focesi otterranno, per di piú, che i Tessali stornino il pericolo dell'invasione persiana che minaccia la Focide. Immediatamente prima, il messaggio lascia intendere chiaramente la natura della vendetta che potrebbe colpire i Focesi: la grande influenza che i Tessali godono presso Serse consentirebbe loro di far sí che i Focesi fossero privati della propria terra e ridotti in schiavitú. In questo passo il verbo μνησικακέω, già usato – come si è detto – nel nesso con la negazione, presuppone un'inimicizia non privata[18] Il contesto prova che la rinuncia al μνησικακεῖν è rinuncia a una vendetta che si potrebbe facilmente esercitare, e nelle forme piú gravi. Inoltre, sebbene la dichiarazione οὐ μνησικακέομεν non costituisca un impegno assunto dai Tessali, essa viene fatta, piú o meno sinceramente, nell'ambito di una proposta di accordo rivolta a nemici (quanto interessata, ambigua e forse anche sleale, è altra questione).

Dall'eterna inimicizia tra Tessali e Focesi, al contrasto decennale tra Atene e alcune città ribelli della lega, al conflitto tra due gruppi appartenenti alla stessa comunità cittadina: i vincoli tra le parti avverse si fanno, dal primo al terzo caso, sempre piú stretti, e aumenta, in proporzione, la necessità di un accordo fondato sul reciproco impegno della rinuncia alla vendetta.

Ad Atene, poco prima del 403, troviamo il divieto di μνησικακεῖν nel testo del decreto di Patroclide. Questi, dopo Egospotami e l'inizio dell'assedio della città da parte dei Peloponnesiaci, propose di restituire il godimento di tutti i diritti propri dei cittadini a coloro che, negli anni precedenti, erano stati colpiti da misure restrittive dei diritti di cittadinanza. Secondo la testimonianza di Andocide, l'obiettivo del provvedimento era quello di ritrovare l'ὁμόνοια, la concordia all'interno della città[19]

[18] ERODOTO, 8.29.2. Nel testo erodoteo ricorre anche (3.49.2) la forma verbale ἀπεμνησικάκεον per indicare il rancore dei Corinzi nei confronti dei Sami.

[19] ANDOCIDE, *Sui Misteri*, 73. Il decreto è conservato nell'orazione andocidea (77-79). La sua autenticità viene generalmente riconosciuta dai moderni: cfr. E. DRERUP, *Über die bei den Attischen Rednern eingelegten Urkunden*, in «Jahrbücher für classische Philologie», suppl. XXIV (1898), p. 232; ANDOCIDES, *On the Mysteries*, a cura di D. M. Macdowell, Oxford 1962, p. 114. Nel passato di Atene c'erano stati altri provvedimenti analoghi a quello di Patroclide. Il primo era stato promosso da Solone nel 594 (PLUTARCO, *Vita di Solone*, 19.4). Un altro era quello che costituiva il modello esplicito della proposta di Patroclide e che risaliva all'epoca delle guerre persiane (cfr. il testo del decreto citato nell'orazione andocidea *Sui Misteri*, 77: ANDOCIDE, *Sui Misteri*, 107-8, collocava il provvedimento alla vigilia della battaglia di Maratona; altre fonti non lo conoscono nei termini indicati nel decreto di Patroclide e parlano, invece, di un provvedimento del 481/480 in

Ma il decreto di Patroclide era un provvedimento di clemenza deliberato dal popolo, sia pure in un momento di grave difficoltà. Non altrettanto si potrebbe dire di quanto fu deciso nel 403: in quell'occasione non si trattò di un atto di indulgenza sovrana, ma piuttosto di una rinunzia contrattuale, da parte dei membri delle due parti che si erano affrontate nella guerra civile, a valersi dei mezzi concessi dalla legge[20]. Del rispetto dell'impegno era poi garante la potenza straniera che aveva promosso l'accordo, o, meglio, il re Pausania, il cui intervento aveva modificato i piani che Lisandro aveva in precedenza fatto approvare a Sparta.

### 3. *La modificazione degli accordi.*

Il garante lacedemone degli accordi si rivelò tuttavia un sostegno effimero: al suo rientro a Sparta, Pausania venne posto in stato d'accusa in ragione del suo operato[21].

L'apertura dello scontro interno alla città egemone consentí ad Atene la modificazione sostanziale, in fase di attuazione, dell'accordo raggiunto tra le parti che si erano affrontate nel corso della guerra civile. Archino, figlio di Mironide, del demo di Coile[22], fece anticipare la chiusura dei termini entro cui si dava facoltà ai cittadini di esprimere la loro opzione per la comunità di Eleusi[23]

Il provvedimento esprimeva chiaramente la volontà della maggioranza degli Ateniesi di superare il progetto patrocinato da Pausania e non consentire il consolidamento della presenza oligarchica di Eleusi. Ma esso conteneva anche, da un altro punto di vista, una sostanziale ambiguità: perché, se per alcuni significava la volontà di procedere nel processo di pacificazione oltre il disegno degli accordi, probabilmente, nelle intenzioni di altri, il sostegno al provvedimento di Archino preludeva allo scatenamento della volontà di vendetta. In questa sua mancata definizione, la misura era destinata ad avere un'importanza decisiva nella ricomposizione degli equilibri interni: perché, nella stessa misura

favore di quanti erano stati colpiti da ostracismo: R. MEIGGS e D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1988², n. 23, ll. 44-47; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 22.8; cfr. PLUTARCO, *Vita di Temistocle*, 11.1, e *Vita di Aristide*, 8.1; CORNELIO NEPOTE, *Aristides*, 1.5).

[20] Cfr. U. E. PAOLI, *s.v.* «Amnistia», in *Enciclopedia Italiana*, III, Roma 1929, p. 29.

[21] PAUSANIA, 3.5.2. Il comportamento di Pausania nella crisi ateniese fu oggetto di discredito per il re anche nel processo intentatogli nel 394: SENOFONTE, *Elleniche*, 3.5.25; PAUSANIA, 3.5.6; per la situazione interna a Sparta alla fine della guerra del Peloponneso cfr. nota 8.

[22] Cfr. KIRCHNER, *Prosopographia* cit., n. 2526; DEVELIN, *Athenian Officials* cit., n. 347; OSBORNE e BYRNE (a cura di), *A Lexicon* cit., *s.v.* «Ἀρχῖνος», n. 15.

[23] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 40.1.

in cui creava occasione di dissenso nel campo democratico, offriva un primo, concreto obiettivo sul quale anche le persone che avevano condiviso le scelte e le responsabilità piú gravi del regime oligarchico, e che perciò ora avrebbero scelto di andare a Eleusi, avevano occasione di riaggregarsi con persone che avevano combattuto la guerra civile nel campo opposto. Era una riaggregazione assai importante, specie in un momento in cui la *polis*, fallito l'esperimento oligarchico, si trovava comunque dinanzi il compito di ridefinire le proprie istituzioni, non foss'altro che per il mutamento del quadro socio-economico: si apriva la strada a che gli ex sostenitori dell'oligarchia contribuissero, con le loro idee e con il loro voto, alle decisioni che avrebbero dato forma al nuovo assetto della democrazia; era un fatto tanto piú importante in quanto, anche tra coloro che avevano combattuto tra gli uomini di Trasibulo, molti pensavano che le istituzioni democratiche precedenti al 404 non fossero prive di difetti e ritenevano pertanto che sarebbe stato giusto apportare loro alcune modifiche.

Nei momenti in cui il quadro si andava definendo passarono provvedimenti che impressero agli avvenimenti la direzione dell'effettivo superamento delle precedenti divisioni. Quando un cittadino che aveva militato dalla parte degli esuli democratici tentò di vendicarsi (non sappiamo se direttamente di propria mano o adendo le vie legali), Archino lo trascinò dinanzi al consiglio e indusse i buleuti a mettere a morte l'uomo senza giudizio[24] Piú tardi Archino fece approvare una legge specifica per casi del genere: in presenza di un'azione legale intentata in violazione dei giuramenti, al convenuto veniva concessa facoltà di sollevare eccezione sulla legalità dell'azione; i magistrati avrebbero dovuto pronunciarsi in via preliminare sull'eccezione; nel caso fosse stata accolta, la persona che aveva intentato l'azione legale avrebbe pagato un'ammenda[25] Nella formula del giuramento dei buleuti e degli eliasti furono introdotte clausole di impegno a far valere il divieto di μνησικακεῖν[26].

È implicito, già nei pochi fatti che si sono ricordati, che non mancarono tensioni. Ma fin dal principio fu evidente che esse non si produssero in un clima di rigida contrapposizione tra quanti nel 404/403 erano schierati nel campo oligarchico e quanti erano invece schierati nel

[24] *Ibid.*, 40.2.

[25] ISOCRATE, *Contro Callimaco*, 2-3. Sulla procedura in questione cfr., in generale, H. J. WOLFF, *Die attische Paragraphe*, Weimar 1966; S. ISAGER e M. H. HANSEN, *Aspects of Athenian Society*, Odense 1975, pp. 123-31.

[26] ANDOCIDE, *Sui Misteri*, 91. È tuttavia possibile che tali clausole fossero state incluse nei giuramenti già dopo l'approvazione del decreto di Patroclide: cfr. LOENING, *Reconciliation* cit., pp. 55-56.

campo democratico: i frammentari documenti del dibattito politico e dei casi giudiziari del periodo successivo alla fine della guerra civile attestano un quadro di estrema fluidità e di rapida decomposizione dei vecchi schieramenti in favore di nuove solidarietà politiche. Persino uno dei Trenta non ebbe timore a sottoporsi al rendiconto il cui superamento, secondo gli accordi, avrebbe prodotto la sua totale riabilitazione[27]; per altro verso, il processo forse piú evidentemente contrario allo spirito e ai dettati degli accordi fu intentato contro uno dei primissimi compagni di Trasibulo nella lotta contro i Trenta[28]. In definitiva, l'essere stato schierato con gli oligarchi nel 404/403 non costituí motivo di discriminazione o di pericolo per la sicurezza personale nella vita ateniese degli anni successivi[29].

La stessa esistenza della comunità oligarchica di Eleusi divenne, in tempi rapidissimi, oltre che un'artificiale amputazione dello stato attico, anche un'imbarazzante testimonianza di un passato scomodo. Nel 401, il problema fu risolto radicalmente: la comunità oligarchica fu cancellata con la forza; i principali magistrati eleusini furono messi a morte; gli altri furono riammessi a pieno titolo nella comunità cittadina[30].

## 4. *La tradizione degli avvenimenti del 404/403.*

La mancata definizione e punizione delle responsabilità dei singoli in relazione agli eventi del 404/403, nell'ambito del piú vasto panorama di ricostruzione delle strutture istituzionali della città e di ridefinizione delle parti politiche di cui si è fatto cenno, non mancò di produrre i suoi effetti sulla tradizione degli eventi.

In primo luogo sopravvissero testimonianze, relative agli avvenimenti della fine della guerra del Peloponneso, all'asserita degenerazione delle istituzioni nell'età post-periclea, alla presunta corruzione di alcuni capi

[27] Accetto qui la teoria tradizionale secondo cui l'orazione di Lisia contro Eratostene fu scritta in occasione del rendiconto dell'oligarca: cfr., tra gli altri, CLOCHÉ, *La restauration* cit., pp. 309-312. Per una diversa opinione cfr. T. C. LOENING, *The autobiographical speeches of Lysias and the biographical tradition*, in «Hermes», CIX (1981), pp. 280-94.

[28] Cfr. LISIA, *Contro Agorato* (in particolare, per la presenza di Agorato a File, i parr. 77-78).

[29] Cfr., in generale, LOENING, *Reconciliation* cit., pp. 99-146. Cfr. anche CLOCHÉ, *La restauration* cit., pp. 251-476; A. P. DORJAHN, *Political Forgiveness in Old Athens*, New York 1946, pp. 24-53; J.-H. KÜHN, *Die Amnestie von 403 v. Chr im Reflex der 18. Isokrates-Rede*, in «Wiener Studien», LXXX (1967), pp. 31-73. Sulla storia ateniese degli anni successivi alla fine della guerra civile cfr. FUNKE, *Homonoia* cit.; B. S. STRAUSS, *Athens after the Peloponnesian War*, London-Sydney 1986.

[30] SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.43; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 40.4; GIUSTINO, 5.10.8-11; cfr. LISIA, *Difesa [contro l'accusa di sovversione]*, 9.

democratici, che discendevano da argomenti della propaganda antidemocratica del 404[31].

In secondo luogo, nel racconto degli avvenimenti, perse progressivamente perspicuità l'area non trascurabile di consenso di cui l'oligarchia godette fino a Munichia e anche oltre. Sicché ogni responsabilità fu attribuita al regime oligarchico e tale regime identificato *tout court* con i suoi capi: i Trenta e i loro principali collaboratori. Per gli altri si diffuse assai precocemente il mito del buon cittadino, che era stato tale anche sotto il regime oligarchico, e si sostenne che, al tempo dei Trenta, solo alcuni individui avevano provocato arresti e condanne a morte, mentre gli altri avevano fatto mettere in salvo le vittime, e se tutti fossero stati disposti allo stesso modo non ci sarebbe stato l'esilio del popolo né il suo rientro e nulla di ciò che era accaduto[32].

L'esito della guerra civile, infine, fu fatto discendere da una piena vittoria dei combattenti democratici su forze oligarchiche ormai non piú ben definite nella loro composizione, vittoria conseguita nonostante l'impegno antidemocratico lacedemone. È un fatto che viene affermato nelle orazioni di quegli anni ora esplicitamente e senza riserve[33], ora, piú spesso, in forma piú sfumata (mai, comunque, si giunge alla negazione esplicita dell'assunto della vittoria dei democratici)[34].

Che dovesse essere questa la tradizione destinata ad affermarsi a proposito della fine della guerra civile era, in una certa misura, già inscritto negli accordi: la cosa fu sancita dalla possibilità concessa a Trasibulo e ai suoi uomini di recarsi in processione in armi sull'Acropoli, avvenimento che divenne poi rito ufficiale, inserito nel calendario delle feste della città[35]

[31] Su ciò cfr., in generale, NATALICCHIO, *La tradizione* cit., e ID., *Atene* cit.

[32] LISIA, *Docimasia di Evandro*, 18; cfr. anche ID., *Difesa [contro l'accusa di sovversione]*, 15-18; ISOCRATE, *Contro Callimaco*, 17-18.

[33] Cfr. LISIA, *Contro Alcibiade 1*, 33-34.

[34] Al piú si sottolinea che alla vittoria dei democratici contribuirono in notevole misura quanti, in città, si schierarono contro gli oligarchi: LISIA, *Difesa [contro l'accusa di sovversione]*, 21-22; ID., *Docimasia di Evandro*, 19-20. Nell'orazione lisiana *Sui beni dei nipoti di Nicia*, 10-12, viene ricordato il ruolo decisivo avuto da Pausania nella conclusione della guerra civile. Per il ricordo lucido dell'andamento della guerra civile si distinguono i parr. 48-49 dell'orazione isocratea *Contro Callimaco*: dopo aver ricordato l'iniziale prevalenza delle armi democratiche, l'oratore non omette di dire che, con l'intervento lacedemone, i democratici furono di nuovo bloccati al Pireo. Ma egli si ferma alla considerazione della difficile situazione degli uomini del Pireo, non si spinge fino alla conclusione della guerra civile. D'altra parte l'orazione è una prima, precoce esaltazione degli accordi e della moderazione dei capi democratici nei confronti di quanti avevano combattuto nell'altro campo: cfr., in particolare, parr. 2-3, 21-26, 38, 46.

[35] LISIA, *Contro Agorato*, 80-81; SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.39. Per un'analisi del valore simbolico della processione cfr. B. S. STRAUSS, *Ritual, social drama and politics in classical Athens*, in «American Journal of Ancient History», X (1985), pp. 67-83, in particolare pp. 69-72. Gli Ateniesi festeggiavano il rientro degli uomini di Trasibulo il 12 del mese di Boedromione: PLUTARCO, *Della gloria degli Ateniesi*, 349f.

Tale tradizione informa la celebrazione degli avvenimenti ateniesi della fine del v secolo nei testi in cui si riversa l'elaborazione ufficiale della memoria cittadina e in altri testi. Nell'*Epitafio* contenuto nel *Corpus Lysiacum*[36], la guerra civile viene descritta nei termini di sacrificio volontario dei combattenti democratici in nome della libertà; di loro vittoria su forze nemiche preponderanti[37]; di loro longanime rinuncia alla rappresaglia sui nemici vinti, in nome della salvezza della città. Una successiva e analoga celebrazione dei combattenti di File e della loro gestione moderata della vittoria si trova nell'*Areopagitico* di Isocrate[38].

Ma non dovettero mancare, accanto a questa, altre tradizioni. Una di esse, per esempio, è riconducibile all'ambiente platonico. Almeno apparentemente non viene alterato il tono complessivo della rievocazione degli avvenimenti: i contenuti della celebrazione, però, sono sostanzialmente diversi dal canto in onore dei democratici vincitori e del loro generoso comportamento. Nel *Menesseno* il tratto distintivo del conflitto è la moderazione con cui i cittadini lo affrontarono: per questa via l'evento viene chiamato a illustrare la peculiare affinità tra i cittadini dello stato attico, affinità su cui è fondato il legame civile ateniese. In questo quadro non c'è traccia della vittoria di una parte sull'altra e non c'è spazio per responsabilità individuali: le cause della guerra civile vengono allontanate dai suoi protagonisti e attribuite a una generica sventura[39]

Nel vivo delle discussioni cittadine, i *topoi* legati agli avvenimenti del 404/403 persero progressivamente la loro importanza. Anche il tema del divieto di μνησικακεῖν e del suo rispetto non sopravvisse all'usura del dibattito politico. Nei testi degli oratori del periodo successivo al 382[40] si

[36] Cfr. LISIA, *Epitafio*, 61-65. Non credo sia necessario ai fini del discorso prendere posizione sulla questione se l'autore del discorso sia davvero l'oratore.

[37] Particolarmente rilevante è l'indicazione delle tombe dei caduti spartani della guerra civile ateniese come testimonianza del valore dei combattenti democratici: attraverso questa strada viene implicitamente negato il ruolo lacedemone nella conclusione del conflitto e gli Spartani ridotti al rango di vinti.

[38] ISOCRATE, *Areopagitico*, 67.

[39] PLATONE, *Menesseno*, 243e-244b. La particolare celebrazione platonica della guerra civile ateniese va letta anche alla luce di quanto egli scrive in *Epistole*, 7.325b-c: Platone riconosce ai democratici rientrati ad Atene una grande moderazione, ma il suo giudizio complessivo viene corretto con la citazione del processo e della condanna di Socrate. Per la controversia sul significato generale dell'epitafio di Aspasia nel *Menesseno* cfr., tra gli ultimi interventi, C. H. KAHN, *Plato's funeral oration. The motive of the Menexenus*, in «Classical Philology», LVIII (1963), pp. 220-34; N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Paris - La Haye - New York 1981, pp. 315-32 e *passim*; L. COVENTRY, *Philosophy and rhetoric in the Menexenus*, in «The Journal of Hellenic Studies», CIX (1989), pp. 1-15.

[40] A tale data risale il discorso scritto in occasione di un tentativo di ostacolare l'accesso all'arcontato di un individuo che era stato un sostenitore del regime oligarchico (LISIA, *Docimasia di Evandro*): cfr. F. BLASS, *Die attische Beredsamkeit* (1887-98²), Hildesheim 1962, I, pp. 476-77. Evan-

leggono solo due citazioni estrinseche del divieto di μνησικακεῖν previsto dagli accordi della fine della guerra civile, in orazioni giudiziarie[41].

È invece, naturalmente, nella tradizione storiografica che la memoria del regime oligarchico, della guerra civile e della sua conclusione continua ad essere rivisitata. Il racconto delle *Elleniche* di Senofonte, quello dell'*Ἀθηναίων πολιτεία* aristotelica e quello di Diodoro sono unanimi nel riproporre, con la tradizione ateniese prevalente, da una parte, un quadro pregiudizialmente negativo a proposito dei Trenta, dall'altra, una valutazione assolutoria del comportamento di quanti si schierarono nel campo oligarchico, ma non furono elementi di spicco del regime. In relazione agli eventi della guerra civile e del periodo successivo alla riconciliazione delle parti, invece, nelle tre fonti affiorano posizioni diverse.

Senofonte, nella sua ricostruzione degli avvenimenti, attribuisce a Pausania la responsabilità principale della soluzione del conflitto: secondo Senofonte, il re di Sparta arrivò in Attica quando il destino di Trasibulo e dei suoi, bloccati al Pireo dai mercenari di Lisandro, era ormai segnato; solo la precisa volontà di Pausania evitò che la guerra si concludesse con la sconfitta dei democratici e portò all'accordo tra le parti. Alla fine del suo racconto, tuttavia, Senofonte sente l'esigenza di collegarsi in qualche modo alla tradizione favorevole agli uomini del Pireo: in questa chiave si deve forse leggere il discorso che, nel racconto, Trasibulo pronuncia al suo rientro in città, un discorso che ha toni durissimi contro i combattenti dell'altra parte e sembra il discorso di un vincitore. La fine del racconto è costituita, poi, dalla notizia dell'attacco a Eleusi e da una nota che attesta il rispetto dei giuramenti da parte del δῆμος.

Probabilmente la visione dei fatti fornita da Senofonte si può in larga misura spiegare alla luce delle sue vicende biografiche. Egli fu un cavaliere dei Trenta e combatté nelle file oligarchiche ancora dopo Munichia. Dopo gli accordi si allontanò da Atene, venne colpito da una condanna in contumacia all'esilio e si legò al re spartano Agesilao, cioè con ambienti lacedemoni piú vicini a Lisandro che al re Pausania. Ma dopo Leuttra, egli fu tra quanti beneficiarono del nuovo corso della politica estera ateniese e dell'intesa con Sparta in funzione antitebana: egli fu reintegrato nella cittadinanza e i suoi figli furono schierati a Mantinea tra i cavalieri ateniesi. Si tratta di una biografia che consente probabilmente di spiegare l'oscillazione del racconto senofonteo tra pagine alli-

dro viene accusato di non avere le mani pure (cfr. parr. 8, 12 e 13 dell'orazione), ma nella parte conservata del discorso tale accusa sembra essere generica e legata al fatto che egli era stato un sostenitore del regime oligarchico: cfr., oltre alle già citate pagine di Blass, anche LYSIAS, *Discours*, a cura di L. Gernet e M. Bizos, Paris 1924-26, II, pp. 126 e 131 nota 1.

[41] Cfr. ESCHINE, *Contro Timarco*, 39; PSEUDO-DEMOSTENE, *Contro Beoto II*, 32.

neate sul registro della tradizione ateniese acriticamente celebrativa e pagine in aperta contraddizione con essa[42].

Nell'*Ἀθηναίων πολιτεία* aristotelica[43], la stessa natura dell'opera comporta un interesse assai limitato per gli avvenimenti militari. In essa, ad ogni modo, viene esplicitamente affermato che la parte democratica vinse il confronto militare. Ma nel trattato assume soprattutto rilievo il processo della fuga dei consensi dal campo oligarchico e l'autonoma ricerca dell'accordo da parte degli Ateniesi di un campo e dell'altro, prima dell'arrivo risolutivo di Pausania. Nel seguito si legge una compiuta celebrazione della gestione moderata del ritorno al regime democratico: in essa viene messa in esplicito risalto la ridefinizione degli accordi dopo la partenza del re di Sparta. È, questa, l'ultima pagina della sezione storica dell'opera, prima della sintesi dei rivolgimenti istituzionali verificatisi nel corso della storia di Atene. L'assunzione del comportamento degli Ateniesi nel 403 come ultimo passaggio verso la definizione dell'assetto istituzionale della città, che viene descritto nella seconda parte dell'opera, fa della particolare gestione degli accordi il fondamento dello stato ateniese di IV secolo.

Nel racconto di Diodoro[44] hanno grande rilievo i successi militari degli uomini di Trasibulo e il passaggio di individui dal campo oligarchico a quello democratico. Anche in queste pagine il ruolo di Pausania non viene taciuto, ma viene in una certa misura sottostimato. Non si fa cenno, invece, di ciò che accadde alla fine della guerra civile: Diodoro dice solo che gli Ateniesi si ripresero la loro patria e da allora si governarono con le loro leggi, mentre a coloro che temevano di dover pagare a causa dei crimini commessi nel corso dell'intero periodo oligarchico fu concesso di trasferirsi a Eleusi. La scelta di Diodoro di non analizzare il periodo successivo alla stipulazione degli accordi è probabilmente testimonianza del fatto che lo storico giudicava la vicenda della loro particolare gestione da parte degli Ateniesi non abbastanza rilevante da giustificarne una trattazione nel contesto della storia universale.

## 5. *Da Atene a Roma.*

Alle Idi di marzo, caduto Cesare, Bruto, levando il pugnale insanguinato, pronunciò a gran voce il nome di Cicerone e si congratulò con

[42] Ruolo di Pausania: SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.28-38. Discorso di Trasibulo: *ibid.*, 2.4.39-42. Sulla biografia senofontea cfr., da ultimo, DIOGENE LAERZIO, *Senofonte*, traduzione e commento di A. Natalicchio, Palermo 1992.

[43] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 38-40.

[44] DIODORO SICULO, 14.32-33.

lui per la libertà riconquistata. Cicerone non era presente e non era nemmeno tra i congiurati, ma poteva vantare meriti simili a quelli di cui Bruto ora si era fregiato: egli era, per cosí dire, il simbolo vivente dell'ideale repubblicano. Piú tardi i congiurati fecero un altro gesto simbolico: salirono in Campidoglio. Di lí inviarono all'Arpinate un messaggio che gli chiedeva di recarsi presso Antonio e di esortarlo a unirsi alla difesa delle istituzioni. Cicerone, però, non credeva nella lealtà del console: questi, pensava l'Arpinate, avrebbe fatto ogni promessa finché si fosse sentito in pericolo; ma, cessata la paura, sarebbe tornato quello di sempre. Perciò Cicerone restò fermo sulle sue posizioni e non volle vedere Antonio. Due giorni dopo, nel tempio della dea Terra, l'anziano consolare, attento alla causa repubblicana, fece tutto ciò che gli era possibile per gettare le basi della rappacificazione; riprese l'antico esempio degli Ateniesi; non mancò, egli dice, di fare suo il termine greco che gli Ateniesi avevano impiegato per sedare le discordie ed espresse il parere che la memoria di esse dovesse essere estinta in un oblio eterno[45]

Nella rievocazione del proprio discorso dinanzi al senato, all'indomani dell'assassinio di Cesare, Cicerone riassume il contenuto sostanziale della sua proposta, di cui considerava *vetus exemplum* il comportamento degli Ateniesi alla fine del v secolo, con l'espressione «omnem memoriam discordiarum oblivione sempiterna delere»[46].

L'uso ciceroniano del precedente ateniese, a quanto sembra, non riconosceva la complessità degli avvenimenti del 404/403, ignorava le tensioni entro cui era stata applicata l'intesa di vietare l'azione di μνησικακεῖν, e soprattutto non considerava il contesto di sensibile trasformazione entro cui si era determinato l'evento. L'Arpinate faceva sua una memoria semplificata, tutta concentrata sull'esito finale: in questo senso egli raccoglieva la memoria celebrativa esibita dalla tradizione, ma ometteva di mettere a fuoco le sfumature sopravvissute, sia pure senza ordine preciso, in fonti che è difficile pensare non conoscesse[47]: era però, forse, proprio l'idea della guerra civile come parentesi, come rottura non decisiva in un quadro di sostanziale continuità delle istituzioni il punto

[45] Invocazione di Bruto: CICERONE, *Philippicae*, 2.28-30. Rifiuto di Cicerone di recarsi presso Antonio: *ibid.*, 2.89; cfr. *Epistulae ad Atticum*, 14.10.1. Proposta di Cicerone nel tempio della dea Terra: ID., *Philippicae*, 1.1; cfr. VELLEIO PATERCOLO, 2.58.4; DIONE CASSIO, 44.23-33.

[46] Cfr. CICERONE, *Philippicae*, 1.1.

[47] Non è possibile indicare con certezza quali fossero le fonti ciceroniane sulla vicenda. Non abbiamo attestazioni esplicite di un suo uso delle opere storiche di Senofonte e di Eforo, ma ciò non significa che egli non le conoscesse: cfr. M. FLECK, *Cicero als Historiker*, Stuttgart 1993, pp. 58-67. Le sue fonti saranno da identificare, tuttavia, soprattutto con i testi degli oratori attici, in particolare Lisia e Isocrate.

che faceva diventare, agli occhi di Cicerone, il precedente ateniese un modello attraente[48].

Nella stessa trascrizione latina del contenuto sostanziale della proposta di cui gli eventi ateniesi erano evocati come *vetus exemplum*, il suo autore volgeva in forma assertiva, attraverso la formula *oblivio memoriae*, quella che in greco era una formulazione negativa (μηδενὶ πρὸς μηδένα μνησικακεῖν), legata al particolare uso del verbo non nel senso generico di aver memoria dei mali, ma per esprimere eufemisticamente l'aspirazione alla vendetta, o l'azione stessa del vendicarsi. In questo modo egli produceva anche nella lingua uno spostamento semantico sostanziale in direzione dell'interpretazione degli avvenimenti ateniesi congeniale al suo progetto politico[49]

Quale fosse il *Graecum verbum* che l'Arpinate fece suo, egli non lo rivela direttamente. In fonti successive, in cui esso viene reso esplicito, viene impiegato il termine ἀμνηστία[50]. Le prime attestazioni dell'impiego del termine ἀμνηστία nello stesso senso in cui in precedenza veniva usata la formula costituita dal verbo μνησικακέω in unione con una negazione sono due documenti milesi del 196 e del 188: in entrambi i casi il termine stabilisce l'estinzione di alcuni reati commessi nel corso di un conflitto ed è un provvedimento concordato tra città diverse nell'ambito degli accordi di pace[51]. A parte, poi, un impiego generico del termine in un documento amministrativo tolemaico del

[48] Nella Roma repubblicana c'erano stati plebisciti intesi a impedire la perseguibilità di reati commessi nel corso di disordini e guerre civili: cfr. T. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* (1899), Darmstadt 1990, p. 457 e nota 2: la scelta ciceroniana di far ricorso all'*exemplum Atheniensium* sarà stata in parte motivata dal giudizio che tale rievocazione potesse essere genericamente piú suggestiva di precedenti repubblicani, ma forse non era estranea all'Arpinate l'idea di instaurare un'implicita analogia tra la vicenda di Cesare e la tirannide dei Trenta: è inutile dire che anche l'idea secondo cui quella del 404/403 fosse stata una tirannide dipendeva dalla tradizione dominante, ma, per i motivi di cui si è detto nelle pagine precedenti, era frutto di una notevole semplificazione. Sull'elaborazione politica ciceroniana dopo il tirannicidio cfr., soprattutto, E. GABBA, *Per un'interpretazione politica del De Officiis di Cicerone*, in «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei», XXXIV (1979), pp. 117-41.

[49] Il termine *oblivio* indica l'*actio obliviscendi*, λήθη in greco: cfr. *Thesaurus Linguae Latinae*, IX/2, Leipzig 1968-81, col. 107, *s.v.* «*oblivio*».

[50] Cfr. in primo luogo PLUTARCO, *Vita di Cicerone*, 42.2; Plutarco sceglie il termine ἀμνηστία anche quando non cita gli eventi ateniesi in relazione alla loro evocazione da parte di Cicerone: ID., *Precetti politici*, 17 (814b). Nell'*Historia Augusta, Divus Aurelianus*, 39.4, viene indicato in «*amnestia*» il termine greco impiegato da Cicerone. VALERIO MASSIMO, 4.1. *ext.* 4, e OROSIO, *Historiae adversum paganos*, 2.17.15, usano il termine in contesti in cui l'episodio ateniese non viene ricordato in connessione con il discorso di Cicerone. Nella trasposizione dionea, Cicerone dice che gli Ateniesi raggiunsero l'accordo «di dimenticare (ἐπιλήσεσθαι) quanto era accaduto loro, anche se i fatti in questione erano numerosi e gravissimi, di non sollevare mai in alcun modo un'accusa in relazione a ciò e di non serbare memoria del male patito (μήτε μνησικακήσειν)» (DIONE CASSIO, 44.26.3).

[51] Cfr. *SIG*[3], II, 588, ll. 60-65 (accordo di pace tra i Milesi e i Magnesi); 633, ll. 35-40 (accordo tra i Milesi e gli Eracleoti).

164[52], esso non si trova in fonti precedenti a Cicerone. Per contro esso è largamente attestato già nell'età immediatamente successiva[53]

L'Arpinate, se davvero usò il termine ἀμνηστία come corrispondente della formula costituita dal verbo μνησικακέω in unione con una negazione, si adeguò a un uso linguistico che si stava affermando al suo tempo. Ma la cosa non sembra mettere in discussione il fatto notato in precedenza: essa può dar conto del percorso linguistico attraverso cui dalla formula greca costituita dal divieto di μνησικακεῖν contro chicchessia si è giunti alla *memoriae oblivio* ciceroniana, ma non nega il dato della distanza sostanziale tra l'*exemplum* proposto da Cicerone e gli eventi ateniesi[54].

L'utilizzazione ciceroniana del paradigma del 403 nel corso della crisi del 44 fu probabilmente un fatto molto importante nella fortuna successiva dell'episodio ateniese. Un dato significativo sembra essere il fatto che, nelle fonti successive, esso viene ricordato in quanto modello della proposta ciceroniana del 17 marzo del 44 con la stessa frequenza con cui viene ricordato in quanto evento specifico[55]

Al di là di ciò, l'impiego del precedente ateniese da parte di Cicero-

[52] Cfr. U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I, Berlin-Leipzig 1927, n. 110, 79. Naturalmente non mancano in età ellenistica esempi di atti di indulgenza sovrana estesi non solo alle cause in corso, ma anche a quelle giudicate; nei documenti, tuttavia, non viene usato il termine ἀμνηστία, ma il verbo ἀφίημι (condonare, rimettere): cfr. *ibid.*, n. 111 con commento; altre fonti sono segnalate da H. J. WOLFF, *Das Justizwesen der Ptolemäer*, München 1962, p. 127 nota 13.

[53] Ricorre 10 volte nelle *Antichità Romane* di Dionigi di Alicarnasso e 21 volte nelle opere di Filone l'Ebreo. STRABONE, 7.2.1, impiega il termine, nell'unica volta in cui ciò accade, in un contesto in cui sta citando Posidonio a proposito dei Cimbri (cfr. POSIDONIO, *FGrHist*, 87 F 31): esso, tuttavia, ricorre nel testo di Strabone in relazione alla richiesta di φιλία καὶ ἀμνηστία τῶν ὑπηργμένων rivolta dagli ambasciatori dei Cimbri ad Augusto probabilmente nel 5 d. C.

[54] È probabilmente significativo che CORNELIO NEPOTE, *Thrasybulus*, 3.2, nella sua versione degli avvenimenti, versione che attribuisce semplicisticamente a Trasibulo la direzione moderata della normalizzazione della vita ateniese dopo la guerra civile, spieghi: «Trasibulo propose una legge perché nessuno fosse accusato né condannato per gli atti compiuti in precedenza, e quelli la chiamarono legge dell'oblio»: Cornelio Nepote, cioè, pur impiegando lo stesso termine impiegato da Cicerone (*oblivio*), sente la necessità di fornirne una spiegazione che definisce il suo valore particolare e assai concreto. In DIONE CASSIO, 44.26.3, citato alla nota 50, l'*oblivio* di Cicerone è forse nel verbo ἐπιλήσεσθαι, verbo che anche Dione Cassio sente poi l'esigenza di spiegare nei suoi contenuti concreti.

[55] Notevole sembra il dato che nelle *Vite parallele* di Plutarco la vicenda ateniese venga citata solo in relazione alla sua riproposizione da parte di Cicerone: PLUTARCO, *Vita di Cicerone*, 42.2. Cfr. anche i già citati passi di VELLEIO PATERCOLO, 2.58.4, e DIONE CASSIO, 44.23-33. Sulla notizia contenuta nell'*Historia Augusta, Divus Aurelianus*, 39.4, e su quella di OROSIO, *Historiae adversum paganos*, 7.6.3-5, torneremo tra poco. Per quanto riguarda invece la fortuna dell'episodio come evento specifico cfr. il già citato passo di CORNELIO NEPOTE, *Thrasybulus*, 3.2; VALERIO MASSIMO, 4.1 *ext.* 4; PLUTARCO, *Precetti politici*, 17 (814b); DIONE CASSIO, 60.3.4-5 (su cui vedi nota 57); GIUSTINO, 5.10.11 (il quale usa gli stessi termini di Cicerone: «discordiarum oblivio»; da Giustino dipende direttamente OROSIO, *Historiae adversum paganos*, 2.17.14-15).

ne sembra essere stato determinante, oltre che sul piano formale (la versione latina della formula ateniese dell'amnistia è sempre, nelle fonti successive, in contesti non tecnico-giuridici, *oblivio*[56]), anche su quello sostanziale, nella rappresentazione dell'evento; per questa via, probabilmente, esso diventò *exemplum* dell'atto che fin negli ordinamenti moderni è passato con il nome di amnistia: nell'*Historia Augusta, Divus Aurelianus*, 39.4, l'autore latino sente di poter ricondurre l'*amnestia delictorum publicorum* decretata da Aureliano, atto di indulgenza sovrana da parte dell'imperatore, all'«esempio degli Ateniesi, ricordato anche da Tullio nelle *Filippiche*»[57]

[56] Per le fonti cfr. la nota precedente. Alla nota 50 sono indicati i passi in cui ricorre il termine ἀμνηστία/*amnestia*. MOMMSEN, *Strafrecht* cit., p. 458, nota che ἀμνηστία e ἄδεια sono nozioni giuridiche greche: «ai Romani non manca affatto la nozione, ma non ne esiste il termine tecnico». Nei glossatori il *Graecum verbum* impiegato da Cicerone viene reso con il termine tecnico *abolitio*: cfr. *ibid.*, p. 458 nota 1. Per la diffusione a partire dalla fine del I secolo dell'era cristiana della «allgemeine Niederschlagung» (*abolitio publica*) delle accuse, atto legislativo speciale realizzato attraverso un senatoconsulto o un decreto dell'imperatore, cfr. *ibid.*, pp. 455-56.

[57] AURELIO VITTORE, *Historiae abbreviatae*, 35.7, dà notizia dell'«abolitio ad Graeciae morem», da parte di Aureliano, di tutte le denunce fiscali e di tutte le cause montate dai *quadruplicatores*. Sembra evidente che il riferimento all'uso greco in Aurelio Vittore sia un rimando ai provvedimenti di Solone: cfr., per esempio, AURELIUS VICTOR, *Livre des Césars*, a cura di P. Dufraigne, Paris 1975, p. 172 nota 11. L'*Historia Augusta*, nel paragrafo precedente a quello in cui dà conto dell'«amnestia delictorum publicorum», dice che Aureliano perseguí i *quadruplicatores* e i delatori, e fece bruciare nel Foro di Traiano i registri dei debiti nei confronti dello stato (39.3). Non si può prendere qui posizione sul problema della cronologia della composizione della *Historia Augusta* (cui è legato quello dei suoi rapporti con l'opera di Aurelio Vittore): per una sintesi della questione si potrà forse ancora fare utilmente riferimento al saggio di A. MOMIGLIANO, *An unsolved problem of historical forgery: the Scriptores Historiae Augustae*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XVII (1954), pp. 22-46, ristampato, con tre appendici, in ID., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 105-43. Sembra tuttavia che il rinvio della *Historia Augusta* al modello ateniese citato da Cicerone sia un frutto autonomo; se la notizia della *Historia Augusta* fosse il risultato di una rielaborazione della notizia di Aurelio Vittore, forse la cosa sarebbe un'attestazione ancor piú significativa della celebrità conferita all'evento ateniese dall'uso fattone da Cicerone: di fronte a un'indicazione non del tutto chiara (quella di Aurelio Vittore al provvedimento di Solone), il pensiero di Flavio Vopisco sarebbe corso a Cicerone e al 17 marzo del 44. Secondo OROSIO, *Historiae adversum paganos*, 7.6.3-5, già Claudio, dopo la fine dei disordini successivi alla morte di Caligola, rinunciò a punire quanti avevano aderito al progetto di restaurare la repubblica e decretò una *oblivio in perpetuum*, un atto che Orosio collega alla «praeclara et famosa Atheniensium amnestia quam quidem Romae inducere Iulio Caesare interfecto senatus Cicerone suadente temptaverat». Del provvedimento promosso da Claudio parlano altre due fonti: una di esse, SVETONIO, *Claudius*, 11.1, non collega il decreto di Claudio a nessun precedente; l'altra, DIONE CASSIO, 60.3.4-5, indica il contenuto del provvedimento di Claudio con il termine ἄδεια e lo collega solo al precedente degli Ateniesi, senza ricordare Cicerone. A. MEHL, *Orosius über die Amnestie des Kaisers Claudius*, in «Rheinisches Museum», CXXI (1978), pp. 185-94, ha ipotizzato che il provvedimento di Claudio sia stato ispirato dalla proposta di Cicerone e che la notizia di Orosio risalga in ultima analisi a una fonte che aveva accesso al testo del discorso pronunciato da Claudio in occasione del suo provvedimento. Orosio conosceva il precedente ateniese attraverso Giustino (cfr. nota 55). Dione Cassio conosceva l'uso ciceroniano dell'*exemplum Atheniensium* (cfr. note 45, 50 e 54). È difficile nutrire certezze a proposito della stratificazione delle suggestioni all'interno delle fonti e questo, a parere di chi scrive, suggerisce una certa cautela in relazione all'ipotesi di Mehl, nonostante essa sia attraente.

MARIA MICHELA SASSI

# *La morte di Socrate*

et si Socrate étoit mort dans son lit, on douteroit peut-être aujourd'hui s'il fut rien de plus qu'un adroit Sophiste.

J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur la vertu du héros*.

«Il grande filosofo positivista John Stuart Mill ha affermato un giorno che all'umanità non si sarebbe mai fatta memoria bastante che un tempo è esistito un uomo di nome Socrate. Giusto, ma ancora piú importante è ricordare costantemente agli uomini che un giorno, in mezzo a loro, visse un uomo chiamato Gesú Cristo». Sul finire del 1899, a Berlino, Adolph von Harnack apriva con queste parole un famoso ciclo di lezioni, che l'anno dopo sarebbe stato pubblicato col titolo *Das Wesen des Christentums*[1]. Il riferimento, pressoché letterale, era al saggio *On Liberty* (1859), in cui Mill si era soffermato sull'esperienza di Socrate («capo e prototipo di tutti i successivi maestri di virtú») come su un punto di «memorabile scontro» tra libertà individuale e una compagine socio-politica repressiva, orientata (magari «in tutta onestà») da una «presunzione di infallibilità». Mill aveva richiamato «l'evento che ebbe luogo sul Calvario» come il solo caso di persecuzione della verità che si potesse citare, dopo la condanna di Socrate, «senza produrre un anticlimax»[2]. L'uso della litote lasciava intendere che la morte per cicuta del filosofo ateniese, accusato nel 399 a. C. di empietà e corruzione dei giovani, manteneva il primato dell'esemplarità: nella linea che laicamente fa posto a Cristo come a un *uomo* di elevatissima statura morale, benefattore disconosciuto e mal ripagato dalla sua comunità, Socrate, se non altro, è venuto prima.

Harnack non contesta direttamente questa linea, premendogli anzitutto restituire all'immagine di Cristo, con quell'incisività originaria sbiaditasi per troppe concrezioni successive (al contrario di quanto è accaduto per Socrate), tutta la sua vitalità per la coscienza morale. Ma questa mossa porta nel cuore del problema: l'essenza del cristianesimo va identificata nella sua «cultura morale», come in grandissima semplicità «appare e riluce nei vangeli», testimoni della predicazione di Cristo.

[1] A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. Brescia 1980, 1992[2].

[2] J. S. MILL, *Saggio sulla libertà*, trad. it. (qui parzialmente modificata) Milano 1981, pp. 49 sgg.

C'è da sospettare che il grande teologo protestante fosse messo in difficoltà da Socrate anche piú da vicino, sul suo proprio terreno. Pochi anni prima dello scritto di Mill, l'accostamento con Cristo era stato sottolineato da Baur nel contesto di un'operazione energicamente puntata sugli elementi di continuità fra filosofia greca e cristianesimo[3]. Baur puntualizzava che la religione, inconcepibile senza l'autorità di una Rivelazione che solo Cristo ha realizzato, nell'unione vivente di umano e divino, si pone su un piano diverso dalla filosofia: tuttavia la vita di Socrate, presentato da Platone come «l'Idea divenuta vivente», gli appariva quanto meno *dedicata* alla rivelazione del divino. E la riflessione insisteva sull'aspirazione del socratismo a una rigenerazione morale, nonché su una coscienza genuinamente religiosa dell'essenza assoluta dell'anima espressa da Socrate, in ispecie negli ultimi istanti di vita (Baur valorizzava come socratico il contenuto del *Fedone* e del *Simposio*, mentre lasciava in ombra la consapevolezza esibita dal filosofo durante il processo, aderendo all'opinione che tanto l'*Apologia* platonica quanto quella senofontea fossero opera di imitatori successivi).

Individuare nella filosofia antica un tale grado di prossimità alla religione significava aprire una strada pericolosa verso una riduzione della religione a filosofia. Che Harnack fosse impensierito da questo potenziale interpretativo della figura di Socrate sembra mostrare quella sua *Rektoratsrede* (si noti, del 1900) che richiama l'attenzione sull'emergere del parallelo fra Socrate e Cristo nei piú antichi scrittori cristiani, piú precisamente nel cerchio della letteratura apologetica[4]. Harnack ammetteva che la storia di questo binomio, che richiama i due momenti piú memorabili nel cammino dell'umanità, permetta di descrivere «un bel pezzo» della *Geistesgeschichte* di due millenni. Ma intendeva mostrare che anche gli autori piú sensibili al contenuto morale dell'insegnamento e della morte di Socrate (per esempio un Giustino) avevano conservato il senso di una radicale differenza e incomparabilità fra il sapere pagano, anche nella sua realizzazione piú elevata, e i contenuti della Rivelazione cristiana[5]. Il punto non era solo che Gesú, oltre che morto, è

[3] F. CH. BAUR, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, in «Tübinger Zeitschrift für Theologie», 1837, poi in ID., *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*, a cura di E. Zeller, Leipzig 1876, rist. Aalen 1978, pp. 228-376.

[4] A. VON HARNACK, *Sokrates und die alte Kirche*, Berlin 1900, poi in ID., *Ausgewählte Reden und Aufsätze*, Berlin 1951, pp. 25-41. Questo studio inaugura un ricco filone storiografico, che qui e oltre per larga parte presuppongo, rinviando per indicazioni bibliografiche all'articolo ben aggiornato di K. W. MÜLLER, *Schierlingstrank und Kreuzestod. Anmerkungen zu den Prozessen gegen Sokrates und Jesu*, in «Antike und Abendland», XXXII (1986), pp. 66-88.

[5] Per Giustino Socrate è vissuto «con» il *logos* (*Apologia I*, 46.3), ma il riconoscimento del ve-

anche risorto: il che sposta sul terreno della fede il rapporto col divino[6]. Importante era precisare che la dottrina di Socrate non avrebbe avuto efficacia epocale («epochemachend») paragonabile a quella del Vangelo, se non fosse stato per la sua *morte*. Sono stati il carcere e la cicuta a elevare il significato della filosofia di Socrate sopra il mero livello della dialettica: a conferirle quel contenuto ideale, quell'«autorità» e «obiettività», che la predicazione di Cristo possedeva *di per sé*. Se qualcuno ha additato al sensuale mondo greco una sfera piú alta, è stato il Socrate morente, non il Socrate maestro, o il maestro solo «in quanto ha insegnato nell'ora della morte».

La riflessione sui due destini paralleli di Socrate e Cristo aveva raggiunto nel XIX secolo un momento di tensione massima. Col Socrate divinizzato di Baur o col Cristo umanizzato di Mill, le due linee venivano quasi a combaciare. Ma Harnack, che per difendere la peculiarità dell'esperienza cristiana doveva svalutare l'insegnamento di Socrate, ricadeva in un'antica tendenza a privilegiare l'esemplarità del suo nobile sacrificio della vita per la morale (o per la sapienza) rispetto ai contenuti di quella morale, o di quella sapienza.

Non è impossibile che Socrate stesso abbia favorito questa tendenza: e non semplicemente perché, avendo scelto di non versare il proprio pensiero nella scrittura, ne ha reso per sempre straordinariamente difficile la ricostruzione. Sia Platone che Senofonte testimoniano che, commentando la condanna a morte appena pronunciata, poco prima di avviarsi serenamente verso la prigione, Socrate avrebbe avvicinato il proprio destino a quello di Palamede, ingiustamente accusato da Odisseo di tradimento durante l'assedio di Troia[7] È anche possibile che tutta l'autodifesa di Socrate, come riportata da Platone, fosse sottilmente giocata su richiami all'*Apologia di Palamede* di Gorgia[8]. L'incombere della

ro Dio poteva aver luogo solo quando «la ragione stessa» avesse preso forma in un uomo di nome Gesú Cristo (*ibid.*, 5.3-4).

[6] Cfr. HARNACK, *L'essenza* cit., pp. 168 sgg.

[7] PLATONE, *Apologia di Socrate*, 41b; SENOFONTE, *Apologia di Socrate*, 26; cfr. anche ID., *Memorabili*, 4.2.33. Socrate è associato a Palamede e Callistene in FILODEMO, *De morte*, 4, coll. XXXIII.37-XXXIV.15 Kuiper, p. 59 (= fr. 7 in E. ACOSTA MÉNDEZ e A. ANGELI (a cura di), *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Napoli 1992).

[8] Su questo punto, e in generale per un piú definito orientamento nella tematica inesauribile che si muove fra i due poli della questione socratica («che cosa Socrate ha veramente detto...») e della fortuna di Socrate come 'figura del filosofo', rinvio a una mia introduzione alla traduzione di *Apologia di Socrate* e *Critone* di Platone, Milano 1993; e aggiungo P. J. FITZPATRICK, *The legacy of Socrates*, in B. S. GOWER e M. C. STOKES (a cura di), *Socratic Questions. New Essays on the Philosophy of Socrates and Its Significance*, London - New York 1992, pp. 153-208.

condanna sulla sua missione filosofica, orgogliosamente rivendicata lungo tutto il discorso processuale (anche in tal senso le due *Apologie* di Platone e Senofonte concordano), poteva autorizzarlo a modellarsi su un eroe come Palamede, scelto a protagonista dai tre maggiori tragici ateniesi; Palamede era fra l'altro un 'eroe culturale', cui si attribuivano invenzioni come l'alfabeto, i pesi e le misure, le segnalazioni col fuoco.

Socrate si allinea con altri sapienti osteggiati dalla società o dal potere politico, quali Pitagora, Zenone di Elea, Anassarco di Abdera: in serie con questi, il suo nome diventerà topico nella rappresentazione antica del filosofo[9]. D'altronde, la sua vicenda trova nella rievocazione platonica dell'*Apologia*, del *Critone*, del *Fedone* una cassa di risonanza formidabile, sí da sopravanzare per portata esemplare qualsiasi altra. In particolare il *Fedone*, che con la serenità di Socrate in faccia alla morte mette in scena un esempio insuperabile di indipendenza interiore, è archetipo di una lunga tradizione di rappresentazioni (e autorappresentazioni) del conflitto letale fra intellettuali e potere. Nel racconto di Plutarco, Catone Uticense, dopo la notizia della vittoria di Cesare, si prepara al suicidio leggendo il *Fedone* e impartendo a chi gli è vicino lezioni di calma e coerenza. E pagine vividissime di Tacito ci mostrano Seneca che accelera il supplizio bevendo la cicuta, e immergendosi poi nella vasca spruzza d'acqua i servi piú vicini, quale libagione a Giove Liberatore (il ricordo va irresistibilmente al voto del gallo ad Asclepio). Ancora secondo Tacito, mentre si decide del suo caso nel Senato, Trasea Peto serenamente discute con un filosofo cinico sull'immortalità dell'anima, per poi proporsi come esempio di fermo coraggio allo schiavo che lo svena. È lecito sospettare che, prima che con un'operazione letteraria (nel caso di Tacito, comunque, di livello altissimo), abbiamo a che fare con una vera e propria *imitatio Socratis*. Nell'opposizione filosofica, soprattutto stoica, al principato viene elaborata un'immagine del saggio che si alimenta al culto di *exempla* morali, fra i quali Socrate troneggia. Per tal via realtà e rappresentazione diventano indistinguibili, e da *topos* nasce *topos*: Seneca, per fare solo un esempio, si guadagna un posto accanto a Socrate quale modello additato dalla filosofia a un'altra illustre vittima

[9] Cfr. per esempio FILODEMO, *De morte*, 4, col. XXXV.11-34 Kuiper, pp. 160 sg. (= fr. 8 Acosta Mendez e Angeli); CICERONE, *De natura deorum*, 3.82; PLUTARCO, *Sulle contraddizioni degli stoici*, 1051c-d. Una lista piú estesa e variata di luoghi in MÜLLER, *Schierlingstrank* cit., p. 75, nota 37; ma in generale, qui e oltre, cfr. A. ALFÖLDI, *Der Philosoph als Zeuge der Wahrheit und sein Gegenspieler der Tyrann*, in «Scientiis Artibusque. Collectanea Academiae Catholicae Hungaricae», I (1958), pp. 7-19; A. RONCONI, *Exitus illustrium virorum*, in *RAC*, VI (1964), coll. 1258-68; K. DÖRING, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden 1979.

del potere: Severino Boezio[10]. È un interessante meccanismo che chiamerei di 'gemmazione', e che ritroveremo in età moderna – presso i *philosophes* – in un altro momento di intensa autoconsapevolezza del ruolo degli intellettuali.

La vicenda di Socrate (o anche di altri filosofi antichi perseguitati) viene già accostata a quella di Cristo e dei suoi fedeli nell'autodifesa di alcuni martiri cristiani, messi sotto processo fra II e III secolo d. C.[11]. Anche in questa versione il prolungamento del *topos* rinvia, al di là della filiazione letteraria, a un livello di coscienza diffusa, del resto non propria dei soli cristiani. Nello stesso periodo Mara bar Sarapion di Samosata sull'Eufrate, un pagano non ignaro di dottrine stoiche in attesa di essere processato per opposizione al dominio romano, dalla prigione scriveva al figlio una lettera (in siriaco) in cui allineava quanto accaduto a Socrate, a Pitagora e al «re dei Giudei», rimasti immortali nella memoria intellettuale al di là dell'annientamento fisico[12] Un suo conterraneo, Luciano, appuntava intanto la sua satira su Peregrino, curiosa figura di cinico, chiamato anche Proteo per il trasformismo filosofico segnato da un momento di adesione alla dottrina cristiana, che aveva inscenato uno spettacolare suicidio durante i giochi olimpici del 165 d. C. Una volta che era stato incarcerato, una folla di cristiani era accorsa a provvedergli da mangiare, e dare lettura pubblica di scritti sacri, e celebrarlo come «novello Socrate»: e Luciano si appropria, con ripetuta ironia, del paragone[13]

La vitalità e diffusione dell'*exemplum* socratico si spiega con la sua particolare adattabilità a nuovi bisogni spirituali. Socrate era divenuto modello supremo in quell'approfondimento della filosofia come forma esistenziale, piú che come astratta speculazione, che contraddistingue le scuole filosofiche ellenistiche e romane (non solo, anche se in particolar modo, lo stoicismo). Del resto lo stile di vita del saggio, mirato alla conquista dell'indipendenza assoluta da gratificazioni esterne e tendenzialmente coincidente con un quotidiano esercizio di preparazione alla morte (molto concreto nei momenti di attrito col potere imperiale),

[10] I testi, nell'ordine: PLUTARCO, *Vita di Catone Uticense*, 68-70; TACITO, *Annales*, 15.62 sgg., 16.34 sg.; BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, 1.pr.3. Si aggiunga la morte di Giulio Cano (ad opera di Caligola) in SENECA, *De tranquillitate animi*, 14.4 sgg., specialmente 8.

[11] *Martyrium Apollonii*, 39 sgg.; *Martyrium Pionii*, 17; *Acta Phileae* (La), 4.13; cfr. ATENAGORA, *Legatio*, 31.2.

[12] Cfr. DÖRING, *Exemplum Socratis* cit., pp. 143 sg.; MÜLLER, *Schierlingstrank* cit., pp. 73 sg.

[13] LUCIANO, *De morte Peregrini*, 12; cfr. 32, 37, 43. Nel cap. 11, come nella lettera di Mara, è valorizzato l'aspetto legislativo della dottrina di Gesú: quasi anticipazione di quel meccanismo di 'umanizzazione' caratteristico delle versioni 'laiche' dell'accostamento con Socrate.

appariva sorprendentemente contiguo con l'area della spiritualità cristiana[14]

Di qui, fra l'altro, un certo uso rivendicativo che talora viene fatto di Socrate nell'ambiente intellettuale pagano. Celso, autore di un *Discorso vero* contro i cristiani ricostruibile attraverso l'estesa confutazione di Origene (metà del III secolo d. C., circa), contrapponeva il pericolo apertamente affrontato da Socrate alla pratica cristiana della clandestinità. La sua preferenza andava, del resto, alla superiore nobiltà esibita dai sapienti greci (Anassarco o Epitteto) nel mezzo del supplizio, piuttosto che alla morte gridata di Cristo (Origene replica che anche alla morte di Socrate o Anassarco non mancano tratti lamentevoli, ma la contrapposizione fra distacco classico e sofferenza cristiana ha vita lunga: la vedremo riemergere, diversamente giocata, in Rousseau)[15] Piú tardi, in un mosaico degli ultimi decenni del IV secolo d. C., ritrovato ad Apamea in Siria (fig. 1), Socrate compare in posizione centrale fra sei filosofi, secondo uno schema usuale dell'iconografia di Cristo docente fra i discepoli: in questo importante centro del platonismo tardoantico, per

[14] P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987 [trad. it. Torino 1988]; G. CAMBIANO, *Le filosofie tra l'impero e il cielo*, in *Storia di Roma*, II/3, Torino 1992, pp. 321-60.

[15] Cfr. Celso in ORIGENE, *Contra Celsum*, 1.3, 7.53; Origene replica in 7.56 (sulla medesima linea ARNOBIO, *Adversus nationes*, 1.40); anche in 2.17 e 2.41 Origene ritrova in Socrate elementi che Celso vorrebbe criticare in Cristo. Per Rousseau cfr. oltre.

Figura 1.
Mosaico con Socrate e i Sapienti. Dall'edificio pagano sottostante la cattedrale di Apamea.

il quale è passato Giamblico, si tratta verosimilmente di una risposta pagana a motivi cristiani, fors'anche collegata con quel programma di «chiesa pagana» elaborato dall'imperatore Giuliano[16] È significativo che in ambiente ancora vicino a Giuliano, caratterizzato da un uso del passato classico come ultimo baluardo di un paganesimo sulla difensiva, troviamo un primissimo spunto – e credo unico nell'antichità – di quella considerazione in termini epocali della morte di Socrate che si farà meglio strada fra XVIII e XIX secolo. Nelle *Vite dei Sofisti* di Eunapio l'uccisione del filosofo, richiamata dal confronto con l'esecuzione di Sopatro (già discepolo di Giamblico ad Apamea) calunniato presso Costantino, viene identificata come una soglia storica, seguita da un declino (politico e sociale, presumibilmente) di Atene e della Grecia tutta[17]. In un altro passo assai peculiare dell'opera di Eunapio si legge una periodizzazione della storia della filosofia secondo netti tagli cronologici (il primo corrispondente alla morte di Platone, i successivi a determinati imperatori) che pare consapevolmente opporsi ai criteri dominanti (raggruppamenti di opinioni o di scuole) della storiografia filosofica antica[18]. Entrambi i luoghi sembrerebbero bene intendersi sullo sfondo di una civiltà costretta a fare i conti con se stessa, nel percorso globale di un processo che si sente giunto al culmine (se non agli sgoccioli).

La durata del modello socratico – ivi compresa la revisione nei termini della saggezza tardoantica – era comunque garantita dalla sua immediata riutilizzabilità in ambito cristiano. È noto che, in generale, Epitteto ricorre a Socrate come a privilegiato 'paradigma' (παράδειγμα) di virtú[19] Un po' meno noto è che in riadattamenti cristiani del *Manuale*,

[16] L'ipotesi interpretativa di J. e J.-Ch. Balty (cfr. fra l'altro *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée: l'ensemble néoplatonicien de l'Empereur Julien*, in *Texte et Image Actes du Colloque international de Chantilly* (13-15 ottobre 1982), Paris 1984, pp. 167-76, con ulteriore bibliografia) è da valutare sullo sfondo disegnato da G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990.

[17] Cfr. EUNAPIO, *Vitae Sophistarum*, 6.2, specialmente 4-6, con R. J. PENELLA, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.*, Leeds 1990, specialmente pp. 141 sgg. Particolarmente significativo per Socrate è GIULIANO, *Epistula ad Themistium*, 264b-265b.

[18] Su questo passo testualmente controverso e difficilmente inquadrabile (anche perché possediamo scarsi resti dell'opera di Porfirio da cui Eunapio dichiara la sua dipendenza) cfr. G. NENCI, *Eunapio, V sophist. 2,2,6-8 e la periodizzazione della φιλόσοφος ἱστορία*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, III (1973), pp. 95-102; R. GOULET, *Eunape et ses devanciers: A propos de «Vitae sophistarum» p. 5.4-17 G.*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XX (1979), pp. 161-72; A. BRANCACCI, *Filosofia e retorica nel dibattito tardoantico da Filostrato a Sinesio*, in «Elenchos», VI (1985), pp. 397 sgg.

[19] F. SCHWEINGRUBER, *Sokrates und Epiktet*, in «Hermes», LXXVIII (1943), pp. 52-79; K. DÖRING, *Sokrates bei Epiktet*, in K. DÖRING e W. KULLMANN (a cura di), *Studia Platonica. Festschrift für H. Gundert*, Amsterdam 1974, pp. 195-226.

verosimilmente destinati ad ambiente monastico, alle citazioni di Socrate hanno potuto subentrare – del resto occasionalmente, e in contesti lasciati talvolta immutati – riferimenti agli apostoli o ai martiri, o a san Paolo[20]. In particolare consentanea alla nuova lettura poteva essere la chiusa del *Manuale*, che poi parafrasava un luogo dell'*Apologia* platonica citatissimo, in ambito sia pagano che cristiano, per la svalutazione dell'offesa fisica in nome dell'immunità dello spazio interiore: «Anito e Meleto possono uccidermi, certo, ma non farmi del male»[21]. Erano parole che, solo espungendo i nomi degli accusatori di Socrate, potevano naturalmente prolungarsi nell'esortazione evangelica: «non abbiate timore di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima...»[22].

Analogamente, la descrizione del destino del giusto frustato, torturato, crocifisso che Glaucone tratteggia nella *Repubblica* platonica, dialogando con Socrate, poteva essere letta come una profezia della morte di Cristo, a conferma del *logos* già permeante il sapere pagano (fra l'altro, negli Atti del martirio di Apollonio il riferimento a questo passo precede di poco il parallelo fra la persecuzione di Socrate e quella di Cristo)[23] La possibilità di un'interpretazione cristiana del luogo di Platone, impregnato della riflessione sulla morte del maestro (che pure non

[20] Significativa la fortuna cristiana del *Manuale*: conserviamo un'elaborazione (forse del VI secolo) attribuita a san Nilo (V secolo); una parafrasi nota come *Paraphrasis Christiana* (IX secolo al piú tardi); un commento a quest'ultima; un'ulteriore parafrasi. Ci interessano i primi due testi, che si possono leggere in J. SCHWEIGHÄUSER, *Epicteteae Philosophiae Monumenta*, V, Lipsiae 1800. Rispetto a *Manuale*, 5, *Paraphrasis Christiana*, 7 sostituisce a Socrate apostoli e martiri come modello di superamento del timore della morte, là dove PSEUDO-NILO, 10 lascia il riferimento intatto; al Socrate che esemplifica l'assenza di ogni ostentazione in *Manuale*, 46, subentra in *Paraphrasis Christiana*, 60 «l'apostolo», in PSEUDO-NILO, 65 «i filosofi»; nel cap. 51.3 Socrate cede a Paolo sia in *Paraphrasis Christiana*, 69, che in PSEUDO-NILO, 71. Per un panorama piú ampio cfr. almeno M. SPANNEUT, *s.v.* «Epiktet», in *RAC*, V (1962), coll. 664 sgg., e piú recentemente ID., *Techne, morale et philosophie chrétienne dans un document grec inédit du IXe (?) siècle*, in «Orpheus», II (1981), pp. 58-79. Per un altro caso di travestimento cristiano completo (non frequente) di un testo classico: A. CARLINI, *Il piú antico testimone greco di Sesto Pitagorico*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXIII (1985), pp. 10 sgg.

[21] Cfr. T. BAUMEISTER, *«Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht». Platon, Apologie des Sokrates 30 c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus*, in H.-D. BLUME e F. MANN (a cura di), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, 1985², pp. 58-63.

[22] MATTEO, 10.28. Cfr. *Paraphrasis Christiana*, 71; PSEUDO-NILO, 72 sg.

[23] Cfr. E. BENZ, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im neuen Testament und in der alten Kirche*, in «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse», 1950, n. 12, pp. 1031-74; H. HOMMEL, *Der gekreuzigte Gerechte. Platon und das Wort vom Kreuz*, in ID., *Schöpfer und Erhalter. Studien zum Problem Christentum und Antike*, Berlin 1956, pp. 23-32; E. DES PLACES, *Un thème platonicien dans la tradition patristique: le juste crucifié (Platon, «République» 361e4-362a2)*, in *Studia Patristica*, 9, a cura di F. L. Cross, Berlin 1966, pp. 30-40.

aveva avuto, in concreto, modalità cosí mortificanti), era assicurata *in nuce* dalla sostanza ideale di quella stessa morte. Era questa, ancora, ad assicurare la valorizzazione – via via, è vero, piú ripetitiva – di singoli elementi del pensiero socratico: fra i piú fortunati, quegli accenni di una morale non vendicativa (cosí vicina all'invito cristiano a non ricambiare le offese) espressi in piú punti dei dialoghi platonici; o quell'idea di una sorveglianza interiore adombrata negli accenni a un «segno divino», leggibile come un'intuizione della voce di Dio (ma anche, da parte di autori piú ostili, come allusione a un demone maligno)[24]. Era questa, in definitiva, ad assicurare a Socrate un posto privilegiato e sicuro nel quadro del recupero della filosofia pagana, arginando fra l'altro – secondo un meccanismo che si rivelerà costante – ricorrenti rigurgiti di antipatia per il versante piú capzioso e razionalistico del suo insegnamento.

Nella cultura umanistica, la percezione della fine di Socrate in termini di esemplarità produce interpretazioni unificate – al di là della varietà dei temperamenti personali e delle ideologie – dall'intento strumentale. Nel *De fato et fortuna* (scritto fra 1396 e 1399), Coluccio Salutati si mostra colpito dal comportamento tenuto in carcere da Socrate, «capostipite dei nostri martiri», fin quasi a dichiararlo superiore a quello di Pietro per la fermezza mostrata di fronte alla morte (l'opera si conclude con una perorazione della pace politica e sociale modellata sul discorso delle Leggi del *Critone*)[25]. Deluso dalla traduzione del *Critone* di Aristippo, Salutati sollecita quella di Leonardo Bruni, compiuta con la traduzione dell'*Apologia* negli anni '20 del Quattrocento. Nell'*Argumentum* della seconda[26], l'accento posto sull'ingiustizia della condanna pronunciata da una massa ignorante lascia intendere che anche l'interesse di Bruni non va tanto all'autore di determinate dottrine filosofiche quanto a un ispiratore di impegno civico (e di eloquenza) per il programma culturale e politico di una cerchia intellettuale che si sente incompresa dai piú.

Alle esigenze dell'Umanesimo 'civile' fiorentino si riporta anche, attorno alla metà del secolo, la *Vita Socratis* di Giannozzo Manetti. È una compilazione prevedibile di Platone (al solito, *Apologia*, *Critone*, *Fedone*), Senofonte, Diogene Laerzio, Cicerone e Seneca e i Padri. Ma è interessante l'abbinamento, sotto il segno dichiarato della morte ingiusta,

[24] Per i due punti di vista opposti sul δαιμόνιον cfr., ad esempio, EUSEBIO, *Praeparatio evangelica*, 13.12.3; TERTULLIANO, *De anima*, 1.5.

[25] Nell'edizione a cura di C. Bianca, Firenze 1985, cfr. pp. 73 sgg.

[26] Pubblicato da J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, II, Leiden - New York 1990, p. 504; *ibid.*, I, pp. 72 sgg., 99 sgg., 321 sgg. ecc. parecchie indicazioni utili in un ambito tematico relativamente al quale non conosco lavori specifici dopo quello citato a nota 29.

con una biografia di Seneca: imitazione significativa della formula delle *Vite parallele*, in un periodo che usa ricorrere a Plutarco come a un depositario di modelli di saggezza pratica e teorica[27]; ma anche – in qualche modo – esito di un'operazione avviata da Seneca stesso col suo modellarsi su Socrate.

I tratti del Socrate cristiano, lasciati (non del tutto) in ombra in queste interpretazioni, tornano in primo piano nella prospettiva di Marsilio Ficino. Questi rintraccia nella sapienza antica gli elementi di una teologia filosofica compatibile con i contenuti della Rivelazione cristiana, lungo un percorso che passa per Orfeo e Pitagora e trova in Platone un punto culminante. Ma, allorché la riflessione si sposta dal piano speculativo a quello esistenziale, Socrate occupa il centro del quadro, per i requisiti noti: la concentrazione sul bene spirituale piú che sul benessere fisico, il rifiuto di vendicarsi delle offese (equivalente all'atto di porgere l'altra guancia), l'accettazione della morte ingiusta, destinata a dare ai posteri l'esempio della piú grande forza d'animo. Cosí nella *vita* di Socrate Ficino può additare un'immagine della vita cristiana, e addirittura (se non per «figura» almeno per «adumbratio») di Cristo[28].

Si è rilevato che la piú nota esclamazione di Erasmo («sancte Socrates, ora pro nobis!») non si può intendere se non su questo sfondo, finora non bene dissodato[29] È anche vero che Erasmo rifonde gli elementi tradizionali dell'*interpretatio christiana* di Socrate in una lettura nuova del parallelo con Cristo. Egli trae spunto dal ritratto di Socrate-Sileno disegnato dall'Alcibiade del *Simposio*, sigla proverbiale del possibile contrasto fra miseria esteriore e ricchezza spirituale, per mettere Socrate in linea con Antistene, Diogene, Epitteto, Cristo, i profeti, gli apostoli: accomunati da presenza fisica e atteggiamenti risibili agli occhi dei piú, che sono in realtà sintomi di autenticità interiore, di un disprezzo della realtà materiale il cui esito piú conseguente è il sacrificio della vita. L'usuale riconoscimento del divino (*numen*) in Socrate viene calato in una visione religiosa che valorizza la sfera della piú intima saggezza, e la proclamazione socratica di ignoranza si pone come la prima espres-

[27] Il richiamo a Plutarco è esplicitato nelle due lettere prefatorie: cfr. G. MANETTI, *Vita Socratis et Senecae*, a cura di A. de Petris, Firenze 1979, pp. 111 e 114; inoltre almeno 9.16 (p. 205). La sola *Vita di Socrate* è stata recentemente ristampata a cura di M. Montuori e con traduzione di M. Bandini, Palermo 1995.

[28] Cfr. la lettera a Paolo Ferobanti (*Confirmatio Christianorum per Socratica*), in M. FICINO, *Opera omnia*, I, Basileae 1576, p. 868, nonché II, p. 1390 (gli *argumenta* del *Critone* e del *Fedone*); cfr. inoltre I, pp. 806 (*De salute Philosophorum ante Christi adventum*) e 866 sg. (*Concordantia Moïsis et Platonis*).

[29] R. MARCEL, *«Saint» Socrate Patron de l'Humanisme*, in «Revue Internationale de Philosophie», V (1951), pp. 135-43.

sione (non semplicemente anticipatrice) di una ricerca della verità perseguita con umiltà di spirito[30]

Due secoli dopo, nella *Lettera sull'entusiasmo* di Shaftesbury, un ideale di sorridente saggezza non lontano da quello vagheggiato da Erasmo prende ancora corpo in Socrate: piú precisamente nel Socrate che, secondo un famoso aneddoto riportato da Eliano, spiritosamente reagisce agli attacchi di Aristofane. «L'uomo piú divino che sia mai apparso nel mondo pagano visse nel colmo di un'età piena d'arguzia, e fu messo in ridicolo; ma, per aiutare il poeta quanto piú poteva, si presentò di persona in teatro, in modo che il suo aspetto autentico – tutt'altro che grazioso – potesse esser messo a confronto col ritratto che il poeta comico aveva fatto di lui sulla scena»[31]. Socrate è ora campione di «good humour», una mescolanza gradevole di serenità e ragionevolezza che – antidoto al fanatismo religioso – Shaftesbury ritrova anche in san Paolo o, altrove, in Cristo. In controluce sulla *silhouette* di questo Socrate cristiano intravediamo quella di un Cristo socratico: è il frutto di una lunga riflessione, avviata da Erasmo, sul rapporto fra religione e ragione.

Nel XVIII secolo Socrate può prendere le vesti di martire della ragione perseguitata nella prospettiva dei deisti, che additano nella religione un oppressivo magma di impostura e intolleranza. Ma la sua esperienza mantiene valore religioso nel quadro (intriso di influenze sociniane) della costruzione di una religione razionale volta a recuperare i tratti piú autentici del cristianesimo in una lettura morale, piuttosto che dogmatica, dell'insegnamento di Gesú. In questo quadro, in cui Gesú appare salvatore del mondo grazie alla sua predicazione e al suo esempio piú che all'incarnazione, e grazie alla morte – al massimo – in quanto fatto di persecuzione, la somiglianza con Socrate si accentua[32].

Cosí, in una tradizione diversa da quella inglese ma pervenuta per suo conto a problematizzare la distinzione fra la figura storica di Cristo e la religione che ne porta il nome, Lessing tratteggia nei *Gedanken über*

[30] Cfr. ERASMO, *Sileni Alcibiadis* (1515) in ID., *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino 1980, pp. 60 sgg. (specialmente ll. 50 sgg., 100 sgg.), con il simpatetico studio di G. CALOGERO, *Erasmo, Socrate e il Nuovo Testamento* (1969), in «La Cultura», XII (1974), pp. 1-22, poi in ID., *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli 1984, pp. 136-63.

[31] Cfr. ANTHONY, EARL OF SHAFTESBURY, *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708), poi in ID., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711, 1714²), Farnborough 1968, I, p. 31 (= 20 della trad. it., Bari 1962, da cui cito). Cfr. anche pp. 53 sgg. (= 33 sgg.); e R. A. ANSELMENT, *Socrates and 'The Clouds' Shaftesbury and a Socratic tradition*, in «Journal of the History of Ideas», XXXIX (1978), in particolare p. 180.

[32] Si veda l'associazione fra Socrate e Cristo, «vittime dell'invidia», nel cap. XIV del *Traité sur la tolérance* di Voltaire. Limpida e piú dettagliata trattazione (con ampia bibliografia) dei temi che toccherò di qui in poi in S. SEMPLICI, *Socrate e Gesú. Hegel dall'ideale della grecità al problema dell'Uomo-Dio*, Padova 1987.

*die Herrnhüter* (1750) un parallelo fra la posizione di Socrate nella storia della filosofia e quella di Cristo nella storia religiosa che poggia sulla possibilità – almeno occasionale – di trattare il secondo «solo come un maestro illuminato da Dio»[33]. Intanto Hamann costruisce, con uso personalissimo delle fonti, suoi *Memorabili socratici* (1759) in cui la professione d'ignoranza di Socrate, suo *alter ego*, configura un rifiuto del sapere intellettualistico in favore di una conoscenza intuitiva, intima via di accesso al divino (ma il «segno maggiore» del significato della sua missione è, al solito, «la sua comunione con l'ultimo destino dei profeti e dei giusti»)[34].

Anche uno Hamann, con il suo forte accento antirazionalistico, si inscrive in quell'area di elaborazione di una religione personale e libera da

[33] G. E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Lachmann, Stuttgart-Leipzig 1886-1902[3], XIV, p. 158.

[34] J. G. HAMANN, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, trad. it. in ID., *Scritti cristiani*, a cura di A. Pupi, II, Bologna 1977 (la citazione dalla p. finale).

Figura 2.

Antonio Canova, *Morte di Socrate* (particolare).

Il gesto delle braccia alzate, atto a sottolineare il dolore di un discepolo, è significativamente ripreso dallo schema del *Compianto di Cristo*. Il bassorilievo canoviano, databile fra 1787 e 1792, chiude emblematicamente un secolo di riflessioni sull'analogia, divenuta ormai corrente, fra il destino di Socrate e quello di Cristo.

dogmi in cui la vicenda di Socrate entra come punto di riferimento pressoché obbligatorio. A questo punto, tuttavia, essa sembra offrire piú che mai un canovaccio ove ricamare, attorno all'unico fermo fatto della morte, gli aggiustamenti piú opportuni al discorso del momento. Ciò è particolarmente evidente nella lettura dei *philosophes*, che naturalmente trovano in Socrate un potente modello per il loro ideale di acuta critica sociale e ferma resistenza alla censura[35] È da notare come l'ispirazione esercitata su Diderot, pur non dando gran frutto all'atto pratico, gli merita un abbinamento topico a Socrate nei commenti dei contemporanei, e analogamente accade per Rousseau quando viene per lui il momento dell'oppressione. I teorici dei culti religiosi della Rivoluzione, alla ricerca di un fondo di religione naturale circoscritto dall'idea dell'esistenza di Dio e dall'amore del prossimo, finiranno poi per elencare, fra i grandi benefattori dell'umanità da onorare, Bruto, Socrate, Gesú, Voltaire, Rousseau[36].

Rousseau, d'altronde, avverte la consunzione del mito di Socrate. Già nel confronto con Catone Uticense, preferisce l'impegno attivo dell'eroe romano alla vita filosofica del greco (l'affermazione che la morte del secondo è stata «la piú bella» ha il sapore di una convenzionale concessione all'equilibrio del parallelo)[37] Quando poi nell'*Emile* (1762) tesse l'elogio della sublime semplicità dei Vangeli (in nome di una religione naturale, del cuore e non dell'intelletto), evoca Socrate per rilevare l'incommensurabilità fra la morte priva di dramma di un saggio e quella, sí propria di un Dio, avvenuta nella mortificazione piú indegna, e tuttavia senz'ombra di ostentazione: Gesú, non Socrate, ha conosciuto l'obbrobrio presagito dal Platone della *Repubblica* per l'uomo perfettamente giusto... Inoltre, se non fosse stato per la «facile» morte che ne ha onorato la vita, Socrate sarebbe stato considerato alla stregua di un sofista anziché come l'inventore della morale: su questo terreno, a differenza di Gesú, egli non avrebbe detto nulla di nuovo[38]

«Socrate è nudo», agli occhi di Rousseau, come lo sarà di lí a poco

[35] Cfr. R. TROUSSON, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*, Paris 1967.

[36] Cfr. A. MATHIEZ, *La théophilanthropie et le culte décadaire. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution, 1796-1801*, Paris 1901, rist. Genève 1975, pp. 62 sg., 382, 456, 547, 644, 711.

[37] Cfr. C. PICHOIS e R. PINTARD, *Jean-Jacques entre Socrate et Caton. Textes inédits de Jean-Jacques Rousseau (1750-1753)*, Paris 1972, pp. 54, 78 sgg.; inoltre D. LEDUC-FAYETTE, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris 1974.

[38] J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, a cura di F. e P Richard, Paris 1957, pp. 379 sgg. (è nella *Profession de foi du vicaire savoyard*). Il motivo della morte come unico discrimine fra Socrate e un sofista ricorre anche nella pagina finale del *Discours sur la vertu du héros* (1751), nonché nella *Lettre à M. de Franquières* (1769).

agli occhi di Herder. Pure Herder, dal punto di vista di una filosofia della storia orientata a calare i contributi individuali nel percorso dell'umanità intera, trova «eccessive» le lodi tributate a Socrate, e puntualizza che non gli si può attribuire nessuna nuova dottrina. L'efficacia della sua lezione dipende soprattutto dal modo in cui è vissuto (piú ancora, dal modo in cui è morto), che si è caricato di valore intellettuale grazie all'interpretazione dei discepoli: senza Atene, in realtà, la virtú di Socrate sarebbe rimasta anonima[39]

La diagnosi congiunta di Rousseau e Herder mostra fino a qual punto fosse arretrata la ricostruzione storica della *filosofia* di Socrate, a causa di una ricezione orientata in senso simbolico-esistenziale. Su tale sfondo va inteso, direi, l'invito di Schleiermacher a ricercare lo specifico valore di Socrate «come filosofo», sí da sanare la contraddizione fra il ruolo genericamente assegnatogli nella storia del pensiero e la stentata ricostruzione del reale spessore teorico delle sue dottrine. Schleiermacher formula una proposta di comparazione fra Senofonte e Platone da cui d'ora in poi non si potrà prescindere, e ne coglie il primo frutto individuando in Socrate una chiara «idea del sapere», la quale vale da potente fulcro unificatore di tre ambiti di riflessione (fisica, etica e dialettica) che nel periodo presocratico erano separati, e si pone dunque come uno spartiacque nella storia della filosofia greca[40].

In ogni caso, il pensiero di Socrate era ormai pronto a un *revival* nella progettazione di una filosofia della storia in cui il modello intellettuale greco, lungamente latitante dopo l'età rinascimentale, tornava ad essere cruciale. L'evento della morte veniva finalmente spiegato, fuori delle strette maglie dell'esempio morale, in un nesso di implicazione con quel pensiero: la connessione, peraltro, continuava ad essere largamente soggettiva e strumentale, mentre vitalissima rimaneva, non a caso, l'analogia con Cristo[41].

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, la valutazione della condanna di Socrate è complementare al ruolo centrale assegnatogli nella storia dello spirito. Con la scoperta del principio interiore della coscienza soggettiva (che sarà elevata dal cristianesimo a realtà concreta),

[39] J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, parte III, libro XIII, capp. IV sg. (1787) [trad. it. Bologna 1971, rist. Roma-Bari 1992, pp. 251 sgg.].

[40] F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen*, in «Abhandlungen der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 1814-15. Philosophische Klasse», 1918, pp. 50-68, poi in ID., *Sämtliche Werke*, III/2, Berlin 1838, pp. 287-308, nonché in A. PATZER (a cura di), *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987, pp. 41-58.

[41] Oltre a quanto segue cfr. J. G. FICHTE, *Die Staatslehre* (1813), nei *Werke*, a cura di I. H. Fichte, IV, Berlin 1971, pp. 569 sgg.

Socrate ha distrutto l'identità ingenua di soggetto e oggetto, e con ciò fondato la teoria morale. Nella *Filosofia della religione* Hegel mostra di avvertire senz'altro la natura specifica di Cristo come figlio di Dio, criticando piú di una volta la tendenza della teologia razionalistica ad assimilarlo semplicisticamente a Socrate, nella qualità di «maestro dell'umanità» e «martire della verità». Tuttavia accoglie il parallelo sul piano della storia esteriore (quella cioè che tratta Cristo come uomo, importante anche per il non credente), e legge la morte di entrambi come la sconfitta – temporanea – di un principio rivoluzionario, che il mondo non poteva ancora sopportare[42]. Socrate e Cristo condividono d'altronde la sorte eroica di tutti quegli uomini «cosmico-storici» («weltgeschichtlich») capaci di produrre «grandi collisioni» fra il sistema esistente e possibilità storiche che essi soli, veri e propri «veggenti», hanno colto nel loro intimo: il sacrificio individuale (cosí la morte precoce di Alessandro come l'assassinio di Cesare, o l'esilio di Napoleone) è un tributo che l'idea deve pagare, nella determinatezza dell'esistenza, per attuarsi come universale[43].

Nell'interpretazione di Hegel (da cui discendono, come sarà risultato evidente, tanto Mill che Baur) i destini di Socrate e Cristo giungono a un punto di approssimazione massima, anche se non proprio di identificazione: che è appunto l'esito cui Harnack reagiva, indicandolo come profondamente caratteristico della cultura del XIX secolo. In questo panorama la voce di Nietzsche produce una disarmonia solo apparente. Socrate è per lui la personificazione di un razionalismo risultato letale per la vitalità dionisiaca che aveva sino allora permeato la civiltà greca: perciò, con Platone, è un «tipo della decadenza». Ma, pur in tale senso negativo, anche per Nietzsche Socrate segna una svolta cruciale, analoga a quella prodotta dal cristianesimo: già per questo, la sua interpretazione mostra una affinità di fondo con quella di Hegel (che pure aveva assegnato a Socrate un ruolo essenzialmente distruttivo). Inoltre, anche su Nietzsche la morte di Socrate esercita una sottile fascinazione simbolica, tale da riscattare il nucleo di una filosofia amata-odiata: Socrate rimane nonostante tutto un Greco al di qua dell'esperienza cristiana, ed

[42] Cfr. il capitolo dedicato a Socrate in G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1805-1806 sgg.), II, trad. it. Firenze 1932; ID., *Lezioni sulla filosofia della religione* (1821 sgg.), a cura di E. Oberti e G. Borruso, I, Bologna 1971, pp. 295 sg.; II, Bologna 1974, pp. 358 sg., 371 sgg., 419 e nota 1. Il discorso sul cristianesimo delle origini si era nutrito del confronto fra Socrate e Cristo fin dal tempo delle cosiddette *Theologische Jugendschriften*: cfr. ID., *Gesammelte Werke*, I. *Frühe Schriften*, a cura di F. Nicolin e G. Schüler, Hamburg 1989, pp. 117 sgg., specialmente 148 sgg.

[43] Su questo punto particolare Hegel si diffonde nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* (... 1830-1831), I, trad. it. Firenze 1941, rist. 1981, pp. 86 sgg., 91 sgg.

è forse un sussulto di resipiscenza che lo induce a prendere la cicuta, per guarire dalla tirannia della ragione[44].

Dall'antichità ai tempi nostri, l'esperienza di Socrate ha mantenuto efficacia immutata come immagine di fondazione della filosofia, esaltata dal supremo sigillo della morte. Per controverso che sia il valore del suo insegnamento, netto è il profilo di sapiente che Socrate ha disegnato una volta per tutte, nell'estraniazione consapevole dal senso comune (percepita come risibile dai piú)[45], portata alle conseguenze estreme in omaggio a un ideale di coerenza morale. Esempio, con buona pace di Harnack, per proprio conto memorabilissimo in quanto non necessita di fede in una realtà ultraterrena, ma di umana fiducia nell'esistenza di un ordine naturale di verità[46].

[44] È il sospetto che adombrano le ultime righe dedicate al «problema Socrate» nel *Crepuscolo degli idoli* (1888), trad. it. nel vol. VI/3 delle *Opere*, Milano 1970, rist. 1986, p. 68. A un orientamento nel labirinto delle interpretazioni nietzscheane di Socrate (il *Leitmotiv* piú riconoscibile è forse il suo essere «nemico della vita») giova H. J. SCHMIDT, *Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild*, Meisenheim 1969, specialmente pp. 291 sgg., 349 sg.; cfr. inoltre V. TEJERA, *Nietzsche and Greek Thought*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987.

[45] Cfr. L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, New York - London 1966, pp. 3 sgg., 311 sgg.; H. BLUMENBERG, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main 1987 [trad. it. Bologna 1988].

[46] Anche su Leo Strauss, che indica in Socrate il fondatore della filosofia politica classica, agisce certamente la forza legittimante della morte. Indicazioni sull'estesissima produzione dedicata da Strauss a Socrate (o al tema del diritto naturale visto attraverso la riflessione di Socrate, che Strauss per la verità tende ad amalgamare con Platone) nell'introduzione di T. L. Pangle a L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago-London 1983; qui voglio rinviare almeno a ID., *On classical political philosophy*, in «Social Research», XII (1945), poi in ID., *What is Political Philosophy?*, Glencoe 1959 [trad. it. Urbino 1977, pp. 397-409]; ID., *Persecution and the Art of Writing*, New York 1952 [trad. it. Venezia 1990, pp. 30 sgg.]; ID., *Platone*, in L. STRAUSS e J. CROPSEY (a cura di), *History of Political Philosophy*, I, Chicago 1963, 1987² [trad. it. Genova 1993, pp. 105-77]; ID., *Jerusalem and Athens: some preliminary reflections* (1967), in ID., *Studies* cit., pp. 147-73.

GLENN W. MOST

# *Atene come scuola della Grecia*

Questi uomini, maestosi, di suprema dignità, ma pervasi di prorompente passione intellettuale e verosimilmente destinati a suscitare una passione analoga in chi si imbatta in loro (fig. 1), ci sembra di averli conosciuti da sempre. Quelli piú in vista sono perlopiú facilmente identificabili nei piú insigni filosofi e uomini di scienza della Grecia: Platone e Aristotele, Socrate e Pitagora, Diogene e Tolomeo. Sia che esponga-

Figura 1.
Raffaello Sanzio, *Scuola d'Atene*.

no e argomentino le loro dottrine, sia che si limitino a esprimere il loro punto di vista col gesto e il portamento, hanno incarnato cosí perfettamente il loro pensiero che ben difficilmente possiamo immaginarceli sotto altro sembiante. Essi sono circondati da ammiratori estasiati sopraffatti dalla gioia di apprendere: sul lato sinistro, un giovane, accolto dal gesto d'invito d'un uomo maturo, irrompe sulla scena trascinato da un desiderio incontrollabile; sul lato destro, un altro giovane, incapace di trattenersi ancora, si precipita all'esterno per diffondere il verbo al mondo intero. Tutti questi spettatori meravigliati ed estasiati che si trovano all'interno dell'affresco sono espressione di quegli atteggiamenti che si suppone che noi, spettatori esterni ad esso, assumiamo nei confronti della scena raffigurata: i discepoli che si trovano all'interno del dipinto predeterminano il nostro ruolo di discepoli del dipinto. Dei quasi sessanta esseri umani raffigurati, solo quattro distolgono gli occhi dalla scena carica di intensità cui prendono parte e ricambiano il nostro sguardo guardandoci direttamente. Sulla sinistra, in primo piano, ci sono tre giovani di età crescente a mano a mano che si procede verso destra: un bambino, tenuto in braccio da un vecchio, che cerca di afferrare un libro; un fanciullo che sbircia da dietro le spalle dell'uomo che tiene in mano il libro e infine un bel giovane interamente vestito di bianco; in primo piano, sulla destra, l'autoritratto del pittore. Con la loro diretta mediazione, queste quattro figure sollecitano la nostra partecipazione; con la loro giovinezza ci rammentano che abbiamo molto da imparare dagli uomini piú anziani, perlopiú barbati, che vediamo; con la loro età crescente ci fanno intendere che anche noi saremo in grado di compiere progressi se ci vorremo dedicare loro. Non c'è da stupirsi che, in assenza di un titolo preciso dato da Raffaello, e nonostante il sontuoso edificio nel quale si trovano i suoi filosofi non sia certamente una scuola, ma semmai un tempio o un palazzo, l'atmosfera didattica che permea questa raffigurazione ne abbia a tal punto determinato la percezione da farle inevitabilmente assumere il titolo, a partire almeno dal XVII secolo, di *Scuola d'Atene*.

La persistenza di questo titolo illegittimo testimonia con quale forza l'idea di Atene come scuola si sia radicata nell'immaginario europeo. Per secoli, la sopravvivenza culturale della letteratura e della filosofia ateniesi è dipesa, almeno in parte, da un tropo della ricezione in base al quale Atene è definita come la scuola alla quale la posterità deve apprendere per poter riconoscere e sviluppare la propria umanità: studiando alla scuola di Atene si impara a dimenticare come essere Romani, Italiani, Tedeschi per diventare non tanto Ateniesi, quanto esseri umani. Ciò che rende particolarmente degno di interesse questo tropo

è il paradosso per cui quella che ha finito per diventare una figura centrale dell'universalismo umanistico, propagando valori pacifici di collaborazione internazionale e di cultura intellettuale, ebbe in realtà origine come stereotipo di un patriottismo angustamente localistico e campanilistico, che enfatizzava i valori militari della guerra, della competizione e del sacrificio di sé. Indice di questo particolare sviluppo è il cambiamento di significato subito talvolta dalla locuzione preposizionale «della Grecia» nella definizione di Atene come «scuola della Grecia»; essa è passata dal significato originario, per cui la Grecia sarebbe stata uno scolaro che studiava nella scuola costituita da Atene (un genitivo «dello studente», la stessa costruzione grammaticale del titolo dell'opera di Molière *L'école des maris*), a quello di alcune versioni moderne che suggeriscono che Atene è la scuola nella quale la Grecia può insegnare all'intera umanità (un genitivo «dell'insegnante», come nel titolo *La scuola del marito* di Traversi), oppure che la Grecia è la materia per eccellenza che ciascuno può studiare nella scuola di Atene (un genitivo di materia, come per *The School of Eloquence* di Tony Harrison).

Non può certamente ritenersi casuale che la prima e piú celebrata formulazione dell'idea di Atene come scuola della Grecia si trovi nella versione tucididea dell'orazione funebre pronunciata da Pericle nell'inverno dell'anno 431/430 a. C.[1]; fu infatti indubbiamente la tradizione ateniese di tenere pubblici elogi in occasione delle esequie ufficiali dei soldati caduti in guerra nel corso dell'anno a fornire il contesto originario nel quale questa idea venne per la prima volta sviluppata ed elaborata in un topos retorico[2]. Di certo, anche altri generi della letteratura ateniese non sono estranei all'elogio di Atene: come dice Socrate, non è difficile elogiare Atene davanti a un uditorio di Ateniesi[3]. Nella *Medea* – preoccupato (e, per come andarono le cose, a ragione) che il particolare sviluppo dato alla tragedia avrebbe finito per alienargli gli spettatori ateniesi – Euripide fa cantare al coro uno stasimo in onore della città di Eretteo, benedetta sin dai tempi antichi, che ne celebra soprattutto il valore militare e la funzione di nutrice della sapienza e della poesia (cosa che peraltro non fu sufficiente a fargli riportare la vittoria in quell'anno)[4] Un elogio astratto di questo genere si può trovare in qualsiasi contesto; tuttavia, la sottolineatura costante e marcata

[1] TUCIDIDE, 2.41.1.

[2] Lo studio fondamentale di questa tradizione, dal quale ho appreso molto in linea generale quanto in particolare, è N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris - La Haye - New York 1981.

[3] PLATONE, *Menesseno*, 235d, 236a.

[4] EURIPIDE, *Medea*, 824-32.

delle lezioni da imparare richiedeva un supporto istituzionale specifico, garantito in primo luogo dai funerali di stato che avevano luogo ad Atene. In qual modo, infatti, l'oratore poteva andare al di là della semplice consolazione dei sopravvissuti e trasformare la loro mestizia, il loro desiderio, mai celato, del morto[5] in un coraggio ancor piú estremo, se non riconoscendo l'innegabilità della perdita, ma interpretandola in una prospettiva di redenzione, come una lezione di sacrificio[6]? In queste circostanze, cedere alla pericolosa seduzione di uno scoraggiato cordoglio (per non parlare di quella di un astioso rancore) sarebbe equivalso a tradire il sacro compito che i caduti avevano lasciato in retaggio ai sopravvissuti.

Sin dai tempi omerici, il campo di battaglia fu il luogo in cui le lezioni di coraggio e abilità militare venivano sottoposte alla prova piú severa: il padre del guerriero omerico invia quest'ultimo sul campo di battaglia dalla dimora in cui ha trascorso la fanciullezza con la prescrizione che dovrà essere «sempre fra gli altri il migliore e il piú bravo»[7]. Ettore ha imparato a «esser forte sempre, a combattere in mezzo ai primi Troiani», e la sua speranza, destinata a restar vana, è che il proprio figlio apprenda cosí bene questa lezione che tutti i Troiani possano dire che supera il padre[8]. Nella *polis* classica, che proprio queste orazioni contribuirono a plasmare, il coraggio individuale è stato assorbito nel dovere civico, ma la scena dell'istruzione è rimasta la stessa: dopo tutto, morire non è un fallimento ma, anzi, la (sola) prova di successo, perché solo la morte può dimostrare, al di là di qualsiasi dubbio, che il soldato ha veramente appreso una lezione di coraggio da coloro che sono caduti prima di lui, e che la trasmetterà intatta a coloro che cadranno dopo di lui. Questa istruzione assume la forma di insegnamento all'imitazione[9] Pertanto, nelle orazioni funebri si ribadisce a ogni piè sospinto che i guerrieri caduti hanno appreso la lezione di coraggio nel presente seguendo l'esempio dei grandi eroi morti nel passato[10]; luogo comune che basta rovesciare affinché la lezione impartita dagli ultimi

[5] GORGIA, *Epitaffio* (= DK 82 B 6); DEMOSTENE, *Epitaffio*, 16; DIODORO SICULO, 13.20.4; corretto polemicamente da Pericle in TUCIDIDE, 2.43.1 (cfr. sotto).

[6] Sulle tensioni retoriche e politiche di tali orazioni funebri nelle democrazie antiche e moderne cfr. G. W. MOST, *Perikles in Gettysburg*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 21 novembre 1994, p. L 14.

[7] *Iliade*, 6.208 (Ippoloco padre di Glauco), 11.784 (Peleo padre di Achille).

[8] *Ibid.*, 6.444-45, 6.476-81.

[9] PLATONE, *Menesseno*, 236e; DIONIGI DI ALICARNASSO, *Arte retorica*, 6.4.

[10] EURIPIDE, *Supplici*, 911-17; PLATONE, *Menesseno*, 240e; DEMOSTENE, *Epitaffio*, 16, 27-31; IPERIDE, *Epitaffio*, 8.

caduti si trasformi, per i giovani presenti nell'uditorio, nel dovere che essi dovranno compiere con le loro gesta future[11]. Nella scena dell'orazione funebre nelle *Supplici* di Euripide, Teseo invita Adrasto a indirizzare le sue parole soprattutto ai cittadini giovani presenti, e la frase conclusiva del discorso di Adrasto suona: «In questo modo educate bene i fanciulli»[12]. Cosí, con la mediazione dell'orazione funebre, i morti educano i vivi[13]. E poiché alle cerimonie funebri non presenziavano unicamente i cittadini ateniesi ma anche gli stranieri[14], le lezioni impartite dalle morti eroiche non fungevano solo da sprone e consolazione per i futuri soldati ateniesi, ma anche da monito e sfida al resto del mondo[15]. Per questo motivo gli oratori possono proclamare che la fama del defunto che celebrano si diffonde nel mondo intero[16] e dura in eterno[17].

Quando Tucidide fa riassumere a Pericle la propria orazione affermando che tutta la città di Atene è una scuola per la Grecia («Ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι»)[18], egli presuppone e nello stesso tempo sovverte una tradizione ormai ben stabilizzata. All'interno del suo discorso, staccato dal contesto dell'opera di Tucidide, Pericle accetta evidentemente la missione didattica inerente a questo genere retorico, ma si impegna seriamente per ridefinirlo. Dopo tutto, in materia militare anche gli Spartani si consideravano, ed erano considerati dai loro amici, detentori di un insegnamento da offrire al resto del mondo[19]; e l'esito della guerra del Peloponneso aveva probabilmente fatto pensare a qualcuno che non avevano torto. Pericle, pertanto, che nella sua azione politica si era impegnato ad affermare l'egemonia culturale di Atene non meno attivamente che a consolidarne la forza militare, decide, in questo suo discorso, di evitare qualsiasi contrapposizione puramente militare tra Atene e Sparta, ridefinendo la sfera specifica dell'istruzione – che sottrae al campo di battaglia e a un particolare tipo di morte – per ricollocarla invece entro la città e in un parti-

[11] LISIA, *Epitaffio*, 69; PLATONE, *Menesseno*, 246b, 248e, 249a; IPERIDE, *Epitaffio*, 32.

[12] «οὕτω παῖδας εὖ παιδεύετε»: cfr. EURIPIDE, *Supplici*, 844-45, 917.

[13] LISIA, *Epitaffio*, 3: «παιδεύοντας ἐν τοῖς τῶν τεθνεώτων ἔργοις τοὺς ζῶντας»; cfr. PLATONE, *Menesseno*, 246d sgg., che cita tra virgolette il probabile discorso dei morti ai vivi.

[14] TUCIDIDE, 2.34.4, 2.36.4; PLATONE, *Menesseno*, 235b; DEMOSTENE, *Epitaffio*, 13.

[15] LISIA, *Epitaffio*, 6; PLATONE, *Menesseno*, 241b-c.

[16] TUCIDIDE, 2.41.4, 2.43.3; LISIA, *Epitaffio*, 2, 3, 20, 26, 66, 79; PLATONE, *Menesseno*, 237c-d, 239a; DEMOSTENE, *Epitaffio*, 17, 33; IPERIDE, *Epitaffio*, 30.

[17] TUCIDIDE, 2.41.4, 2.43.2; LISIA, *Epitaffio*, 6, 20, 23, 79, 81, PLATONE, *Menesseno*, 243c, 249b; DEMOSTENE, *Epitaffio*, 32, 36; IPERIDE, *Epitaffio*, 14, 24, 30, 42; DIODORO SICULO, 13.20.3; DIONIGI DI ALICARNASSO, *Arte retorica*, 6.4.

[18] TUCIDIDE, 2.41.1.

[19] *Ibid.*, 3.57.1; ISOCRATE, *Panatenaico*, 202.

colare modello di vita. Cosí facendo, egli subordina la sfera militare a quella della vita culturale e civica (che di fatto riposava sulla potenza militare di Atene), e sostiene implicitamente, contro i critici di Atene, che la città non è, come afferma qualcuno, un tiranno, per la Grecia, bensí, piuttosto, un maestro, e che il suo potere sulle altre città non deriva dalla forza bruta ma dalla supremazia culturale (che ha come conseguenza, insieme ad altro, la superiorità militare). Perciò, il compito assai gravoso che si prefigge il discorso di Pericle è definire le caratteristiche peculiari della vita civica ateniese, in modo che le morti dei soldati si trasformino in volontario, consapevole, e definitivo tributo in azione al valore supremo della città. Tributo che corrisponde, legittimandolo, a quello (solo apparentemente) piú modesto fornito dallo stesso Pericle in parole, che ne sollecita uno futuro, di nuovo in azione, da parte dei sopravvissuti. Ecco perché, per Pericle, il παράδειγμα che Atene propone all'imitazione degli altri è essenzialmente politico, piú che militare[20], e perché il suo insegnamento (διδασκαλίαν ... ποιούμενος) pone l'accento, in maniera piuttosto stupefacente, non sui meriti dei morti, quanto su quelli della città vivente[21], verso la quale invita i sopravvissuti a rifinalizzare il loro desiderio dei morti[22].

Considerata con distacco, l'immagine di Atene fornita da Pericle si rivela un'impossibile sintesi utopica di virtú disparate e inconciliabili: qui, e solo qui, la costrizione è frutto di libera autoimposizione; gli individui sono piú pienamente individui perché totalmente integrati nella comunità; i soldati sono piú coraggiosi proprio per il fatto di non essere obbligati a esserlo; la vita politica non grava come un dovere su nessuno e, pertanto, tutti vi prendono parte volontariamente; la vita ha una dimensione talmente pubblica da rendere possibile la vera privacy; il popolo ama la bellezza senza indulgere in spese eccessive e ama la sapienza senza mostrare debolezza nell'azione. E tuttavia Pericle è cosí brillante nella sua esposizione che il sacrificio volontario dei soldati sembra esigere il nostro assenso. Ma ciò che di fatto invalida la sua visione di Atene non è tanto l'illogicità interna dell'orazione, quanto il contesto narrativo nel quale Tucidide l'ha spietatamente inserita. Pericle non ha ancora finito di pronunciare il suo discorso che scoppia la pestilenza del 430 a. C.[23], e, con essa, si verifica il crollo totale di tutte le virtú civiche e morali il cui intreccio indissolubile aveva costituito, secondo lo stesso

[20] TUCIDIDE, 2.37.1.
[21] *Ibid.*, 2.42.1.
[22] *Ibid.*, 2.43.1.
[23] *Ibid.*, 2.47.3.

Pericle, il tessuto stesso della città: «nell'infuriare dell'epidemia gli uomini, non sapendo cosa sarebbe stato di loro, divennero indifferenti alle leggi sacre come pure a quelle profane ... Anche per altri aspetti la peste segnò per la città l'inizio del dilagare dell'illegalità»[24]. Non fu una concatenazione causale degli eventi esterni a costringere Tucidide ad adottare questa sequenza narrativa; fu invece lo storico a scegliere di far risalire al primo anno della guerra l'unica orazione funebre che concede a Pericle, con la conseguenza di provocare questa drastica contrapposizione; questa scelta di Tucidide può essere motivata solo dal suo intento di affidare alla sequenza degli eventi la dimostrazione dell'infondatezza dell'ottimismo di Pericle[25] Non è solo Pericle a rimanere vittima della peste, ma anche la sua visione di Atene, che si rivela troppo fragile per sostenere la dura prova che le infliggono queste condizioni estreme. Tucidide sembra voler suggerire che, se Atene è virtuosa unicamente quando si trova in buona salute, allora la sua virtú è solo epidermica; a ben guardare, è possibile che lo storico stia addirittura suggerendo implicitamente che, anche in questo caso, l'errata valutazione ateniese riguardo alle basi e ai limiti della propria forza contribuí in misura decisiva alla catastrofe della città.

Sin dall'inizio il *topos* di Atene come scuola della Grecia è cosí venato di ironia e paradosso: caratteristica che permane nelle trasformazioni del *topos* operate dagli altri due maggiori autori della letteratura greca classica che contribuirono a tramandarlo ai lettori successivi, ossia Platone e Isocrate. Nel *Protagora* platonico la discussione tra Socrate e Protagora raggiunge a un certo punto un tale grado di litigiosità che rischia di interrompersi, tanto che gli altri interlocutori presenti intervengono nel tentativo di calmare le acque e consentirne la continuazione. Tra i pacieri c'è Ippia, che tra l'altro afferma: «Sarebbe vergognoso se noi, che pur conosciamo la natura delle cose per essere i piú sapienti tra i Greci – e proprio per questa ragione ci siamo qui riuniti, in questo pritaneo della sapienza della Grecia (τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας), in questa casa che è la piú prestigiosa e la piú sontuosa della città –, non dessimo alcun segno di altrettanta dignità, ma bisticciassimo tra noi come individui di bassa lega»[26]. Atene non è piú semplicemente un'aula scolastica, ma è diventata il pritaneo, la se-

[24] *Ibid.*, 2.52.3, 2.53.1 (trad. di M. Cagnetta).

[25] Cfr. in particolare H. FLASHAR, *Der Epitaphios des Perikles. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse», 1969.

[26] PLATONE, *Protagora*, 337d-e.

de del potere politico e dell'amministrazione municipale. L'elogio di Ippia parla di splendori e senza dubbio contribuí a determinare la trasformazione di una scena precedente di questo stesso dialogo nell'affresco di Raffaello: la cosiddetta *Scuola d'Atene* dalla quale abbiamo preso le mosse[27] Tuttavia, la politicizzazione, operata da Ippia, della scena di istruzione mette a nudo le strutture della disuguaglianza economica e militare che gravò su numerose città greche alla fine del v secolo nelle loro relazioni con Atene: disuguaglianza solo parzialmente celata dall'astuta trasformazione, operata da Pericle, della tirannia in istruzione. Per di piú, sappiamo da numerosi indizi che Platone non pretende affatto che questo raduno di sofisti venga considerato seriamente come si trattasse della vera élite dell'intellighenzia greca: nei dialoghi platonici Callia e la sua cerchia sono presentati come politicamente e moralmente sospetti; l'intera scena nella quale Socrate s'incontra con Protagora, Ippia, Prodico e i loro seguaci per la prima volta nella casa di Callia è un *pastiche*, venato di maliziosa ironia, degli *Adulatori* di Eupoli e della visita di Odisseo al mondo degli Inferi descritta nel libro XI dell'*Odissea*, teso a insinuare quanto i sofisti siano vani e inconsistenti; cosí lo stesso Ippia viene indirettamente paragonato, quando lo si menziona per la prima volta, a un mero εἴδωλον di Eracle di cui parla appunto Omero[28]. In definitiva, la lusinghiera definizione di Ippia che fa di Atene il pritaneo della sapienza non dice molto né a proposito di Atene, sulla cui effettiva sapienza il Socrate platonico ha un'opinione assai diversa, né a proposito dei tronfi intellettuali stranieri calati in città con il loro seguito di ammiratori estasiati, ma serve soprattutto a caratterizzare la pedanteria fatua e pomposa di Ippia.

La vanità di Ippia è messa a nudo da Platone; quella di Isocrate, involontariamente, da Isocrate stesso. Nel *Panegirico*, pubblicato probabilmente intorno al 380 a. C., Isocrate loda con tutte le sue forze il contributo di Atene al benessere materiale e spirituale del mondo. In un encomio già diventato classico ai tempi di Augusto[29] egli sorvola sui tradizionali e lusinghieri *topoi* dell'autocelebrazione ateniese – dalla forza militare dei suoi cittadini all'autoctonia, alla purezza razziale – nell'intento di mettere in evidenza, invece, una dimensione di maggior socialità e internazionalità, la lezione civilizzatrice ricevuta dalla città da parte degli dèi e da questa trasmessa al resto dell'umanità: i doni costitui-

[27] Sulla relazione tra il dipinto di Raffaello e il testo di Platone cfr. G. W. MOST, *Reading Raphael. 'The School of Athens' and its pre-text*, in «Critical Inquiry», XXIII (1996), pp. 145-82.

[28] PLATONE, *Protagora*, 314e-316a; cfr. *Odissea*, 11.601.

[29] ISOCRATE, *Panegirico*, 23-50. Cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Isocrate*, 5, 14.

ti dall'ordine politico, dalle granaglie e dai misteri eleusini; l'apertura e l'ospitalità dei cittadini, le splendide festività. Il τέλος dell'intero encomio non è né militare né materiale, bensí culturale e, in particolare, linguistico: la φιλοσοφία (nel senso attribuitole da Isocrate, non da Platone) è il dono di Atene al mondo, e l'eloquenza, che distingue gli uomini dagli animali e gli individui istruiti liberalmente (τοὺς εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐλευθέρως τεθραμμένους) da quelli incolti, è onorata in questa città piú che in qualsiasi altra[30] Isocrate può cosí proclamare che è soprattutto nel campo della lingua che Atene è divenuta la scuola del resto del mondo: «Tanto la nostra città ha superato nel pensiero e nella parola il resto dell'umanità che i suoi allievi sono diventati maestri degli altri; ha fatto sí che il nome di Greci indichi non una popolazione ma un atteggiamento spirituale: si chiamano Greci non tanto quelli che appartengono alla stessa nostra razza quanto quelli che hanno la stessa nostra cultura»[31].

Analogamente all'orazione funebre di Pericle riportata da Tucidide, sulla quale questo paragrafo del *Panegirico* è strettamente modellato[32], l'orazione di Isocrate pone l'accento su valori culturali astratti, ma la sua finalità è di carattere piú concretamente militare: il discorso, nel suo insieme, mira a convincere le altre città greche ad accettare l'egemonia e il comando ateniesi in una spedizione contro i Persiani che riunirà i Greci distogliendoli dalle loro devastanti guerre intestine. Ma la debolezza ateniese, a seguito della pace di Antalcida (387 a. C.), priva Isocrate dell'argomentazione migliore, cioè la necessità di affidare il comando alla città militarmente piú forte. Egli deve pertanto appellarsi a glorie militari e culturali del passato per giustificare le pretese del presente; del resto, a ben guardare, l'evidente riutilizzazione delle tematiche dell'orazione funebre di Pericle rientra nella medesima strategia retorica, architettata in modo da ricordare ai lettori panellenici del IV secolo le glorie ateniesi del V.

Ma quello che si vuol far passare per elogio disinteressato di una città è, in realtà, l'accorta autopromozione di un uomo d'affari di successo, e il crescendo di esaltazione della filosofia e dell'eloquenza ateniesi è poco piú di un panegirico appena mascherato di ciò che Isocrate riteneva il suo personale contributo alla cultura ateniese, greca e mondiale. Φιλοσοφία ed eloquenza erano infatti le parole d'ordine del programma

[30] ISOCRATE, *Panegirico*, 47-49.

[31] *Ibid.*, 50 (trad. di G. Paduano).

[32] Cfr. E. BUCHNER, *Der Panegyrikos des Isokrates. Eine historisch-philologische Untersuchung*, Wiesbaden 1958, pp. 50 sgg.

educativo di Isocrate[33] Isocrate fu costretto a cercarsi studenti a pagamento a causa della perdita del patrimonio familiare nella guerra del Peloponneso[34], ma poi riscosse, come insegnante, un successo sufficiente ad accumulare una fortuna considerevole[35]; fu maestro di molti dei piú importanti contemporanei, ateniesi e non ateniesi, e non solo oratori forensi e uomini politici, ma anche filosofi e storici, il cui lungo elenco comprende Iseo, Licurgo, Iperide, Timoteo, Speusippo, Androzione, Cefisodoto, Eforo, Teopompo[36]. Dopo aver affermato che i genitori erano contenti di affidargli i figli come allievi e di pagare quanto egli per ciò richiedeva[37], Isocrate arriva ad affermare che la grande reputazione di Atene era almeno in parte dovuta agli stranieri che vi si recavano per studiare presso di lui[38], tranquillamente ignorando il contributo fondamentale apportato all'oratoria greca da non ateniesi[39]. Cosí, quando dice che si guarda ad Atene come a un «maestro» (διδάσκαλος) di «tutti gli abili retori e maestri di oratoria»[40], è chiaro che, pur parlando della città in generale, si riferisce, di fatto, in primo luogo a se stesso e alla scuola che ha fondato. Questa strategia di *marketing* finí per essere coronata da enorme successo, dato che, come dice Dionigi di Alicarnasso, gli stranieri colti arrivarono a considerare la scuola di Isocrate come un'immagine della stessa città di Atene[41].

Nei secoli successivi, il declino politico di Atene – già nella prima metà del III secolo a. C. lo scrittore di viaggi Eraclide Critico menziona, tra i luoghi di interesse turistico di Atene, unicamente teatro e ginnasi, e nessun edificio politico né militare[42] – fu compensato dall'estrema generalizzazione del *topos* del suo ruolo di maestro di cultura. Nella prospettiva di Roma, le differenze tre le diverse città greche, pur cosí importanti per i Greci, potevano addirittura apparire quasi trascurabi-

[33] ISOCRATE, *Lo scambio degli averi*, 270.

[34] *Ibid.*, 161-62.

[35] *Ibid.*, 39-41; DIONIGI DI ALICARNASSO, *Isocrate*, 1.

[36] ISOCRATE, *Lo scambio degli averi*, 93-94, fornisce un elenco di alcuni suoi scolari. CICERONE, *Brutus*, 8.32: «la cui casa [*scil.* di Isocrate] si aprí a tutta la Grecia come una scuola e quasi una fabbrica di oratori, grande oratore e maestro perfetto»; cfr. ID., *De oratore*, 2.22.94.

[37] ISOCRATE, *Lo scambio degli averi*, 240-41.

[38] *Ibid.*, 224-26.

[39] Cfr. PH. HARDING, *An education to all*, in «Liverpool Classical Monthly», ottobre 1986, pp. 134-36.

[40] ISOCRATE, *Lo scambio degli averi*, 295.

[41] «τῆς Ἀθηναίων πόλεως εἰκόνα ποιήσας τὴν ἑαυτοῦ σχολήν»: DIONIGI DI ALICARNASSO, *Isocrate*, 1.

[42] F. PFISTER, *Die Reisebilder des Herakleides. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar mit einer Übersicht über die Geschichte der griechischen Volkskunde*, in «Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaft in Wien, philosophisch-historische Klasse», CCXXVII (1951), pp. 72 sgg.

li, sicché il tradizionale prestigio di Atene poteva dar lustro all'intera Grecia, e il tropo di Atene educatrice della Grecia poteva essere generalizzato sino a diventare quello di un'intera Grecia educatrice di Roma e del resto del mondo. La meschina replica di Silla agli ambasciatori ateniesi che tentavano di persuaderlo a desistere dal suo feroce assedio nell'87/86 a. C. rammentandogli il prestigioso passato di Atene – «Tornatevene indietro, o beata gente, con i vostri bei discorsi. Io sono stato mandato ad Atene dai Romani non a imparare la storia, ma a domare la ribellione»[43] –, poteva essere espressione di sentimenti diffusi negli strati meno colti del popolo romano; nello stesso tempo, però, presupponeva l'esistenza di aspettative pedagogiche nei confronti di Atene per il fatto stesso di dileggiarle. Nel novero degli uomini che contribuirono a plasmare la cultura di Roma, quella di Silla rimase una posizione decisamente minoritaria. Cicerone si recò ad Atene in giovane età per studiarvi filosofia, e in anni posteriori descrisse in un dialogo un gruppo di giovani Romani ad Atene che avevano un ricordo cosí vivido dei grandi filosofi del passato da immaginarsi addirittura di vederli[44]. Cicerone dedicò poi un altro dialogo al figlio Marco, che studiò per un anno ad Atene con Cratippo affinché il maestro lo arricchisse con la scienza e la città con gli esempi[45] Fu però il classicismo augusteo a dichiararsi in particolar modo discepolo della Grecia, contribuendo perciò in maniera decisiva a trasmettere la visione della scuola della Grecia alla cultura occidentale. Orazio rovesciò per cosí dire i timori di Catone che arte ed eleganza greche e asiatiche assoggettassero i Romani invece di esserne assoggettate – «ne illae magis res nos ceperint quam nos illas»[46] –, e li trasformò nell'affermazione provocatoria della sottomissione dei Romani, militarmente superiori, da parte di quei Greci, culturalmente superiori, che pure essi avevano assoggettato:

Graecia capta ferum victorem cepit et artes
intulit agresti Latio[47]

Secondo Virgilio, ai Romani era lecito mantenere il monopolio delle *artes* della guerra e del diritto, ma quello di tutte le altre (compresa,

[43] PLUTARCO, *Vita di Silla*, 13.2 (trad. di C. Carena).
[44] CICERONE, *De finibus*, 5.1.1-2.4.
[45] ID., *De officiis*, 1.1. Per l'apprezzamento ciceroniano della cultura ateniese cfr., per esempio, *Brutus*, 7.26-29, 13.49-51, e *De oratore*, 1.4.13, 3.11.43.
[46] LIVIO, 34.4.3.
[47] «La Grecia conquistata conquistò il suo fiero vincitore introducendo le arti nel Lazio contadino»: ORAZIO, *Epistulae*, 2.1.156-57 (trad. di M. Ramous). Cfr. inoltre ID., *Ars poetica*, 268-69, 323-26.

sembrerebbe, la poesia epica) doveva essere concesso ai Greci[48]. Ogni poeta latino di età augustea cercò una propria definizione riadattando quanto appreso da qualche modello greco e colmando le lacune nel sistema dei generi di una letteratura peculiarmente romana. Negli stessi decenni, gli scrittori greci erano impegnati a canonizzare la lezione che, non solo a loro parere, i Romani dovevano imparare dai Greci in fatto di oratoria, geografia e in altri campi tecnici[49]. Sotto l'impero romano, quindi, gli autori greci poterono continuare a guardare alle antiche glorie di Atene come alla prova di una vivacità culturale posseduta se non altro in passato; le questioni militari e politiche erano ovviamente diventate del tutto irrilevanti, e le lezioni che si potevano apprendere da Atene si erano ormai da tempo trasformate in lezioni intese nel senso piú letterale del termine, ossia in esercizi puramente letterari e retorici destinati agli scolari che frequentavano le aule scolastiche dell'οἰκουμένη grecofona[50].

Nel corso della storia altri popoli, tra cui gli antichi Ebrei[51], hanno rivendicato il privilegio di istruire il resto del mondo. Ma la fissazione, sia della letteratura romana sia di quella greca tarda, sugli autori ateniesi classici dei secoli V e IV a. C., e la loro canonizzazione in sistemi scolastici di notevole longevità, garantí che fosse soprattutto Atene a continuare a impartire lezioni di umanità alla maggior parte della tradizione culturale occidentale. Nella seconda metà del XVIII secolo gli umanisti tedeschi riattivarono il potenziale della letteratura greca, liberandola dalle incrostazioni della latinità e cercando in Atene una scuola che potesse rendere i Tedeschi meno tedeschi (e anche meno francesi) e piú umani. Per Winckelmann i Greci erano gli unici maestri della vera bellezza, e solamente imitandoli i moderni potevano imparare a creare un'arte degna di essere imitata per i propri meriti; per Herder, «anche l'arte greca è una scuola dell'umanità; infelice chi la considera diversamente»[52] La profonda devozione al valore pedagogico del modello greco trasmessa ai posteri, all'avvento del XIX secolo, da umanisti cosí diversi tra loro quali Schlegel, Humboldt e Creuzer[53], contribuí alla crea-

[48] VIRGILIO, *Eneide*, 6.847-54.

[49] Cfr., per esempio, DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sugli oratori antichi*; STRABONE, 9.1.16 (su Atene).

[50] Cfr., per esempio, PLUTARCO, *Sulla gloria degli Ateniesi*; ELIO ARISTIDE, *Panatenaico*; MENANDRO RETORE, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, 2.392.16-17, 2.394.9-10, 2.396.26-31, 2.426.4-5 e, in particolare, 2.426.27-32.

[51] SAN PAOLO, *Epistola ai Romani*, 2.17-21.

[52] J. G. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität. Sechste Sammlung* (1795), lettera 63 = *Sämmtliche Werke*, a cura di B. Suphan, XVII, Berlin 1881, p. 343.

[53] Cfr., per esempio, F. SCHLEGEL, *Über das Studium der griechischen Poesie*, in ID., *Schriften zur Literatur*, a cura di W Rasch, München 1972, pp. 84-192 [trad. it. Napoli 1988]; W. VON HUM-

zione di un sistema d'istruzione (il *Gymnasium* tedesco) e di un campo di studi (l'*Altertumswissenschaft*) in cui la fiducia fondamentale in valori paradigmatici atemporali era inestricabilmente legata ad una profonda venatura storicistica che, se in un primo momento arricchí il valore paradigmatico dei Greci antichi, finí poi col minarlo[54]. Fu cosí che sorse, negli anni 1920, un nuovo, «terzo» umanesimo, quello di Werner Jaeger, programmaticamente inteso, una volta ancora, a riscoprire il nucleo pedagogico dell'immagine greca attribuendo ai Greci in prima persona quell'intento didattico (*Paideia*) loro riconosciuto da una tradizione posteriore. Scrive infatti Jaeger: «Il fine è di comprendere, secondo la sua stessa essenza spirituale, l'imperituro fenomeno educativo dell'antichità classica e l'impulso, decisivo per l'intera posterità, impresso dai Greci al corso della storia»[55] Probabilmente, la concezione generale di Jaeger non poteva non portarlo a fraintendere sia l'affermazione di Pericle relativa ad Atene in quanto scuola della Grecia - come se significasse non che Atene era la scuola che poteva insegnare agli altri Greci come vivere, bensí che Atene era la scuola che poteva insegnare a chiunque che cos'è la vera Grecità - sia l'osservazione di Isocrate concernente la vera Grecità, per cui essa non significava che gli unici Greci a essere genuinamente tali erano quelli che avevano assorbito la cultura ateniese, bensí che chiunque poteva diventare un vero Greco assorbendo la cultura ateniese[56].

Oggi ci è difficile, se non impossibile, condividere una fede come quella di Jaeger. Ma appare anche arduo farne a meno. Le già citate parole di Isocrate - μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας[57] - sono state di fatto intese come affermazione che, per essere un vero Greco, non era sufficiente essere nato in Grecia e avere sangue greco nelle vene, bensí che erano veri Greci unicamente quei Greci che condividevano l'istruzione ateniese che Isocrate era disposto a impartire loro a pagamento. Ma proprio negli stessi anni in cui Jaeger stava cercando di sviluppare il suo *Dritter Humanismus* - cosí infelicemente battezzato -, un fraintendi-

BOLDT, *Über das Studium des Altertums* e *Latium und Hellas*, in ID., *Werke in fünf Bänden*, Stuttgart 1980³, I, pp. 1-64; F. CREUZER, *Oratio de civitate Athenarum omni humanitatis parente. Editio altera emendatior*, Frankfurt am Main 1826.

[54] Cfr. G. W. MOST, *Vom Nutzen und Nachteil der Antike für das Leben. Zur modernen deutschen Selbstfindung anhand der alten Griechen*, in «Humanistische Bildung», XIX (1996), pp. 35-52.

[55] W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin-Leipzig 1934, I, p. 20 [trad. it. Firenze 1953].

[56] *Ibid.*, p. 513; III, pp. 139 sgg.

[57] ISOCRATE, *Panegirico*, 50.

mento di quelle parole, del tutto simile a quello di Jaeger, come se significassero qualcosa di totalmente diverso – e cioè che chiunque, greco o barbaro, poteva diventare autenticamente ellenico semplicemente imparando una lezione in un'aula scolastica della Grecia –, venne impresso non solo sulla carta, ma anche sulla pietra. Nella biblioteca Gennadeion di Atene, che ospita l'American School of Classical Studies, la frase di Isocrate, abbreviata, umanizzata e universalizzata, venne incisa nel 1926 nella forma seguente: «Ἕλληνες καλοῦνται οἱ τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας μετέχοντες»[58] Certamente Isocrate non intendeva includere anche noi nel suo programma didattico, ma la sua formulazione di quel programma non arrivò a escluderci a tal punto da impedirci di sovrapporgli un amore che egli può aver ispirato ma ben difficilmente immaginato. L'intero paradosso di Atene come scuola della Grecia è contenuto in questa pia deformazione.

[58] [Si chiamano Elleni coloro che condividono la nostra cultura].

# *Personaggi e altri nomi antichi*

## *Luoghi e popoli*

# *Autori moderni e altri nomi non antichi*

# *Fonti*

Tradizione manoscritta.

Epigrafi.

Papiri.